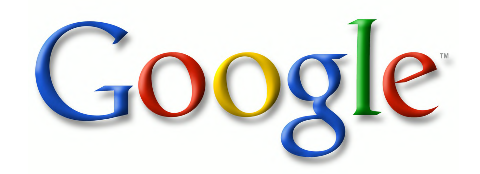
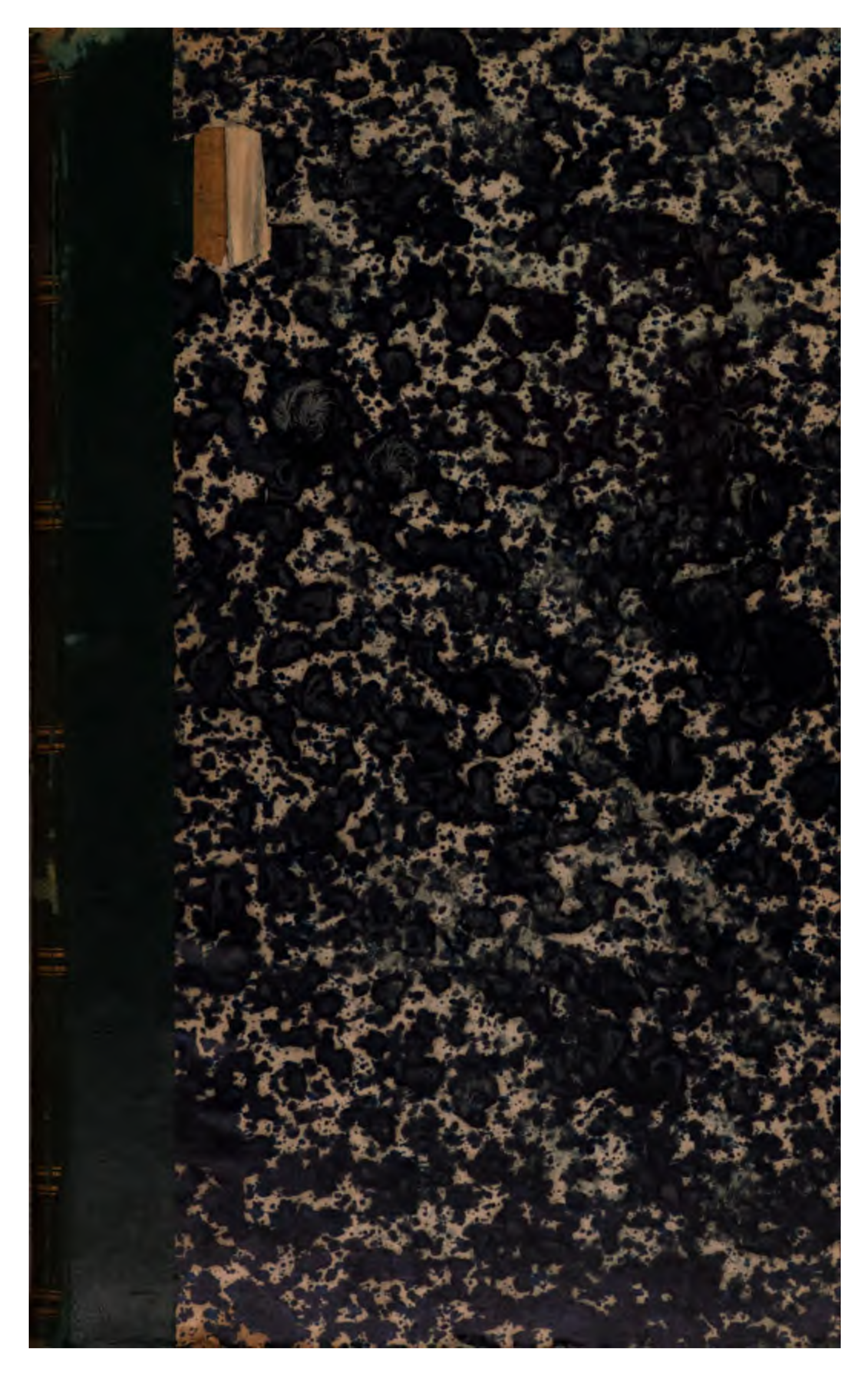
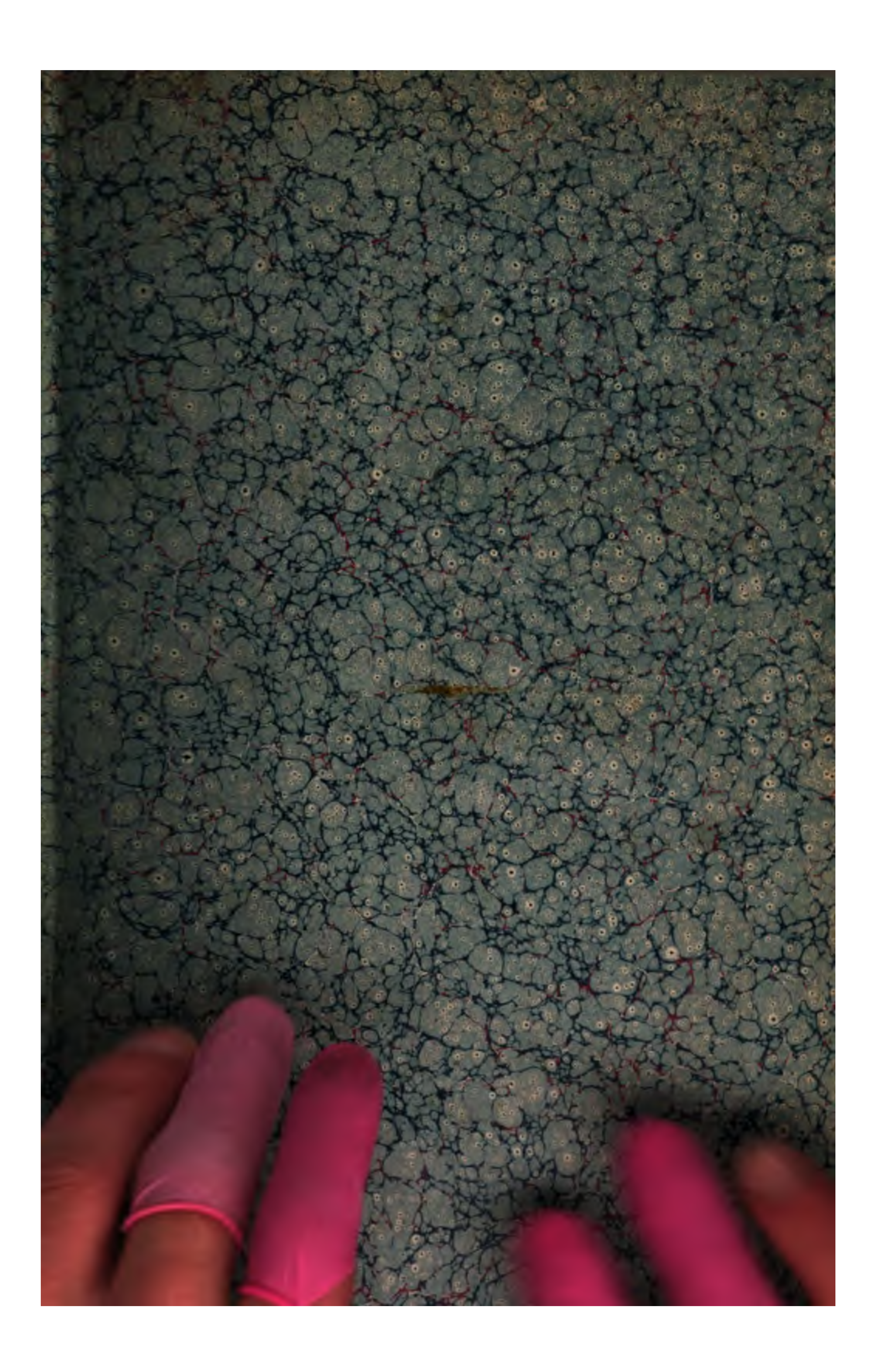





600004382IO



TROISIÈME ET DERNIÈRE

ENCYCLOPÉDIE THÉOLOGIQUE,

OU TROISIÈME ET DERNIÈRE

SÉRIE DE DICTIONNAIRES SUR TOUTES LES PARTIES DE LA SCIENCE RELIGIEUSE,

OFFRANT EN FRANÇAIS, ET PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE,

LA PLUS CLAIRE, LA PLUS FACILE, LA PLUS COMMODE, LA PLUS VARIÉE
ET LA PLUS COMPLÈTE DES THÉOLOGIES.

CES DICTIONNAIRES SONT CEUX :

DE PHILOSOPHIE CATHOLIQUE, — D'ANTIPHILOSOPHISME, —
DU PARALLÈLE DES DOCTRINES RELIGIEUSES ET PHILOSOPHIQUES AVEC LA FOI CATHOLIQUE, —
DU PROTESTANTISME, — DES OBJECTIONS POPULAIRES CONTRE LE CATHOLICISME, —
DE CRITIQUE CHRÉTIENNE, — DE SCOLASTIQUE, — DE PHILOLOGIE DU MOYEN AGE, — DE PHYSIOLOGIE, —
DE TRADITION PATRISTIQUE ET CONCILIAIRE, — DE LA CHAIRE CHRÉTIENNE, — D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE, —
DES MISSIONS CATHOLIQUES, — DES ANTIQUITÉS CHRÉTIENNES ET DÉCOUVERTES MODERNES, —
DES BIENFAITS DU CHRISTIANISME, — D'ESTHÉTIQUE CHRÉTIENNE, — DE DISCIPLINE ECCLÉSIASTIQUE, —
D'ÉRUDITION ECCLÉSIASTIQUE, — DES PAPES, — CARDINAUX CÉLÈBRES, — DE BIBLIOGRAPHIE CATHOLIQUE, —
DES MUSÉES RELIGIEUX ET PROFANES, — DES ABBAYES ET MONASTÈRES CÉLÈBRES, —
D'ORFÉVRERIE CHRÉTIENNE, — DE LÉGENDES CHRÉTIENNES, — DE CANTIQUES CHRÉTIENS,
— D'ÉCONOMIE CHRÉTIENNE ET CHARITABLE, — DES SCIENCES POLITIQUES ET SOCIALES, —
DE LÉGISLATION COMPARÉE, — DE LA SAGESSE POPULAIRE, — DES ERREURS ET SUPERSTITIONS POPULAIRES, —
DES LIVRES APOCRYPHES, — DE LEÇONS DE LITTÉRATURE CHRÉTIENNE EN PROSE ET EN VERS, —
DE MYTHOLOGIE UNIVERSELLE, — DE TECHNOLOGIE UNIVERSELLE, — DES CONTROVERSES HISTORIQUES, —
DES ORIGINES DU CHRISTIANISME, — DES SCIENCES PHYSIQUES ET NATURELLES DANS L'ANTIQUITÉ,
— DES HARMONIES DE LA RAISON, DE LA SCIENCE, DE LA LITTÉRATURE ET DE L'ART AVEC LA FOI CATHOLIQUE.

PUBLIÉE

PAR M. L'ABBÉ MIGNE,

ÉDITEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE UNIVERSELLE DU CLERGÉ,
OU
DES COURS COMPLETS SUR CHAQUE BRANCHE DE LA SCIENCE ECCLÉSIASTIQUE.

PRIX : 6 FR. LE VOL. POUR LE SOUSCRIPTEUR A LA COLLECTION ENTIÈRE, 7 FR. ET MÊME 8 FR., POUR LE SOUSCRIPTEUR
A TEL OU TEL DICTIONNAIRE PARTICULIER.

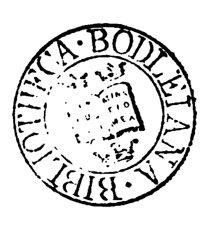
60 VOLUMES, PRIX : 360 FRANCS.

TOME VINGT ET UNIÈME.

DICTIONNAIRE DE PHILOSOPHIE ET DE THÉOLOGIE SCOLASTIQUES.

2 VOL. PRIX : 14 FRANCS.

TOME PREMIER.



S'IMPRIME ET SE VEND CHEZ J.-P. MIGNE, EDITEUR,
AUX ATELIERS CATHOLIQUES, RUE D'AMBOISE, AU PETIT-MONTROUGE,
BARRIÈRE D'ENFER DE PARIS.

1856

DICTIONNAIRE

DE

PHILOSOPHIE ET DE THÉOLOGIE

SCOLASTIQUES,

OU

ÉTUDES SUR L'ENSEIGNEMENT PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE

AU MOYEN AGE,

contenant

1° LA BIOGRAPHIE DES PRINCIPAUX DOCTEURS DE CETTE ÉPOQUE;
2° L'ANALYSE DE LEURS OUVRAGES LES PLUS IMPORTANTS;
3° L'EXAMEN COMPARÉ DE LEURS OPINIONS SUR DIVERS SUJETS QUI SE RATTACHENT A LA PHILOSOPHIE ET A LA THÉOLOGIE, ET MÊME A LA SCIENCE PROPREMENT DITE;
4° L'EXPLICATION DÉTAILLÉE DES EXPRESSIONS QUI CONSTITUENT LA LANGUE SCOLASTIQUE;
5° L'INDICATION D'UNE MÉTHODE NOUVELLE DESTINÉE A ÉCLAIRCIR L'HISTOIRE INTELLECTUELLE DU MOYEN AGE;

par

FRÉDÉRIC MORIN,

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE,

PUBLIÉ

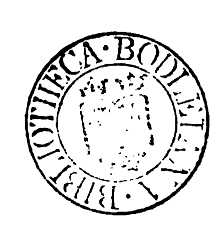
PAR M. L'ABBÉ MIGNE

ÉDITEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE UNIVERSELLE DU CLERGÉ

OU

DES COURS COMPLETS SUR CHAQUE BRANCHE DE LA SCIENCE ECCLÉSIASTIQUE

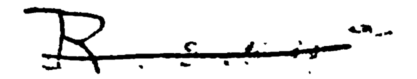
TOME PREMIER.



2 VOLUMES. PRIX : 14 FRANCS.

S'IMPRIME ET SE VEND CHEZ J.-P. MIGNE, EDITEUR
AUX ATELIERS CATHOLIQUES, RUE D'AMBOISE, AU PETIT-MONTROUGE
BARRIÈRE D'ENFER DE PARIS.

1856



AVERTISSEMENT.

Ce n'est pas une série de conclusions, c'est une suite d'études que nous donnons au public.

Le moyen âge théologique et philosophique est peu connu encore : nous ne prétendons pas être descendu au fond de ses secrets, de ses théories, de ses méthodes ; surtout nous ne prétendons pas apprécier, d'un mot, cet ensemble varié, complexe, agité, ce grand chaos où tant d'éléments divers se sont débattus, et à la suite duquel on a vu apparaître la régénération des sciences.

On s'abuserait donc, si l'on cherchait ici une doctrine, même une doctrine historique.

Des analyses, des renseignements biographiques et bibliographiques, de longues citations expliquées par des commentaires, des rapprochements de textes obscurs qui s'éclaircissent l'un par l'autre, des dissertations sur le vrai caractère et les origines historiques des théories scolastiques et la manière dont elles se sont succédé, quelques réfutations des erreurs que les écrivains les plus illustres ont propagées sur cette mystérieuse époque, le compte rendu détaillé de leurs travaux, en un mot des faits et seulement des faits, voilà ce que l'on trouvera dans ce *Dictionnaire.*

Il nous a paru que, même resserré dans ce cadre, il présenterait un certain intérêt à ceux qui se préoccupent d'études théologiques, philosophiques ou même scientifiques.

Résolu à consacrer à l'étude de la scolastique les loisirs que nous laissent des études plus générales, nous avons recueilli sur notre route un certain nombre de faits que les investigations patientes des érudits de France et d'Allemagne mettent chaque jour en lumière, ou que nos recherches personnelles nous permettaient de constater. Peut-être cette première moisson de renseignements, si incomplète qu'elle soit, aura-t-elle quelque utilité pour ceux qui veulent comprendre un peu intimement saint Anselme, Abélard, Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure, Duns Scot, Occam, Gerson, Cusa. Les historiens donnent trop le résultat de leurs recherches, qui souvent n'a de prix pour personne, et pas assez leurs recherches elles-mêmes, qui en auraient pour tout le monde : nous suivrons aujourd'hui la marche contraire ; nous publions aujourd'hui nos recherches, nous indiquerons plus tard s'il plaît à Dieu, les conclusions dont elles nous semblent garantir la vérité.

Il en est une toutefois qui se dégage trop évidemment de tous les faits intellectuels du moyen âge pour que nous puissions ou ne pas la voir ou la dissimuler : C'est que le dogme catholique, bien loin d'emprisonner l'esprit philosophique dans une psychologie, une logique, une métaphysique, une astronomie et une physique immobiles, ne lui a jamais permis de s'arrêter et l'a contraint de marcher de théorie en théorie jusqu'à celles qui, dans les derniers siècles, ont présidé à la rénovation de ces diverses sciences. La révélation nous apparaît donc à travers l'histoire comme le grand stimulant, et non comme le joug implacable et la dure servitude de la raison ; c'est dans la parole de Dieu que la pensée de l'homme se saisit, s'analyse, se dégage, s'éclaire, et trouve dans cette clarté même le noble et utile flambeau qui illumine à ses yeux le monde extérieur. Nous n'avons pas eu le dessein prémédité d'établir cette vérité, mais elle est sortie d'elle-même de toutes nos enquêtes, de toutes nos recherches, de toutes nos dissertations. C'est elle qui forme le lien et le centre de tous les articles, de tous les chapitres de cet ouvrage.

Un mot maintenant sur la manière de le lire avec fruit et méthodiquement.

1° Un travail de la nature de celui-ci a son principal intérêt dans la relation et le rapprochement des textes : nous aurions voulu citer tout ce qu'il y a de notable dans les écrits

des docteurs les plus illustres; malheureusement l'étendue restreinte de ce *Dictionnaire* ne nous a pas permis de faire à cet égard tout ce que nous aurions désiré. On sera peut-être étonné que nous ayons souvent renvoyé à la *Somme* de saint Thomas, sans citer *in extenso* les belles démonstrations si claires, si lumineuses (sauf quand la tradition péripatéticienne y intervient) qu'elle renferme; mais ce livre est entre les mains de tous ceux qui nous liront. Une autre question nous a préoccupé : quel est le vrai moyen de rendre compréhensibles ces textes qui sont si peu familiers, et sur lesquels tant d'erreurs sont commises par les écrivains les plus compétents? La langue de la scolastique est une langue à part, qui n'est ni le français, ni le latin proprement dit, et qu'on ne saurait rigoureusement traduire dans le premier de ces idiomes. C'est le grec, à mon avis, qui se prêterait le mieux à exprimer ces finesses logiques, ces distinctions subtiles qui abondent dans les docteurs du moyen âge. Comment rendre, par exemple, en français, cette phrase: *Illa sunt distincta* DISTINCTIONE RATIONIS RATIOCINANTIS, *non autem* RATIONIS RATIOCINATÆ Outre ces impossibilités radicales et manifestes de traduction, j'ajoute que la traduction même la meilleure est une cause fâcheuse de méprise. Au fond, il y a un abîme entre le sens du mot *causa* et le sens du mot *cause;* le mot *forme* et même le mot *essence* ne rendent pas ce que les scolastiques exprimaient par *forma;* notre *substance* n'est pas identique à leur *substantia:* nous n'en finirions pas si nous voulions citer ici toutes les expressions scolastiques qui n'ont dans notre langue, fille de Descartes et de Leibnitz, que des analogues très-lointains, et par là même extrêmement trompeurs. C'est sans doute pour cette raison que Ritter et plusieurs autres érudits ont préféré citer purement et simplement les textes, qui d'ailleurs n'offrent aucune difficulté grammaticale, que d'en donner des traductions nécessairement infidèles, et qui déçoivent le lecteur. Cependant ce n'est pas là résoudre la difficulté: si, avec cette méthode, on ne trompe pas le public par de fausses et dangereuses analogies, on ne l'éclaire pas non plus. Voici, pour nous, le procédé que nous avons suivi: en premier lieu, nous avons donné un Dictionnaire complet des expressions techniques employées par les scolastiques; ce Dictionnaire, qui est fondu avec le reste de l'ouvrage, indique les divers sens des mots obscurs aux diverses époques, et il est à lui seul une sorte d'histoire du moyen âge philosophique. Cette précaution prise, lorsque le texte ne présente absolument aucune difficulté, nous le reproduisons purement et simplement, en l'accompagnant d'un résumé qui en donne le sens, et parfois d'un commentaire; quelquefois nous nous bornons à des notes sur les endroits embarrassants. Lorsque le texte était difficile à comprendre, même avec le Dictionnaire, nous avons bien été contraint d'en essayer une traduction; mais le lecteur ne devra jamais la lire indépendamment du texte, s'il veut pénétrer jusqu'au vrai sens du latin. D'autres fois enfin, en présence des textes qui se rapprochaient un peu de la langue de Cicéron, et sur lesquels toute confusion est impossible, nous donnons la traduction sans le texte.

2° L'ordre alphabétique est le meilleur pour ceux qui consultent un livre; il présente quelques inconvénients pour ceux qui veulent le lire méthodiquement et l'étudier. Nous nous sommes attaché à diminuer le plus possible ces inconvénients. D'abord nous plaçons en tête de ce volume une longue préface et une analyse sommaire d'Aristote, le maître des scolastiques, qui faciliteront singulièrement l'étude de notre ouvrage. En second lieu, nous avons essayé de mettre dans le premier volume tout ce qui doit être lu d'abord; les articles fondamentaux OCCAM, SCOT, SAINT THOMAS, seront préparés par tout ce qui précède: enfin, pour que le fil des idées ne soit pas trop brisé, nous avons entremêlé les articles assez courts de quelques grands articles qui constituent comme des traités complets, et dont la lecture seule suffirait à donner une idée de la philosophie du moyen âge.

3° Nous prions les lecteurs de vouloir bien aussi recourir à l'article NOTES DIVERSES Nous avons réuni sous ce titre une foule de citations et de renseignements qui nous ont beaucoup aidé dans nos recherches, et qui seront aussi, nous l'espérons du moins, utiles à ceux qui voudront en faire de nouvelles.

On remarquera dans ce *Dictionnaire* un grand nombre de problèmes d'érudition plutôt

poses que résolus, ou qui n'ont que des commencements, des ébauches de solution. Si les lecteurs ont par devers eux des faits et des textes pour confirmer nos solutions hypothétiques, ou pour les combattre, nous profiterons avec reconnaissance. dans notre second volume, de leurs critiques ou de leurs démonstrations (1).

Paris, ce 29 avril 1856. FRÉDÉRIC MORIN.

(1) Le mot *mysticisme* a deux acceptions philosophiques: il désigne plus particulièrement, dans la langue actuelle, le système qui croit à la possibilité, pour la pensée, de se mettre en rapport avec l'unité universelle et qui la demande au sentiment. En ce sens, le mot *mysticisme* est synonime d'*illuminisme*. Il désignait surtout, jadis, une philosophie particulière qui, sans demander toute lumière au sentiment, lui faisait une certaine part et s'occupait plus des mystères de la foi en eux-mêmes que des raisons logiques ou métaphysiques de ces mystères. Le mot *mysticisme* est employé par nous dans ces deux sens. Le lecteur distinguera aisément dans quel sens il doit l'interpréter dans chaque passage.

Nous distinguons assez souvent aussi la théodicée et la théologie: nous prenons ces deux mots dans le sens que leur donnent la plupart des écoles modernes: la théodicée, c'est pour nous la théologie rationnelle; la théologie, c'est la science de Dieu empruntée aux dogmes révélés.

PRÉFACE.

PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

De la méthode qu'on a suivie jusqu'ici dans l'étude de la scolastique et de celle que l'on propose dans ce Dictionnaire.

L'histoire de la philosophie et de la théologie scolastiques, comme celle de toute époque génésiaque, se rattache à d'immenses questions. Nous avons déjà dit que nous n'en résoudrons aucune pour notre compte personnel, et que nous nous bornerons à mettre en lumière des faits, des théories et des textes, qui n'ont de sens que lorsqu'on les rapproche. Néanmoins ce travail, tout modeste qu'il soit, demande une méthode, il la demande même d'une façon d'autant plus impérieuse qu'il est un travail de coordination et d'exégèse. Tous les écrivains qui, dans ces derniers temps, se sont occupés de scolastique, MM. Cousin, de Rémusat, Rousselot, Hauréau, Buchez, Ott, Ritter ont eu la leur. Si l'on n'était tout d'abord mis au courant de celle que nous avons cru devoir choisir, ce livre ne pourrait ni être compris, ni être jugé.

Deux grands faits intellectuels ont pesé dans notre siècle sur la philosophie en général, et sur l'histoire de la philosophie en particulier.

Ces deux grands faits sont, d'une part, la prédominance que les événements ont donnée à une théorie fausse, suivant nous, de M. Royer-Collard et de son école; de l'autre, la tendance qui s'est généralisée parmi les philosophes, de déserter le champ de la métaphysique, pour s'essayer (tentative curieuse et énervante) à créer de nouvelles doctrines religieuses.

Ainsi, pendant que M. Royer-Collard déclarait que le côté social de la civilisation ne dépend que des faits et de l'histoire, ce qui revient à changer la philosophie en étude exclusive de l'homme individuel, et à la transformer en étroite spécialité psychologique, les chercheurs hardis qui se produisirent en dehors de son influence, sentant bien que le point de vue de la philosophie officiel était singulièrement étroit, se jetèrent dans un excès opposé, et se mirent à la recherche..... d'une *foi* nouvelle. D'un côté, l'on eut des psychologues passant leur vie à disculer sur deux idées nécessaires et sur trois facultés indispensables; de l'autre on eut des révélateurs et des prophètes. Des métaphysiciens, nulle part, si ce n'est par exception et par éclairs.

Dans un pareil état intellectuel, que nous ne maudissons point, que nous ne critiquons même pas, car nous le regardons comme la préface d'un état meilleur, la philosophie a perdu son véritable rôle, le rôle auquel elle est appelée par les besoins de la pensée humaine, mais qu'elle n'accomplit pas toujours sans excès et sans défaillance. La fonction naturelle de cette science première est de diriger et de grouper toutes les autres, et comme celles-ci ont, en dernière analyse, un but pratique, qui est de correspondre, dans les limites de leur compétence, aux besoins moraux, intellectuels et physiques de l'humanité, la philosophie nous apparaît dès lors comme le centre actif du mouvement civilisateur. Quand elle ne remplit pas cette fonction, lorsqu'elle se réduit à être une petite spécialité psychologique, ou qu'elle prétend créer une religion nouvelle, elle se ra-

petisse ou elle s'égare, et l'humanité cesse d'être dirigée dans ses tendances scientifiques et dans le progrès de ses institutions.

C'est malheureusement ce qui nous est arrivé depuis un demi-siècle, pour ne pas remonter plus haut. Et ce n'est pas seulement la philosophie spéculative qui s'est ressentie fatalement de cette situation; l'histoire même de la philosophie, et, en particulier, l'histoire de la scolastique, a été faussée par l'idée générale qu'on se formait de la philosophie. Je ne nie point sans doute qu'elle ait été abordée par de puissantes intelligences et des érudits sérieux; leurs travaux méritent nos hommages et notre reconnaissance, et cependant on n'y trouve pas seulement des lacunes à combler, des erreurs à redresser, mais ils n'apportent pas avec eux la *lumière historique;* je veux dire qu'on ne voit pas, après les avoir lus et médités, ce que fut la scolastique par rapport au progrès de la pensée humaine. Nous parlerons bientôt en détail des plus remarquables et des plus remarqués de ces ouvrages, dont quelques-uns resteront, je crois, à la postérité. Mais nous pouvons dire, dès à présent, que les philosophes de ce siècle, qui se sont mis en quête de religions nouvelles, n'ont donné aucune attention sérieuse aux débats philosophiques du moyen âge. On s'en apercevra sans peine en lisant, par exemple, le livre de M. Jean Reynaud; et il ne faut pas oublier que ce même écrivain et M. Pierre Leroux avaient si peu d'idées précises sur la *scolastique*, que, dans leur *Encyclopédie*, ils confièrent à un écrivain assez étranger à leur école, M. Hauréau, le soin d'examiner les questions historiques qui s'y rattachent. Quant à l'école éclectique, elle élabora les problèmes avec une patience incontestable; mais, fidèle ici comme partout à la donnée générale qu'elle avait si malheureusement empruntée à M. Royer-Collard, elle considéra la philosophie scolastique comme une toute petite spécialité scientifique, qui ne se rattachait que très-indirectement au mouvement général du moyen âge religieux, politique et scientifique; elle eut, de plus, le malheur de n'étudier cette curieuse époque qu'à travers les vicissitudes de sa propre lutte contre le sensualisme et les préoccupations de la philosophie grecque.

Il en résulta que les études présentèrent les deux caractères suivants: 1° elles séparent de la façon la plus illégitime le mouvement philosophique du moyen âge du mouvement religieux et du mouvement scientifique de cette époque; 2° elles ne portent que sur la question des *universaux*, considérée comme un legs de la civilisation gréco-romaine, et dès lors elles négligent complétement les XIVe et XVe siècles, c'est-à-dire le moment capital où la scolastique touche à la renaissance: en d'autres termes, nos historiens ont considéré le moyen âge par les côtés qui le rapprochent du passé et non par ceux qui le rapprochent de l'avenir; ce qui revient à dire qu'ils l'ont considéré abstraction faite de l'idée qui donne un sens à l'histoire, l'idée du progrès.

Deux hommes seulement ont mieux compris, à notre sens, la véritable méthode qui convient à l'étude de la scolastique; nous voulons parler de M. Buchez et de M. Ozanam. M. Buchez a écrit, dans le premier volume de son *Traité de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès*, les plus fortes pages que nous ayons encore sur la scolastique; mais ce n'est qu'une ébauche puissante, et nous montrerons ailleurs, par l'analyse même de ce beau fragment, que l'auteur a eu, sur le moyen âge, une idée de génie à laquelle l'érudition et la connaissance de la métaphysique ancienne ont malheureusement fait défaut, de telle sorte qu'elle est restée à l'état embryonnaire, et que, même prise dans les termes où M. Buchez la présente, elle est complétement inadmissible. Quant à M. Ozanam, il a compris admirablement que le mouvement général des idées avait un rapport très-étroit avec le catholicisme. Seulement, peu initié aux questions métaphysiques, il n'a vu la philosophie que dans le jeu extérieur des écoles où elle était enseignée, et il a trop confondu l'action du catholicisme avec celle de ses ministres ou de ses partisans. De là vient qu'au lieu de considérer comment le dogme a lentement modifié l'ontologie admise d'abord par le moyen âge et rendu ainsi la raison à elle-même, il a surtout montré avec quelle gloire les hommes dévoués à la foi ont cultivé les lettres et la philosophie. Le savant auteur n'a ainsi écrit qu'une histoire tout extérieure de la société chrétienne; et c'est ce qui l'a conduit à plusieurs erreurs qui n'avaient pas seulement une grande gravité en elle-même, mais qui l'empêchèrent de saisir le vrai caractère des études philosophiques au moyen âge et ce qu'il y a eu de particulier, et, j'ose le dire, de *libérateur* dans l'influence du dogme catholique. Il est bien entendu que nous ne faisons point ces remarques dans l'intention de diminuer en quoi que ce soit une des réputations les plus pures et les plus légitimes de ce temps. Il est beau, quand on étudie la même époque que MM. Cousin et Buchez, de trouver un point de vue qu'ils ont ignoré; et le travail de M. Ozanam sur *Dante* et principalement sur *la civilisation chrétienne chez les Francs* restera, avec les vingt pages que M. Buchez a consacrées au problème des universaux et la *Préface* d'Abélard, par M. Cousin, le point de départ de tous les travaux ultérieurs. Nous avions essayé nous-même avant M. Ozanam, ou plutôt avant que son livre n'eût paru, de reconstruire les écoles monastiques et autres au sein desquelles se préparait l'esprit de la scolastique; nous avons pu mesurer les difficultés d'une si rude tâche; et l'on verra, par le fragment que nous avons extrait de cette étude, combien de problèmes (1) elle laisse sans solu-

(1) *Voy.* notre article ECOLES.

tion. Je ne dis pas que M. Ozanam les ait tous examinés avec le même bonheur. Il a commencé une longue série de recherches qu'il faudra poursuivre après lui. Que ce soit là sa gloire ! Il faut la constater avec un soin jaloux, car le talent dans ce rare écrivain fut un reflet de sa vertu : mais il faut constater aussi que M. Ozanam n'a guère fait que l'histoire des institutions scolaires, et encore fragmentairement; quant à l'histoire des idées, et à plus forte raison de ces hautes idées qui constituent la métaphysique, il n'en a pas compris l'importance ; ou, du moins, il s'est borné à suivre, sur ce grave sujet, les indications de M. Cousin.

Voilà où en est la question de la *scolastique* parmi nous. En Angleterre, il ne s'est fait que des travaux de détail ; en Allemagne, l'ouvrage le plus important sur la philosophie du moyen âge est celui de Henri Ritter. Ce grand historien, qui a si parfaitement éclairci la philosophie ancienne, a consacré les deux derniers volumes de son *Histoire de la philosophie chrétienne* aux docteurs scolastiques. Comme ces deux volumes n'ont pas encore été traduits et sont très-peu connus de ceux mêmes qui s'occupent de scolastique, nous en avons cité les fragments qui offrent le plus d'intérêt (1). On verra, en les lisant, que M. Ritter a parfaitement senti ce que nous appellerions volontiers le parallélisme du mouvement religieux et du mouvement philosophique du moyen âge. Mais ce sentiment reste chez lui à l'état vague et indéterminé. Aidé d'une multitude d'excellents travaux de détail, cet écrivain avait publié sur la philosophie ancienne un ouvrage qui, malgré quelque indécision, est encore ce que nous avons de mieux sur la matière ; il a été beaucoup moins heureux quand il lui a fallu aborder la forêt vierge de la scolastique.

Cependant son livre est précieux à un titre, c'est qu'il renferme un certain nombre de vues traditionnelles sur le moyen âge qu'on ne retrouve pas dans nos écrivains français, mais qui cependant ne sont pas dépourvues d'une certaine valeur. Nous en citerons un exemple. A la suite de Bayle, cet auteur des rapprochements curieux plutôt que des comparaisons justes, M. Hauréau et les autres historiens de l'école française officielle ont considéré le XIVe et le XVe siècle comme l'époque d'une antithèse violente entre le réalisme exagéré et presque panthéistique de Scot et le nominalisme absolu d'Occam et de Gabriel. C'est dans cette antithèse, et par suite de la victoire d'Occam, que la scolastique se serait dissoute au milieu de débats confus et de stériles discussions. Autre était l'opinion du moyen âge lui-même. Le système de Scot était regardé au XIVe siècle comme moins réaliste que celui d'Albert et de saint Thomas ; on lui ôtait même cette épithète pour lui accorder celle de *formaliste ;* et ses sectateurs les plus ardents étaient connus sous le nom pittoresque de *maîtres des formalités*, « *magistri formalitatum*. » Le souvenir de cette appréciation s'est perpétué dans les écoles qui ont conservé le plus possible les vieux souvenirs, et au moment où nous écrivons ces lignes, nous venons de le retrouver avec plaisir dans le résumé historique qui termine l'ouvrage classique du P. Rothenflue. Or beaucoup de traditions de cette nature ont été recueillies par Henri Ritter. Son *Histoire*, si pâle et si indécise qu'elle soit, est moins jetée que celle qui s'est écrite sous les inspirations de la *préface* d'Abélard dans les cadres d'un système déterminé ; elle peut souvent servir de contrôle excellent aux opinions de nos écrivains français.

J'ajoute que M. Ritter a été moins injuste que ceux-ci vis-à-vis de cette époque curieuse et mal connue, où la scolastique enfante la science moderne et se débat contre elle. Il a étudié quelques-uns de ces détails de décadence et de renouvellement qui ont été si malheureusement négligés en France, quoique, vers la fin de sa vie, M. Ozanam convînt que leur observation difficile et pourtant nécessaire serait pour l'histoire de l'esprit humain une source de découvertes.

Tel est, si je ne me trompe, le résumé succinct et général de ce qui a été fait en France et hors de France sur la scolastique. Nous montrerons ailleurs tout ce qu'il a fallu de génie à quelques-uns, de talent à plusieurs, de patience à beaucoup pour arriver à ce premier éclaircissement d'une si vaste question : nous constaterons toutes les découvertes de détail qui s'y rattachent. Mais enfin il est incontestable que le travail est seulement ébauché, et encore ébauché dans quelques-unes de ses parties. Tous ceux qui s'occupent de scolastique, quand même ils restreignent leurs investigations dans les annales du XIe et du XIIe siècle, savent les difficultés, les lacunes, les erreurs presque inévitables auxquelles on est exposé dans ce travail, par suite de l'imperfection des vues générales qu'on y apporte et des renseignements recueillis jusqu'à cette heure. Nous montrerons nous-même combien de questions demandent qu'on les soulève et ne sont pas même posées, dont la solution seule jetterait quelque lumière sur cette grande époque d'ombre et de lumière, de mort et de vie, de décadence et de renouvellement. Mais tous ces détails seront dominés dans le livre qu'on va lire par deux idées générales que nous nous bornons à proposer en elles-mêmes, et pour ainsi dire abstraction faite des résultats auxquels elles nous ont conduits et dont nous sentons trop bien l'imperfection. Ces deux idées sont extrêmement simples l'une et l'autre, et la première a même préoccupé d'excellents esprits, comme Ritter et Ozanam ; seulement les circonstances que nous avons dites les

(1) Ces fragments ont été traduits, les uns par nous-même, les autres par notre excellent ami M. Emile Jay, qui mène parallèlement les travaux de droit, de philosophie et de politique.

ont empêchés tous deux de la saisir dans son véritable rôle; ils en ont eu le pressentiment énergique, mais ce pressentiment n'a pas produit la lumière. Je veux parler, on le devine, de la nécessité logique et impérieuse d'étudier la philosophie et la théologie du moyen âge parallèlement et dans l'action réciproque qu'elles ont exercée l'une sur l'autre. Encore une fois, cette nécessité est peu niée en général, elle est même affirmée, mais dans la pratique de la science on n'en a pas tenu compte. Pourquoi? Parce qu'on n'a pas cherché à la comprendre dans son sens le plus intime; parce qu'on ne s'est pas demandé quelle méthode particulière elle impose à l'histoire du moyen âge philosophique. Qu'on nous permette quelques réflexions à cet égard.

Le moyen âge fut loin d'avoir pour la philosophie et la raison humaine ce dédain que lui supposent quelques écrivains. Tous ses docteurs, sauf l'école de Saint-Victor et les mystiques fatigués du XIVe siècle, qui n'appartiennent qu'indirectement à la scolastique, puisqu'ils commencent la réaction contre ses procédés et contre ses principes essentiels, professent pour la pensée de l'homme et pour les sciences qu'elle a créées le plus profond respect: il suffit d'avoir un peu lu et médité saint Anselme, Albert le Grand, Alexandre de Halès, saint Thomas, Ægidius Colonna, Duns Scot, même les mystiques raisonnables comme saint Bonaventure, et les nominalistes modérés comme Occam, pour s'en convaincre. La première grande clameur qui s'éleva dans l'Europe moderne contre la philosophie, en tant que philosophie, et qui l'anathématisa sans pitié, au nom de la grâce, sortit de la Réforme, ou plutôt elle fut la Réforme elle-même. Ce détail historique peut être fort difficile à concilier avec bien des systèmes; mais pour le nier il faut ne connaître ni Luther, ni Calvin, ni leurs précédents, ni leurs successeurs immédiats, ni la longue polémique que les docteurs orthodoxes poursuivirent pendant près de cent ans contre les docteurs de la Réforme pour défendre la philosophie et la science, ni la séparation profonde d'esprit de méthode et de vues générales qui se trouve entre les protestants du XVIe siècle, qui sont des illuminés, et ceux du XVIIe, qui par un revirement subit se firent rationalistes. Le moyen âge tout entier admit donc pleinement et pour ainsi dire sans conteste la distinction des deux domaines de la raison et de la révélation, de la philosophie et de la théologie. Seulement autre chose est admettre un principe, autre chose l'appliquer.

L'esprit philosophique avait été réveillé dans les populations grossières et barbares par l'action du dogme; le dogme seul eut la puissance pendant un siècle et demi de les secouer intellectuellement et de l'entretenir dans leur sein par ses nécessités logiques mises à nu par diverses hérésies. Ce n'est qu'au XIIe siècle que la philosophie existe réellement en Europe, et elle existe non comme science régulière, officielle, mais comme un besoin vivace et énergique qui est né du sentiment religieux et de la contemplation des dogmes; au XIIIe siècle, ce besoin se régularise enfin, et de plus il tend à se généraliser; toutes les grandes questions agitées par la Grèce et par Rome — sans compter une foule de questions nouvelles — apparaissent et sont discutées tout ensemble avec un calme merveilleux et une merveilleuse ardeur. Le XIIIe siècle, qu'on ne l'oublie pas, est le siècle classique, le siècle organique du moyen âge; et il a le genre particulier de grandeur et d'imperfection qui est attaché à ces époques. Seulement, il ne faudrait pas s'imaginer que, distincts en droit, le domaine de la théologie et celui de la philosophie fussent, même alors, distincts en fait. Et quand on étudie d'un peu près ce temps encore si mal connu, on ne s'étonne pas de ce fait, et même on ne le regrette pas. En effet qu'on examine avec soin les trois genres de travaux que chaque docteur avait l'habitude de publier au moyen âge: les commentaires sur l'Ecriture, ceux sur Aristote et ceux sur Pierre Lombard; on sera frappé, je crois, de l'insignifiance presque absolue des deux premiers: la théologie positive, sauf peut-être dans saint Thomas, offre peu d'originalité; les commentaires d'Aristote, c'est-à-dire les ouvrages purement philosophiques, en présentent moins encore, sauf peut-être dans Albert le Grand. Les œuvres où se décèle le génie novateur des siècles, sont celles qui mêlent les questions philosophiques et les questions théologiques, les commentaires sur le *Livre des sentences*. C'est dans ces commentaires qu'il faut étudier surtout le mouvement des écoles et la succession des systèmes. C'est dans ces commentaires que se fait jour l'œuvre progressive de la pensée humaine. Ainsi, l'histoire nous force de le constater, même lorsque la philosophie fut constituée et bien qu'elle fût déclarée une puissance distincte et autonome par la théologie, elle ne progessait au moyen âge que par l'action du dogme; sans cette action elle serait restée complétement stationnaire. Voilà pourquoi toute école novatrice (c'est-à-dire, toute école nouvelle) met un dogme en avant et modifie la métaphysique au point de vue de ce dogme. La philosophie se développa donc et vécut au sein de la théologie par une sorte de nécessité inhérente aux destinées progressives du genre humain. J'ajoute que la métaphysique péripatéticienne, en vigueur au moyen âge, dut nécessairement mêler et presque confondre ces deux sciences; et cela, en vertu de plusieurs raisons dont il suffira d'indiquer les principales. Premièrement, Dieu n'est et ne peut être connu que d'une façon toute négative dans le système péripatéticien, donc ce système exige ou qu'on laisse absolument de côté les problèmes de la théodicée ou qu'on les aborde presque exclusivement du côté de la révélation. J'en dirai autant des problèmes relatifs à la nature de l'âme. De plus, les ca-

dres généraux de la logique humaine étant constitués par les notions de *matière* et de *forme*, il était naturel aux scolastiques de se représenter sur le type des rapports de la matière et de la forme, les relations de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel; or, dans la métaphysique qui reconnaît ces deux éléments de la substance, la matière et la forme ne peuvent être pensées l'une sans l'autre; la matière est le fondement de la substance, la forme est le complément de la matière; la matière n'est rien et n'a pas même d'actualité sans la forme; la forme à son tour est toujours en raison directe des dispositions de la matière; en d'autres termes, ces deux entités appartiennent moins à deux mondes distincts qu'elles ne constituent deux éléments d'un seul et même être, éléments très-profondément solidaires, non-seulement au point de vue de la nature intime des choses, mais même au regard de l'esprit. Voilà pourquoi la *nature* et la *grâce*, la *raison* et la *révélation*, qui dans la réalité vraie n'ont leur unité qu'au sein de l'essence divine et sous le regard infini, devaient paraître aux scolastiques rentrer sans cesse l'une dans l'autre; encore une fois ils les démêlaient en principe; en fait, ils les confondaient perpétuellement. Historiquement, c'est donc une erreur considérable que de prétendre connaître la philosophie du moyen âge quand on ne connaît pas sa théologie. Mais qu'est-ce que connaître la philosophie et la théologie du moyen âge? Ici nouvelle difficulté. MM. Ritter et Ozanam se sont trop imaginé que suivre le mouvement de la théologie du VIIIe au XVe siècle, c'était constater l'action éclatante des dignitaires de l'Eglise dans les écoles philosophiques ou même l'influence heureuse de la morale et de cet auguste ensemble de dogmes proclamés par la révélation, mais que la raison peut aussi établir, comme l'existence de Dieu et d'un Dieu unique, la croyance à la spiritualité de l'âme, la foi à la vie future et aux immortelles destinées d'outre-tombe. L'action de ces dogmes a été très-heureuse, elle a écarté de la route périlleuse de l'esprit humain les abîmes et les chutes irréparables; mais, en définitive, elle lui a plutôt épargné le mal, qu'elle ne l'a jeté dans le bien; elle a été conservatrice en prenant ce mot dans sa bonne acception, elle n'a été rénovatrice que d'une façon très-indirecte. Quant aux dignitaires de l'Eglise, ils ont agi en hommes peccables et faibles, tantôt bien, tantôt mal, tantôt médiocrement, chacun avec ses vues personnelles, et suivant les inspirations individuelles de la raison, car l'Eglise est l'assemblée des fidèles, non l'académie des philosophes, et les conciles définissent les dogmes, ils ne créent point de systèmes métaphysiques. Etudier l'action du christianisme sur le développement de la philosophie, c'est donc surtout étudier l'action successive des dogmes qui sont au delà des limites de la raison, et notamment de ceux de la grâce, de la sainte Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption. Ces dogmes ont leur histoire, en ce sens que, tour à tour attaqués par l'hérésie, défendus par des écrivains orthodoxes, ils ont amené ces écrivains à un certain nombre de théories métaphysiques, qu'ils ont d'abord provoquées, puis modifiées, enfin transformées radicalement. Ainsi d'un côté, il y a une histoire des dogmes divers, de l'autre une histoire des diverses notions que la pensée humaine s'est faites de l'Etre ou de la Substance. La question se présente donc naturellement de savoir si entre ces deux histoires, c'est-à-dire entre les diverses phases qu'elles ont parcourues, il y a des relations constantes et quelles sont ces relations. Nous regrettons vivement pour notre part que ni M. Cousin, ni M. Ozanam, ni M. Ritter, n'aient essayé de la résoudre, ni même de la poser. M. Cousin en a été détourné, croyons-nous, par cette idée incomplète et fausse à notre avis, que la philosophie a constamment tourné dans le cercle de quatre systèmes qu'il ne s'agit que d'équilibrer d'une façon toujours plus parfaite; M. Ozanam a été dévoyé par une certaine confusion d'origine lamennaisienne qu'il semble avoir faite presque constamment entre le dogme et ses ministres; M. Ritter par ses croyances protestantes en vertu desquelles le dogme précis et défini n'a plus de valeur ou n'a qu'une valeur secondaire.

Il est temps, je crois, pour arracher l'histoire de la scolastique à cette pesante étape où elle semble dormir aujourd'hui, de revenir sur le triple préjugé de ces trois écrivains; il est temps d'étudier dans le monde chrétien l'action positive et historique des définitions dogmatiques; il est temps d'étudier cette action, non pas seulement d'une façon vague et confuse, vis-à-vis de la philosophie en général, mais vis-à-vis de l'idée précise et souveraine qui domine la philosophie. Nous voulons parler, on le sait déjà, de l'idée métaphysique ou ontologique proprement dite, de l'idée d'*Etre*.

En effet, nous l'avons déjà dit, c'est cette idée qu'il faut avant tout restituer et dans la philosophie elle-même et dans l'histoire de la philosophie. La rénovation aujourd'hui nécessaire des études philosophiques est à ce prix. La question de l'origine des connaissances humaines a sa valeur sans doute, mais c'est une grande erreur de s'imaginer qu'elle puisse être résolue indépendamment de toute vue sur l'Etre ou la Substance. L'ontologie, la psychologie, l'idéologie sont étroitement liées entre elles; aucune de ces trois théories ne peut sans péril essayer de précéder les autres et de s'isoler. A plus forte raison est-ce une sorte d'attentat contre l'histoire de prendre dans la scolastique une question particulière d'idéologie, la question des *universaux* par exemple, comme l'a fait M. Cousin, ou celle des rapports de la sensation avec les idées pures, comme l'a fait M. de Gérando, et d'en extraire une appréciation générale du mouvement philosophique du moyen âge.

Il est visible en effet, lorsqu'on ne se ren-

ferme pas dans un siècle déterminé et dans la première période de cette longue et complète époque, qu'il y a eu des diversités radicales entre les théories nominalistes comme entre les théories réalistes; que souvent, dans l'ensemble des questions, tel nominaliste est plus près d'un réaliste prononcé que de tel autre nominaliste; et qu'ainsi les classifications générales fondées sur le problème des *universaux* sont tout à fait artificielles. Quel est donc le problème capital agité au moyen âge, et qui puisse servir de point de départ à une décision logique et naturelle des écoles et des périodes? C'est visiblement le problème de la constitution ontologique de l'*être*. En effet, ce problème, après une longue période d'incubations se pose enfin au XIᵉ siècle, par suite de l'hérésie de Bérenger de Tours. Une pénible et ardente discussion s'engage, qui aboutit enfin à la doctrine de la *matière* et de la *forme*, c'est-à-dire à Albert le Grand et à Alexandre de Halès; saint Thomas applique cette doctrine à toute la théologie scolastique; un certain nombre de ses solutions paraît peu admissible à l'université d'Oxford et à celle de Paris, et suscite une modification profonde dans la théorie de la matière et de la forme. Cette modification est commencée par Scot, puis poursuivie par Occam, et, de changements en changements, elle aboutit à Cusa et à la métaphysique qui présida à la rénovation des sciences. La lente création, puis la disparition graduelle des *formes substantielles*, c'est-à-dire d'une théorie métaphysique sur la nature de la substance, voilà en deux mots le mouvement des écoles au moyen âge. La question des *universaux* n'est qu'un détail dans ce mouvement. Sans doute il est permis de lui rattacher une foule d'autres problèmes, de même que l'on peut rattacher les modifications fondamentales des corps humains aux modifications des organes les moins importants, parce que tout se lie en effet; mais cette méthode est plus ingénieuse que sûre et elle ne conduit pas aux vraies découvertes.

Le premier procédé que nous avons essayé de faire pénétrer dans l'histoire de la scolastique, est donc celui-ci : éclaircir les obscurités de cette époque, en étudiant les transformations qui se sont succédé pendant sa durée dans la notion d'Etre ou de Substance, et en comparant ces transformations avec les nécessités logiques du dogme révélé.

Mais il est un autre procédé qui ne nous semble pas moins essentiel que le précédent, et sans l'emploi duquel celui-ci resterait infécond; ce procédé, que nous voudrions aussi acclimater dans l'étude de la scolastique, consiste à interpréter constamment les données ontologiques ou métaphysiques d'une époque par leurs applications générales au sein des diverses sciences. Un mot encore sur cette innovation que nous avons cru devoir apporter dans les méthodes d'investigation historique.

Il était fort naturel, puisqu'on considérait la philosophie comme une science toute spéciale, de suivre son histoire à travers les siècles, en n'analysant que les systèmes qu'elle présente et en les analysant en eux-mêmes. Mais du moment que l'on revient à une autre conception de cette grande science, à la conception par exemple que s'en faisaient saint Augustin, Descartes ou Leibnitz dans le monde moderne, Aristote dans le monde ancien; du moment qu'on la considère comme l'initiatrice, la directrice et le centre vivant des autres sciences, en un mot comme la théorie générale de la civilisation; il est logique de sonder les diverses doctrines, non-seulement en elles-mêmes, mais encore, mais surtout, dans le mouvement scientifique et civilisateur qu'elles ont déterminé. Et, en effet, quand on ne prend pas cette route si naturelle, quand on examine chaque système métaphysique uniquement dans les mots qu'il emploie, on trouve que de siècle à siècle, et même du monde ancien au monde moderne, la différence est assez mince. Les anciens mouvaient leur pensée dans les mêmes cadres généraux que nous, bien qu'ils eussent des procédés de mouvement, et dès lors des résultats tout différents. Comme nous, ils parlaient des *causes* des phénomènes, des êtres ou des substances qui se dérobent sous ces phénomènes, des lois qui président à leur génération; comme nous, ils cherchaient l'absolu, le nécessaire, l'éternel dont la grande notion les éclairait; comme nous, ils parlaient d'ordre moral, de liberté, de vertu, d'idéal, de Dieu. Aussi, quand on se laisse prendre aux étiquettes vagues, aux généralités abstraites, aux paroles métaphysiques, il est facile d'établir des rapprochements entre les systèmes philosophiques et moraux des époques les plus diverses; il y a là, il faut le dire, une tentation de voir ou de mettre partout des analogies factices à laquelle on n'a pas suffisamment résisté. Les époques philosophiques ne se différencient donc qu'à la condition qu'on ne s'en tienne pas à la pure et simple observation des formules métaphysiques, à la condition qu'on les voie à l'œuvre, c'est-à-dire dans la science. Sous ce rapport on aurait presque le droit de comparer la philosophie, et pour spécialiser davantage, l'ontologie d'une période donnée à une force qui ne se révèle que par les mouvements dont elle est la cause, et ces mouvements ici sont ceux mêmes de la pensée humaine, de la science, de la civilisation. Je ne crains donc pas de dire que toute philosophie considérée dans son isolement reste inconnue, ou, si l'on veut, indéterminée. Dès lors nous avons dû tenter d'éclaircir celle du moyen âge par l'analyse de ses théories scientifiques. Nous sera-t-il permis de dire que nous croyons être arrivé par cette méthode à quelques résultats ou du moins à quelques commencements de résultats? D'une part nous croyons que la science du moyen âge nous a laissé voir à la lumière de la métaphysique quelques-uns de ses secrets, et que nous en avons saisi, au

moins dans leur généralité, les méthodes, les théories intimes, les lois souveraines; d'autre part nous pensons que ce qui constitue le caractère propre de la métaphysique ou de l'ontologie des anciens et des scolastiques apparaîtra dans ce *Dictionnaire* et que l'on comprendra par quelles étapes successives cette métaphysique a marché de son point de départ, tel que nous le trouvons dans Lanfranc, à son point d'arrivée, tel que nous le trouvons dans Cusa, le maître de Copernic. Le vrai sens de la doctrine des *formes substantielles*, la portée, l'ensemble de ses conséquences nous ont semblé saisissables et uniquement saisissables dans l'étude de l'astronomie et de la physique, soit des anciens, soit du moyen âge.

Ce qui nous a donné quelque confiance dans les résultats que nous avons ainsi obtenus, et que nous ne présentons du reste au public que comme des essais ou des ébauches, c'est que quelques savants à qui nous les avons communiqués manuscrits, les ont trouvés légitimes et satisfaisants, et ont essayé d'éclairer, à l'aide de notre méthode, quelques points obscurs de l'histoire des sciences. Nous citerons parmi eux et au premier rang M. le docteur Louis Cruveilhier, qui a bien voulu nous autoriser à insérer dans ce *Dictionnaire* de très-longs fragments de sa brochure intitulée *Métaphysique scientifique*.

Du reste, nous avouons en toute humilité que les résultats précis dont nous parlons sont en très-petit nombre; encore une fois, ce livre est un ensemble d'enquêtes, non un ensemble de conclusions; seulement, ce que nos enquêtes ont de particulier et, croyons-nous, de nouveau, c'est la méthode qui y a présidé et qui peut se résumer en deux points essentiels : 1° Examen des modifications successives de l'idée de substance et de leurs rapports avec les nécessités logiques du dogme. 2° Etude successive des divers mouvements qui se sont produits dans l'astronomie, la physique, l'alchimie et les sciences naturelles, et de leurs rapports avec l'histoire de l'idée de substance.

Mais il importe, avant de passer outre, de bien préciser ces deux points et de soumettre chacun d'eux à une sévère analyse. Nous commencerons par le second qui offre le moins de difficultés, et sur lequel on peut, je pense, le moins élever de doutes sérieux.

CHAPITRE II.

Des rapports de la science et de la métaphysique au moyen âge et dans les temps modernes.

I. C'est un des faits les plus frappants de l'histoire que cette transformation radicale des sciences physiques, qui commence au XV° siècle, éclate et s'agite au XVI°, s'organise au XVII° sous la main puissante de Descartes, se résume au XVIII° par la théorie de l'attraction universelle et par la création de la chimie et des classifications naturelles, donne enfin au XIX° les grandes découvertes industrielles, et tous les jours encore nous étonne par de nouveaux prodiges d'inventions utiles ou de hardies généralisations.

Il n'y a pas d'homme intelligent qui ne commente ce fait admirable et ne fasse sortir de ce commentaire une justification de la méthode qu'il adopte, ainsi qu'une théorie plus ou moins complète sur le passé et sur l'avenir intellectuel de l'humanité.

La plupart des livres scientifiques contiennent même à cet égard une explication qui a été reçue généralement par les philosophes, notamment par ceux qui s'inspirent de Reid et de Jouffroy.

Nous nous proposons d'examiner ici quelle est cette explication et quelle est sa valeur. Nous déduisons de cet examen, 1° la part légitime qui revient à la métaphysique dans les sciences physiques, et la nature des rapports généraux que les sciences soutiennent avec la philosophie; 2° le caractère vrai et essentiel de l'induction moderne, qui nous semble fort peu compris, parce qu'on ignore généralement ce qui le distingue des méthodes pratiquées au moyen âge. Peut-être aussi résultera-t-il de ces grandes considérations une vue générale sur l'étude qui permettrait, suivant nous, de combler une des lacunes les plus regrettables des sciences physiques, lacune qui a parfois été signalée par les physiologistes les plus éminents.

II. La théorie qui généralement est soutenue sur les causes de la grande révolution scientifique du XV° siècle est assez connue. Nous ne ferons que la résumer et indiquer les graves conséquences qu'on devait en déduire.

Le moyen âge, dit-on, ou bien se perdait dans les rêveries d'un mysticisme ardent et éthéré qui dédaignait la terre, ou bien s'égarait dans les élans d'une métaphysique aveugle qui ne la considérait qu'au point de vue d'abstractions chimériques. Egalement en proie et à la prédominance exclusive du sentiment religieux et à l'invasion universelle de l'esprit philosophique, il négligeait les faits et l'observation, parce qu'il méprisait la nature et les sens.

Le XV° et le XVI° siècle, ajoute-t-on, en un mot la Renaissance, furent une réaction contre les excès de mysticisme et de philosophisme. La nature, l'observation, les sens, les faits devinrent enfin quelque chose. On voulut voir, on regarda, on vit. Le monde que l'on avait dédaigné ou que l'on n'avait pas encore interrogé déroula ses merveilles immenses, inconnues, et dès lors les grandes découvertes apparurent dans la science.

La science s'est donc constituée le jour même où elle en a appelé de l'idée au fait, où elle a abandonné le ciel et les abstractions pour la réalité terrestre et palpable. Elle est devenue féconde en se séparant de la philosophie, et surtout de la métaphysique.

Voilà la théorie vulgaire; que faudrait-il conclure, si elle était vraie?

Il faudrait conclure que la perfection de la physique est, comme on l'a dit, de se garder de la métaphysique, et qu'en général l'esprit humain doit rigoureusement se cir-

conscrire dans le domaine des faits. Tout ce qui les dépasse est chimère. Constater ce qu'il y a de constant dans leur succession ou leurs lois, voilà le seul travail fécond pour la pensée (1).

Il est vrai que cet anathème contre la métaphysique ne frappe pas la psychologie elle-même, ou du moins toute la psychologie. M. Jouffroy a très-bien prouvé que les faits internes, eux aussi, sont des faits et des faits appréciables. Mais l'empirisme, pour embrasser dans son sein les phénomènes psychologiques en même temps que les phénomènes physiques, n'en reste pas moins l'empirisme.

On dira peut-être que les faits bien et dûment classés nous font connaître l'être lui-même. Les scolastiques et les anciens avaient cet espoir. Il ne serait pas permis aux modernes de l'avoir. Les physiciens reconnaissent eux-mêmes qu'ils ne peuvent rien dire de la nature intime ou de la substance des êtres dont ils déterminent les lois; et quant à l'invention appliquée aux faits psychologiques, elle ne peut leur faire produire des résultats qu'ils ne contiennent pas en eux-mêmes, c'est-à-dire des théories métaphysiques.

Donc une fois qu'on s'est enfermé dans les faits, c'est pour n'en pas sortir, et l'issue que rêvent certains philosophes est chimérique. Si la science humaine s'est constituée en s'éloignant de la métaphysique, il faut bannir ce mauvais génie qui a si longtemps empêché une œuvre si utile.

A ce point de vue il sera vrai de dire que l'humanité passe par deux phases, 1° la phase religieuse et philosophique (mysticisme et métaphysique), 2° la phase scientifique ou positive; et que les tendances de cette dernière sont incompatibles avec les tendances de la première. L'avenir de l'humanité serait alors évidemment dans la domination absolue de l'élément scientifique à l'exclusion de l'élément philosophique et de l'élément religieux.

Telles sont les conclusions souverainement importantes qui sont logiquement contenues dans la théorie vulgaire sur les causes de la révolution scientifique du XV° siècle. Il vaut la peine d'étudier la valeur et du principe et des conséquences.

III. Soit qu'on l'interroge dans ses théories ou dans ses habitudes scientifiques, on s'aperçoit que le moyen âge fut beaucoup moins perdu qu'on ne le dit dans les ardeurs du mysticisme et dans l'idolâtrie de la métaphysique.

1. On y trouve sans doute (à quelle époque n'en trouve-t-on pas!) quelques mystiques comme Hugues et Richard de Saint-Victor qui dédaignent la science, et des logiciens qui transforment leur logique en science universelle, comme Raymond Lulle; mais les écoles de Saint-Victor et de Lulle, avec son *Ars magna*, sont des exceptions. La philosophie reçue, officielle, celle notamment des thomistes et des scotistes, c'est-à-dire des Dominicains et des Franciscains, faisait aux sens la plus large part; ne disait-elle pas: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu?* Et quoi de plus? Sans doute on ne prenait pas alors ce principe dans l'acception étroite que lui donna plus tard Condillac. On admettait la distinction radicale de la sensation et de l'idée, et on ne regardait point celle-ci comme la transformation de celle-là. Mais on n'en voulait pas moins que la donnée sensible, l'espèce impresse (2) contînt, 1° l'image des éléments accidentels, individuels, matériels, disait-on alors de la chose perçue; 2° l'image de son essence, ou, comme on disait encore, de sa forme substantielle. L'activité de l'esprit n'avait plus qu'à dégager le second élément du premier, et ainsi son travail était complétement déterminé par la nature des impressions qu'il recevait du dehors. Est-ce là du mysticisme? Est-ce du dédain systématique pour les objets sensibles?

Du reste, le corps tenait une si grande place dans les systèmes du moyen âge, que suivant les thomistes c'est lui qui individualise l'âme et distingue ses actes divers; et lorsque celle-ci en est séparée, ils prétendaient qu'elle ne peut plus rien concevoir avec netteté, à moins qu'elle ne soit éclairée de Dieu par une illumination surnaturelle.

2. Quelle était maintenant la pratique scientifique du moyen âge? Fidèle au principe que nous venons d'indiquer, il attachait à l'observation la plus haute importance, et par la bouche de toutes ses grandes écoles, il l'a déclarée le point de départ de toute

(1) C'est notamment l'opinion du savant traducteur d'Hippocrate, M. Littré, et cette opinion, que seul il a très-nettement formulée, ainsi que M. Auguste Comte, est répandue sous une forme ou sous une autre dans une multitude d'esprits. Elle est un des plus grands obstacles à l'extension nécessaire de la philosophie, à la renaissance de la métaphysique. Avant MM. Comte et Littré, on disait, toujours dans la même série d'idées, mais avec moins de rigueur, que le moyen âge n'avait vu que l'âme, comme l'antiquité ne vit que le corps, et que l'esprit moderne devait se constituer par la pondération de ces deux éléments.

Du reste la thèse du moyen âge, considérée comme essentiellement métaphysique et mystique, et de l'esprit moderne considéré comme essentiellement positif, et, comme on dit, ami du naturalisme, est si universellement répandue, que les partisans du moyen âge ont cru devoir attaquer l'observation et l'expérience que le moyen âge préconisait, et qu'en même temps d'autres esprits se jetaient dans l'admiration préconçue du moyen âge et dans l'horreur des temps modernes, uniquement parce qu'ils croyaient trouver dans le premier l'élan, l'idée pure, le sentiment, les aspirations ardentes d'un spiritualisme ailé, et dans le second un matérialisme tantôt hypocrite, tantôt impudent.

(2) L'espèce impresse est l'image que les choses nous envoient d'elles-mêmes et qui déterminent le mouvement de l'esprit, lequel, excité par elle, l'épure, l'intellectualise, et en fait, pour ainsi dire, une idée. La théorie de l'espèce impresse a été combattue par Malebranche (*Recherche de la vérité*, l. III), et à un autre point de vue par Reid.

science (1): *Sensus sunt primi cognitionis nostræ duces*. Et non-seulement il a enseigné l'observation, mais il l'a pratiquée autant qu'il le pouvait; il a même eu son observateur illustre, Albert le Grand, qu'on a considéré dans deux ouvrages assez récents comme un autre Aristote (2). Qu'on le remarque bien, nous ne prétendons pas, avec M. de Blainville, qu'Albert le Grand ait inventé la méthode moderne; et on verra plus tard pourquoi sur ce point historique nous ne pouvons être d'accord avec cet illustre naturaliste qui nous paraît s'être trompé sur la nature de cette méthode; nous ne dirons pas même qu'Albert le Grand ait fait de grandes découvertes ou ait été sur la voie qui y mène. Nous soutenons seulement qu'il fit, et fit systématiquement un très-grand nombre d'expériences, et que sans aller chercher Roger Bacon, il ne fut pas le seul au moyen âge.

Les données des sens jouaient même alors un si grand rôle que les qualités sensibles étaient fréquemment érigées en principes et regardées comme les éléments constitutifs des êtres. C'est ainsi que le sec et l'humide, le froid et le chaud devinrent la terre, l'air, l'eau et le feu. Cette fameuse théorie des quatre éléments, qui fut durant tant de siècles la base de la physique et de la chimie, témoigne assez, ce semble, que nos pères avaient pour la sensation le plus profond, le plus naïf des respects.

François Bacon le sentait bien, et loin d'inviter ses contemporains à faire une plus large part à l'expérience et aux sens, il s'élevait avec énergie contre leur funeste influence. Il reprochait à cette science hâtive qu'il avait sous les yeux, de s'élever en un bond d'une seule donnée expérimentale à la plus haute généralité, comme si cette donnée unique avait je ne sais quelle autorité mystérieuse. Qu'on ne dise donc pas que les anciens et les scolastiques dépouillaient les sens de leur puissance légitime; au contraire, ils les revêtaient d'une valeur fantastique. Qui ne comprend pas cela est incapable de comprendre le *Novum organum*.

IV. De même que le moyen âge ne fut pas une époque de dédain pour la sensation et les faits, de même la renaissance ne fut pas une époque d'idolâtrie à leur égard. Au contraire, il est remarquable que tous les hommes qui ont travaillé à la transformation scientifique qui le glorifiera à jamais, aient été des spiritualistes décidés, parfois même excessifs et pleins de défiance à l'endroit de la sensation.

Où la grande théorie du mouvement de la terre est-elle pour la première fois soutenue? Dans le *De docta ignorantia* du cardinal de Cusa, qui pose en principe le scepticisme à l'égard des connaissances naturelles et sensibles. Copernic est en philosophie comme en astronomie le disciple du cardinal de Cusa.

Kepler est un néo-platonicien, et ce sont les spéculations les plus idéalistes, on pourrait dire les plus mystiques, sur les harmonies des nombres, qui le mettent sur la route où il a trouvé ses immortelles lois.

Galilée, dans ses *Dialogues* à la fois si savants, si spirituels et si philosophiques, est sans cesse aux prises avec l'empirisme et se plaint avec énergie des fausses lueurs de la perception sensible. Il invente l'expérimentation, non comme un hommage naïf à l'expérience, mais comme le moyen de se garantir de ses piéges. Le moyen âge interrogeait bonnement la nature et se contentait de ses premières réponses. Galilée veut qu'on la soumette à la torture pour lui arracher la vérité : il la traite en témoin menteur et parjure.

Descartes ne continue pas seulement cette réaction contre les sens : il est, pour ainsi dire cette réaction prenant conscience d'elle-même; il en voit toute la nécessité, toute la fécondité, tous les rapports avec le spiritualisme le plus énergique; c'est par là qu'il organise la science nouvelle et mérite d'être regardé comme le premier législateur de la pensée moderne.

Toute sa physique repose sur ce principe : que la matière n'étant que l'étendue mise en mouvement, les prétendues qualités sensibles ou secondes des corps ne sont que nos propres sensations transportées par notre imagination, « cette folle qui plaît à faire la folle, » du dedans au dehors. Constituée ainsi, pas une rature sur les phénomènes sensibles et les vertus qu'il fallait bien admettre pour en rendre compte, la physique intellectualisée, pour ainsi dire, devint une sorte de géométrie en action. Jamais les sens ne furent moins invoqués que dans cette grande école cartésienne, qui résuma au point de vue d'un mécanisme idéaliste tous les travaux d'un siècle et demi de découvertes splendides.

Au mécanisme idéaliste de Descartes succéda l'idéalisme dynamiste de Leibnitz. Le premier avait conservé l'étendue dans ses spéculations, en assurant toutefois que les sens sont incapables de la percevoir, et que l'idée que nous en avons est innée; le second raya l'étendue elle-même du nombre des réalités et il ne resta plus entre ses mains que le mouvement pur ou la force. Spiritualisme suprême, peut-être exagéré, mais qui rendit acceptable, au commencement du XIV[e] siècle, la théorie de l'attraction universelle (3), et possible à la fin, comme nous le

(1) C'est notamment l'opinion d'Albert le Grand, de saint Thomas, d'Ægidius Colonna, et plus tard de Suarez.

(2) De Blainville, *Hist. de l'organisation des sciences*. — Pourchat, *Albert le Grand et son siècle*.

(3) La théorie de l'attraction universelle fut vivement attaquée, lorsqu'elle parut, par les cartésiens. Elle leur semblait un retour vers les vertus occultes. Si l'idée de force n'avait été mise en lumière par Leibnitz, et distinguée de la puissance scolastique, on aurait peut-être tout simplement écarté par la question préalable, comme entachée d'esprit scolastique, la grande découverte de Newton.

verrons, l'idée féconde de la physiologie et de l'anatomie comparée, ces deux classifications naturelles.

Contre tant d'idéalisme, une certaine réaction était naturelle, sans être nécessaire. De là le sensualisme, mais sensualisme des plus curieux. Entre les mains de Condillac, il fut presque aussi idéaliste que Berkeley. Mais, même sous cette forme, il dura peu peu (1) et suscita, dès la seconde moitié du XVIII[e] siècle, la plus vive des réactions : réaction qui s'accomplit d'abord sous un mélange assez bizarre d'idées empruntées à Leibnitz et d'idées mystiques. Et, chose curieuse ! ce fut cette partie du XVIII[e] siècle qui fut la plus féconde en découvertes scientifiques.

Que conclure de là ? sinon que les XV[e], XVI[e], XVII[e], même à tout prendre, XVIII[e] siècles ne furent pas des siècles de réaction en faveur des faits, des sens, de l'observation, du corps en un mot, mais des siècles, au contraire, où les faits, dépossédés de leur qualité de témoins véridiques, furent regardés comme des signes obscurs à interpréter, les propriétés sensibles, comme des illusions de l'esprit; l'observation, comme insuffisante; le corps, comme invisible en lui-même et ne s'éclairant que des splendeurs qui s'échappent de l'âme?

V. On comprendra maintenant sans peine la vraie nature de l'induction moderne.

On définit ordinairement l'induction, la méthode qui s'élève du particulier au général. Si cette définition était exacte, l'induction aurait toujours été connue et toujours pratiquée. On pourrait dire avec J. de Maistre qu'Aristote l'a enseignée et nommée (ἐπαγωγή); on pourrait dire avec M. de Blainville que ce même philosophe la fait régner sur les sciences naturelles, qu'elle a conduit Galien à des résultats remarquables, et qu'Albert le Grand l'a mise en usage non sans quelque succès. On pourrait même ajouter qu'elle a régné partout et qu'elle a produit les plus déplorables erreurs, ne fût-ce que la théorie des éléments et des vertus occultes. *Cur opium facit dormire?* C'est l'induction, définie comme on le fait ordinairement, qui répond *quia est in eo virtus dormitiva.*

Ajoutons que Bacon connaissait bien le vague, l'infirmité de l'induction ainsi entendue, et les grands admirateurs du chancelier, qui la préconisent en lui donnant cette nature douteuse, ne se doutent pas qu'il l'a sévèrement condamnée dans son *Novum organum.* C'était elle qu'il avait en vue quand il voulait remplacer les ailes de l'esprit par des semelles de plomb.

Il distinguait donc avec le plus grand soin deux espèces d'induction, l'une qu'il appelle vulgaire, et contre laquelle il n'a pas assez d'anathèmes, l'autre qu'il regarde comme le salut de la science et qu'il appelle lettrée. Elles ont peut-être ce caractère commun et insignifiant qu'elles s'élèvent toutes deux du particulier au général, mais elles diffèrent intimement dans le mode de cette ascension intellectuelle.

L'induction vulgaire s'accomplit d'un bond, et tout au plus retarde-t-elle son élan par quelque vain travail de définition. Ceux qui l'emploient s'imaginent que la donnée sensible ou, comme ils disent, l'image impresse contient par représentation l'essence même de l'objet dont elle est l'image; et c'est en vertu de la haute valeur dont ils revêtent cette donnée, qu'elle suffit à leurs yeux, même quand elle est unique, à leur donner les principes les plus universels.

L'induction lettrée au contraire ne s'élève à son but que par un travail graduel : travail non de définition et de logique abstraite, mais de comparaison et de coordination entre de nombreux phénomènes. C'est que, d'après les créateurs de cette méthode, chaque phénomène n'est qu'un indice muet. Les données sensibles ne recèlent pas d'essence; il est inutile de les tourmenter, de les faire passer au creuset de l'abstraction pour en tirer ce qu'elles ne contiennent point. On ne peut connaître dans le monde physique que l'ordre qui préside à ses mouvements, l'harmonie visible des choses, la manière dont elles sont enchaînées, leurs successions universelles et constantes; et pour démêler le secret à travers tant d'évolutions variables et passagères, il est indispensable de sévèrement distinguer les successions qui tiennent tout simplement au milieu qu'occupe l'être étudié, ou à son individualité, et celles qui tiennent à sa nature. Cette nature étant invisible dans les corps, bien que le spectacle de l'âme nous témoigne qu'elle existe, on ne peut opérer cette distinction nécessaire que par voie d'élimination, c'est-à-dire en variant dans des expériences coordonnées et le milieu et les individus qui y sont soumis. Coordonnées, disons-nous, et c'est là le point essentiel. Dans son horreur légitime pour les observations qui demeurent solitaires, Bacon prétendait déterminer à l'avance tous les moyens qu'on avait de les arracher à cette sorte de célibat stérile pour les rapprocher, et suivant son expression, les conjuguer ou les composer. De là les fantastiques théories des trois tables, des observations bifurquées des vendanges de l'esprit humain. Sous ces bizarres expressions il y avait une idée fausse, mais un sentiment vrai de la révolution scientifique qui s'opérait sous ses yeux, et de la méthode qui couvait la science nouvelle.

(1) Il est facile de se tromper sur les époques même les plus rapprochées, et en apparence les mieux connues. On trouve le sensualisme en France avant 1750; on le retrouve dans les premières années de ce siècle exerçant une suprématie jalouse et exclusive. On en conclut qu'il a dominé dans l'intervalle. C'est une erreur. A partir de 1760, il fut attaqué de toutes parts, et avec succès; et il n'a dû qu'à des circonstances accidentelles l'éclat nouveau dont il a brillé quarante ans plus tard et qui a fort peu duré.

Les modernes ont remplacé les vendanges et les trois tables du chancelier par l'expérimentation. L'expérimentation, procédé anti-empirique s'il en fut jamais, est l'art de dégager par la combinaison artificielle d'agents déjà connus un rapport universel et constant que l'on a pressenti au milieu des rapports fortuits et particuliers. En d'autres termes, c'est la nature contrainte par la main de l'homme à opérer en son propre sein cette méthode.

Ce qui caractérise l'induction moderne, ce n'est point qu'elle intronise l'expérience, c'est au contraire qu'elle la détrône au profit de l'expérimentation.

Les considérations précédentes nous permettent d'apprécier à sa juste valeur la théorie courante de l'induction. On voit son vice fondamental; mais ce vice en entraîne d'autres. Quelques mots les mettront en lumière.

La théorie dont il s'agit a surtout été exposée par Th. Reid et par Royer-Collard qui la ramènent eux-mêmes aux deux propositions suivantes:

1° L'induction est le procédé qui s'élève du particulier au général.

2° Elle repose sur ce principe que ce qui est vrai dans un point de l'espace et du temps est vrai aussi dans tous les autres, et en d'autres termes, que la nature est soumise à des lois universelles et immuables.

A part l'erreur fondamentale qu'elle recèle, cette explication de l'induction semble au premier aspect claire et incontestable; au second, elle nous paraît singulièrement dangereuse, illogique, et équivoque.

Elle est dangereuse:

1° Parce quelle est un voile jeté sur l'histoire de la science, et que cette histoire, aujourd'hui si généralement ignorée, est peut-être une condition de ses progrès futurs (1).

2° Parce qu'elle représente l'induction comme une méthode difficile et incomplète dans la pratique, mais parfaitement simple et définitivement connue dans ses règles. Argument d'immobilité et de stérilité pour la science humaine (2).

Elle est illogique et équivoque:

Parce que les deux propositions qui la constituent appartiennent à deux systèmes d'idées différentes et même contradictoires.

La seconde est empruntée au système moderne; elle implique que la science a renoncé à la recherche stérile des essences pour se vouer à la détermination des lois naturelles: vue exacte (3).

La première est empruntée au système antique. Oui, chose bizarre! on nous donne pour grande formule de la méthode qui a détrôné la physique d'Aristote et d'Albert le Grand, la propre formule de cette physique telle qu'elle se trouve dans Albert le Grand et dans Aristote.

Du moins quand les anciens disaient: L'induction s'élève du particulier au général, ils attachaient un sens précis à toutes ces expressions.

Le particulier, c'était pour eux la donnée sensible ou l'espèce impresse. Car nous croyons que ce qu'il y a de plus invisible c'est l'individualité d'un être; mais les anciens et les scolastiques estiment que les sens saisissent l'individuel ou le particulier et ne saisissent que lui.

Seulement, si l'individuel seul est senti dans l'espèce impresse, il n'y est pas seul; intimement unis, l'individuel et le général, la matière et la forme y sont représentés l'une avec l'autre, l'une dans l'autre.

L'esprit dégage le général impliqué dans l'individuel, et c'est même ici sa fonction propre; car le général est seul intelligible, bien qu'il soit enveloppé dans l'individuel ou le sensible. L'intelligence ne pense donc que le général, ce qui revient à dire, au point de vue ancien, que toute pensée est une induction.

Voilà la théorie complète et très-logique qui se trouve impliquée dans la célèbre définition d'Aristote qu'on attribue à Bacon. Nous, nous avons rompu avec la théorie, et sans nous en douter, nous conservons sa formule; comment cette formule ne serait-elle pas très-équivoque?

Dans l'induction moderne, l'esprit part-il du particulier ou de l'individuel? Il part de phénomènes sensibles sans doute, mais en eux-mêmes ces phénomènes ne sont ni in-

(1) Elle a trompé les historiens d'Aristote, d'Albert, de Bacon, ceux des sciences particulières, ceux enfin de la pensée humaine. Il y a aujourd'hui une tendance marquée à voir l'induction à toutes les époques, parce qu'en effet toutes ont possédé l'induction mal définie que l'on confond avec la véritable, et c'est ainsi que le sentiment fécond et nécessaire de la grande révolution scientifique des XV[e] et XVI[e] siècles tend à s'affaiblir ou à se dénaturer.

(2) On verra plus loin que la méthode actuelle a subi depuis qu'elle existe diverses modifications qui ont été grandement utiles à la science, et qu'elle est appelée dans l'avenir, sous peine de stérilité, à des modifications nouvelles.

(3) On ne peut néanmoins admettre sans de nombreuses réserves cette proposition. D'abord il est illogique de confondre le but d'une science avec le principe fondamental comme elle le fait, et cette inexactitude a de la gravité en ce qu'elle peut empêcher d'utiles recherches.

En second lieu elle implique que, pour l'esprit humain, concevoir des lois, c'est concevoir que ce qui est vrai d'un point de l'espace et du temps est vrai de tous les autres. J'admets sans doute que la loi est conçue comme supérieure au principe spécifique ou à la nature particulière des êtres, et dès lors comme universelle (on dirait plus exactement peut-être comme générale). Mais la loi n'est-elle en elle-même que le général ou l'universel? N'est-elle, comme Reid le suppose, que la tendance du phénomène à se reproduire partout et toujours quand sa condition est donnée? Est-elle immuable, et dans quel sens l'est-elle? Voilà bien des questions que soulève sans le vouloir et sans les voir la proposition de Reid, et que nous abandonnons à la métaphysique transcendentale. On voit en tout cas qu'elle est moins incontestable qu'elle le paraît. Elle suppose au fond la théorie de Leibnitz sur la substance, et nous soupçonnons, sans en avoir la preuve sous les yeux, qu'elle est venue aux Ecossais par l'intermédiaire de Wolff.

dividuels ni généraux (la substance seule peut l'être); tout au plus le deviennent-ils après coup et par métaphore. Lorsque l'expérimentation a montré qu'ils viennent d'un principe individuel, qu'on leur applique aussi cette dénomination, on le peut sans doute, mais dans le cas contraire elle serait singulièrement déplacée.

S'il n'est pas exact de dire qu'on s'élève du particulier, il n'est pas exact de dire non plus qu'on s'élève au général. Quand sur la foi de l'induction j'admets l'attraction, l'électricité ou tel autre agent, je reconnais quelque chose d'individuel. Aux yeux des anciens tout agent était une forme substantielle et toute forme substantielle un principe général. Voilà pourquoi, même dans ce cas, leur définition était juste; nous, nous avons changé la métaphysique, et nous nous obstinons dans les vieilles définitions logiques auxquelles nous prêtons une jeunesse mensongère. De là nos contradictions.

Ce qui est vrai seulement, et ce qui trompe, c'est que dans les cas les plus nombreux, la proposition qui représente le jugement obtenu par induction est revêtue d'une forme universelle et celle où l'on part d'une forme particulière.

A ce point de vue, on pourrait dire que le plus souvent l'induction est le procédé qui s'élève du particulier au général, pourvu que l'on ajoutât, chose essentielle, qu'elle opère graduellement cette ascension.

Encore faudrait-il se hâter d'ajouter que dans les circonstances mêmes où cette définition est applicable, elle est purement grammaticale, et représente le caractère extérieur du langage qu'emploie la science moderne, non ses procédés réels et intimes.

En effet, les anciens croyaient par l'induction passer d'un monde à un autre, de la matière à la forme, du sensible à l'intelligible, des apparences à la substance. Leur procédé, comme disait Kant, est transcendantal.

L'induction moderne n'a en aucune façon ce caractère. Ici, point de départ et point d'arrivée sont du même ordre. Qu'est-ce que que le point de départ? L'affirmation, non d'un phénomène (le phénomène isolé est inintelligible dans le monde psychologique), mais d'un rapport entre des phénomènes. Qu'est-ce que le point d'arrivée? Encore l'affirmation d'un rapport entre des phénomènes. Seulement, en premier lieu, on ignore si le rapport perçu tient au milieu même où il a été perçu; en dernier lieu, on le sait. Au fond l'objet de l'esprit n'a pas changé. Donc, à rigoureusement parler, la science n'est pas une ascension du phénoménal au substantiel. Elle suppose ce dernier terme dans le monde physique, parce qu'elle l'a perçu dans le monde psychologique, et qu'elle ne peut penser sans le supposer ni parler sans l'exprimer; mais elle ne le voit pas plus après l'induction qu'avant (1).

Rien de plus facile à présent que d'apprécier la phrase consacrée: « l'induction est le procédé par lequel l'esprit s'élève du particulier au général. » Cette formule a le tort de ne pas indiquer la seule chose essentielle, le *quomodo* de cette ascension qu'elle suppose.

A part cela elle est vraie, pourvu qu'on sache bien qu'au fond l'esprit ne va pas du particulier au général, et ne peut pas s'élever parce qu'il reste toujours dans le même monde, dans le monde des phénomènes.

Elle est vraie comme la célèbre définition de l'Académie, corrigée par Cuvier.

VI. On comprend mal d'ordinaire la grande transformation scientifique du XVI[e] siècle, parce qu'on ne se rend pas compte de la science des anciens et des scolastiques. Cette science s'explique tout entière dans ses principes, dans son but, dans sa méthode, par la théorie métaphysique des formes substantielles. Quand les cartésiens l'attaquaient si vivement, ils savaient bien ce qu'ils faisaient.

§ I. — *Principes et théories fondamentales de la science dans l'antiquité et au moyen âge.*

Suivant la doctrine des formes substantielles, tout être que nous percevons est composé de deux éléments :

1° La matière, expression qu'il ne faut pas prendre ici dans son sens moderne : c'est l'être conçu en tant que contenant en lui la possibilité de tous les états par lesquels il peut passer, en d'autres termes, c'est le principe indéterminé et passif (2).

2° La forme ou forme substantielle, qui tire de la matière indéterminée et passive

(1) Il ne faudrait pas conclure de là que la science est une série d'équations ou une sorte d'analyse perpétuelle. Dans l'analyse, aucune notion étrangère aux données ne doit intervenir. Or ici, bien que le premier et le dernier termes soient dans le monde phénoménal, ce qui détermine l'induction ou le passage de l'un à l'autre, c'est la conception métaphysique de forces liées entre elles par des lois; ces forces et ces lois prises en elles-mêmes sont invisibles, mais il faut les supposer, là même où on ne les voit point, pour que l'induction soit possible. L'induction n'est donc ni une série d'équations qui n'emprunte rien qu'à ses données premières, ni une ascension intellectuelle : c'est la lumière psychologique descendant sur les phénomènes physiques pour en montrer le rapport.

(2) Nous sommes placés, nous modernes, à un point de vue si différent de celui des anciens, que nous comprenons difficilement leurs théories fondamentales. L'essence (*a*) est pour nous quelque chose d'immobile, que nous la regardions comme un type supérieur qui n'existe qu'en Dieu et suivant lequel il prédétermine les forces créées (système de Leibnitz), soit que nous la regardions comme un élément nouveau qui s'unit à la force dans la constitution de la substance (peut être le vrai système?), toujours nous apparaît-elle comme étrangère au mouvement et supérieure à tout accident, à toute

(*a*) Nous entendons par *essence* ce qui spécifie un être, ou ce qui le distingue de tous les êtres qui ne sont pas de même espèce que lui.

les divers phénomènes dont elle veut la possibilité, et complète ainsi la substance ou l'être. C'est le principe qui spécifie et actualise à la fois; en d'autres termes, c'est l'essence active.

D'où venait cette conception qui paraîtra sans doute étrange? Nous n'avons pas à nous occuper de ses origines. Il nous suffit de mettre en lumière ses conséquences scientifiques. Voici les principales :

Première conséquence de la doctrine des formes substantielles.

La forme étant le principe qui spécifie et actualise, l'essence des êtres et la cause seconde et déterminante de leur mouvement s'identifient en elle, c'est-à-dire que le mouvement est en eux la manifestation, la traduction de leur essence.

Au premier abord on ne verra guère dans cette proposition qu'une formule passablement abstraite et parfaitement indifférente. Elle a joué pourtant un rôle considérable dans les doctrines de la science. En effet :

Si le mouvement, au lieu de s'appliquer suivant des lois universelles, comme le croient les modernes, n'est dans les corps que la traduction de leur nature spéciale, ceux-ci ont donc un mouvement qui tient à leur essence, ou, comme on disait au moyen âge (1), un mouvement naturel. Sans doute le principe premier, la cause efficiente de ce mouvement n'est pas en eux, nous le verrons bientôt, mais ils ont en eux ce qui l'actualise, le détermine, le dirige. En d'autres termes, et pour rendre au mot matière son sens moderne, en nous servant de la formule consacrée, la matière n'est pas inerte. Dès lors, un corps mû par une forme unique n'a rien qui l'oblige à se mouvoir dans une direction rectiligne et à garder son mouvement, tant qu'une force étrangère ne vient pas le modifier ou l'arrêter (2). On voit par là que le principe fondamental de la mécanique, de l'astronomie et de la physique modernes était d'une impossibilité logique sous le règne des formes substantielles.

D'autre part, si chaque direction de mouvement indique une essence, il faut admettre deux sortes d'essences ou de natures, la nature élémentaire ou sublunaire, qui se meut naturellement suivant une direction rectiligne, et la nature sidérale ou céleste, qui se meut naturellement, suivant une direction curviligne. Or la distinction de ces deux natures, c'est par avance la négation de la doctrine de Copernic, et c'est déjà tout Ptolémée (3).

Deuxième conséquence de la doctrine des formes substantielles.

Dans les idées de l'antiquité et du moyen âge, une fois que la matière et la forme, soit substantielle, soit accidentelle, sont unies, le mouvement sort naturellement de cette union, et il est déterminé par la forme, qui est l'être dans la réalité intime, *ipsissima res*. Néanmoins, pour que cette union s'opère, il faut une cause étrangère à l'être lui-même, qui dès lors n'a qu'une activité secondaire et empruntée, une activité qui, pour nous servir des termes employés par les thomistes, a besoin d'une prémotion physique (c'est-à-dire réelle). En effet, il n'y a dans le monde sublunaire que des matières et des formes; or la forme n'agit pas, elle n'existe même pas et ne peut exister en dehors de la matière, et la matière est passive. Leur union est donc due à une cause étrangère. Chaque être du monde sublunaire étant ainsi une puissance qui n'enveloppe pas l'effort (4) vers les divers états où elle peut passer, une sorte d'activité sans ressort, il faut s'élever au-dessus de cette basse région pour avoir le principe du mouvement.

D'autre part, lorsque du même point de vue des formes substantielles on considère Dieu, on trouve qu'il est la forme pure, c'est-à-dire une actualité sans puissance, de cela seul qu'il est sans matière. Son action, si l'on peut appeler action le développement logique d'un être, est celle d'une essence pure, c'est-à-dire toute interne. Il se voit, car se voir, c'est posséder son être; il ne voit que lui, se suffisant à lui-même dans sa contemplation solitaire et n'en pouvant sortir. Sa pensée est la pensée de la

variation, à tout phénomène. Le mouvement des êtres qui nous entourent s'explique donc à nos yeux non par leur essence, mais par leurs forces et par les rapports ou les lois de ces forces. Les anciens vivent et pensent dans une tout autre doctrine. La force n'est pas pour eux l'être lui-même ou un élément de l'être, c'est un point de vue de l'essence; ou, en d'autres termes, c'est l'essence qui meut les êtres : l'essence est active.

(1) De là cette fameuse théorie du mouvement naturel et du mouvement violent, qui a été une des grandes erreurs de la science, et que Galilée a si énergiquement combattue dans ses *Dialogues*. La théorie du pendule a été un des résultats pratiques de cette lutte. On notera, comme fait curieux et significatif, que le cardinal de Cusa avait commencé à nier le mouvement naturel.

(2) Ce principe est aujourd'hui admis dans la science à titre d'axiome; et, chose singulière, pendant de longs siècles, il a été non-seulement inconnu, mais méconnu et nié. D'Alembert a vainement cherché à s'expliquer son origine. Il n'en a pas d'autre que la théorie de l'inertie de la matière. Voilà pourquoi dès que cette théorie a été admise, il a régné; tant qu'elle fut implicitement niée, il devait paraître absurde.

(3) Le système de Ptolémée est en partie fondé sur ce principe, que la terre n'a rien de commun avec les corps célestes. Or la discussion de ce principe fut des plus vives aux XVI[e] et XVII[e] siècles. Le livre *De la pluralité des mondes* est encore un des résultats de cette polémique.

(4) Leibnitz sentait très bien le caractère imparfait d'activité des agents sublunaires tels que la scolastique et l'antiquité le conçoivent, et il a grand soin de distinguer de ces causes impuissantes, sa force qui, dit-il, enveloppe l'effort ou le *nisus*. On a jusqu'ici peu compris cette partie de son système, parce qu'elle est une sorte d'antithèse aux doctrines métaphysiques du moyen âge, généralement peu connues.

pensée : νόησίς ἐστι νόησις νοήσεως. Il ne voit donc pas le monde comme possible avant qu'il existe, il ne le voit pas comme réel après qu'il existe. Surtout il ne peut ni le créer, ni le mouvoir, ni le gouverner. Tel est le Dieu d'Aristote et de la théorie antique de la matière et de la forme. Il est, mais il s'enferme éternellement en sa substance, parce qu'elle n'est qu'essence; ce n'est point un Dieu providentiel. On pourrait le définir le repos absolu (1).

Ainsi les puissances premières du mouvement, d'une part, et de l'autre la force providentielle ne sont contenues suivant la métaphysique ancienne, ni dans le monde sublunaire, ni en Dieu. Cependant elles existent, elles sont même ce qu'il y a dans les choses de plus merveilleux, de plus digne de la pensée humaine. De là, nécessité d'un intermédiaire entre le monde et Dieu, intermédiaire où se réunissent à la fois la providence de l'un et la puissance active de l'autre; disons mieux, où se réunissent les activités confondues de tous les deux. On comprend maintenant le rôle immense que cet intermédiaire entre la nature divine immobile et les choses terrestres, non moins immobiles en elles-mêmes, doit jouer dans toutes les conceptions antiques. Nous le trouvons partout, sous une forme ou sous une autre; qu'on oublie un instant sa présence dans les systèmes les plus divers de la Grèce, et peut-être de l'Orient, l'antiquité religieuse, philosophique, scientifique devient un livre fermé. C'est cet intermédiaire que Platon, dans ses théories, un peu flottantes encore, parce que ce n'est pas lui qui a organisé la métaphysique ancienne, appelle la région des idées. Sous Aristote, il est le premier ciel, ou moteur mobile, et peut-être les divinités qui l'habitent, et dont il semble parler dans quelques passages obscurs de sa métaphysique. Les néo-platoniciens réalisent les idées platoniciennes et les formes supérieures d'Aristote en démons, et peuplent les astres de leurs innombrables et invisibles légions. Puis ils s'agenouillent devant cet Olympe philosophique qu'ils identifient avec l'Olympe des croyances populaires. L'adoration humaine n'aurait pas de prise sur l'absolu solitaire, sur le Dieu inconnu qui n'agit point sur ce monde et n'entend pas ses prières. Elle s'arrête donc à l'intermédiaire, quel qu'il soit, qui la meut et la dirige. Le polythéisme est fils du dualisme.

On doit comprendre maintenant ce que fut le ciel dans la conception antique, une sorte de moyenne proportionnelle entre l'Etre absolu et les êtres contingents. Il réunit les attributs actifs des choses terrestres et les attributs providentiels de la nature divine. Au dernier titre, il est éternel, incorruptible, dispensateur de la génération et de la vie; au premier titre, il est le foyer de tout mouvement et de toutes les puissances actives qui émanent de lui pour animer et diversifier les êtres de ce bas monde.

Donc c'est le ciel, ce moteur mobile, qui circule, avec ses légions d'astres ingénérables et éternellement jeunes, autour de la terre immobile dans son imperfection souveraine, comme Dieu est immobile dans sa souveraine perfection. De là tout le système de Ptolémée, dont les principes métaphysiques se trouvent déjà parfaitement et lumineusement exposés dans le Περὶ τοῦ οὐρανοῦ d'Aristote.

C'est donc encore le ciel qui, ainsi que nous le savons, unit les formes diverses à la matière et, par conséquent, est la source de toute génération. L'embryogénie n'avait pas besoin alors de longues recherches; un mot la contenait, et en donne la clef : *Sol et homo generant hominem.* Encore l'homme n'était-il regardé que comme une cause auxiliaire dont on pouvait se passer à la rigueur. La thèse de la génération spontanée n'était qu'une application particulière de la grande doctrine alors acceptée sur la naissance des êtres.

C'est le ciel, souverainement moteur et souverainement providentiel, qui est la région de toutes les vertus, de toutes les puissances occultes qu'il distribue aux minéraux, aux végétaux, aux animaux. La magie ne fut qu'une application de ce principe; il créait en même temps la superstition religieuse et cette autre superstition scientifique, qui devait lui survivre, d'appliquer au mot de puissance ou de vertu je ne sais quelle valeur mystérieuse, et de résoudre, en l'appliquant au hasard, toutes les questions.

C'est le ciel qui produisait toute autorité et gouvernait tout dans le monde : de là l'astrologie. Enfin il pouvait faire passer une même matière par toutes les formes et, par conséquent, métamorphoser les uns dans les autres, par ses secrètes influences, les éléments et les métaux : de là l'alchimie. L'alchimie, à certains égards, c'est l'idée de la génération spontanée appliquée au règne minéral (2).

Les plus grandes théories des anciens sont donc une suite logique de leur théorie du premier ciel, laquelle n'est qu'une conséquence cosmologique de leur théorie métaphysique de la matière et de la forme.

(1) Sans doute le Dieu d'Aristote meut d'une certaine manière le monde tout entier; mais il ne le meut que comme étant la fin suprême et la souveraine perfection. Le monde ne reçoit de lui aucune impulsion, mais il le voit, et dès lors aspire à lui. C'est en ce sens qu'Aristote appelle Dieu un moteur immobile

(2) Les alchimistes ne s'appliquaient pas seulement à faire de l'or. Leur art était l'art de la transformation des métaux en général. Seulement l'or leur semblait le métal par excellence, c'était le soleil qui l'engendrait. Les autres métaux, nés des influences d'astres moins brillants, étaient l'or lui-même à l'état imparfait. On remarquera que conformément aux idées générales sur le ciel, on donnait aux divers métaux le nom des planètes qu'on pensait leur correspondre : tous avaient leur astre générateur. Ainsi l'argent était fils de la lune. Ainsi des autres.

Le moyen âge, dans ses diverses théories, admit tout ce qui n'était pas expressément condamné par la foi religieuse, et l'on eut pendant des siècles le spectacle curieux d'une science intimement dualiste restée debout au sein d'une religion essentiellement anti-dualiste (1).

Troisième conséquence de la doctrine des formes substantielles.

Dans le composé humain, et en général dans les êtres animés, l'âme joue le rôle de forme substantielle, et le corps le rôle de matière.

De là une physiologie et une psychologie essentiellement distinctes de la physiologie et de la psychologie modernes.

1° Puisque l'âme est la forme de tout corps vivant, ou, en d'autres termes, le principe qui lui donne tout ce qui le caractérise, le détermine, l'anime, le fait, en un mot, corps vivant, les fonctions physiologiques s'expliquent tout simplement par la présence de l'âme dans le corps, ce qui dispense de toute physiologie. Seulement, le corps n'étant constitué par l'âme que dans son état de corps vivant, il a en lui, comme composé pour ainsi dire inorganique, que l'âme viendra ensuite animer, les quatre éléments de la nature, qu'il possède sous forme d'humeurs; et c'est la prédominance d'une de ces quatre humeurs (bile, pituite, sang, atrabile) qui produit les quatre tempéraments, et c'est leur pondération harmonieuse qui constitue la santé. De là le principe fondamental de la médecine grecque. Inutile d'ajouter que le corps vivant est soumis, comme tous les autres, aux vertus et puissances occultes qui s'attachent à certaines de ses parties pour les spécifier, ainsi qu'aux influences du monde céleste, favorables ou nuisibles.

2° Puisque le corps joue dans le composé humain le rôle de matière, et que la matière est le principe qui individualise la forme et s'unit avec elle d'une manière indissoluble pour lui permettre l'action, il s'ensuit qu'au fond le corps et l'âme sont moins deux substances que deux éléments substantiels d'une substance identique. La pensée unanime de l'antiquité est visiblement que tout ce qui est en dehors du Dieu inconnu, de la forme des formes, est corporel. Nous avons déjà vu que l'école thomiste, quel que fût son spiritualisme obligé, regardait l'âme séparée du corps comme placée dans un état contre nature et cessant dès lors d'avoir la plénitude de son intelligence. A plus forte raison, de ce côté-ci de la tombe ne pense-t-elle jamais sans le secours d'images sensibles : *Non cogitat homo sine conversione ad phantasmata*. Impuissante à se saisir elle-même, dans sa réalité pure, la donnée première dont elle part est une donnée sensible (2).

Primum intellectum est materiale compositum était l'axiome de toute l'école thomiste. On voit par là combien le moyen âge était loin du spiritualisme moderne qui admet comme point central de toute science la vue intime que l'âme a d'elle-même et de ses phénomènes, et qui oppose au *Primum intellectum compositum est materiale* la formule cartésienne : *Cogito , ergo sum*. D'après lui, nous voyons le corps avant de voir l'âme, qui ne nous apparaît jamais dans son individualité intime. Et voilà pourquoi, dans les grandes encyclopédies du moyen âge, le traité *De anima* est une partie de la physique et une partie presque subordonnée.

En général, aux yeux des scolastiques et des anciens, l'âme et le corps sont toujours regardés comme indissolublement unis. Peut-être les modernes ont-ils creusé trop avant l'abîme qui les sépare. En tous cas, on ne peut se dissimuler qu'avant Descartes on n'établit entre ces deux réalités un commerce intime à l'excès; leurs domaines réciproques étaient systématiquement confondus : d'une part, on expliquait la digestion par l'âme, de l'autre, on expliquait les idées par les phantasmata et les espèces impresses (3). En était-on à faire la théorie du corps, on renvoyait à l'âme; la théorie de l'âme, on renvoyait au corps. Singulier système, on en conviendra, qui arrêtait à la fois dans son essor, ou plutôt empêchait de se constituer sur leurs bases vraies, et les sciences physiologiques, et les sciences psychologiques ! Ce système qui nous étonne aujourd'hui, et qui pourtant a été enseigné, pratiqué durant de longs siècles par les plus sages génies, était l'application rigoureuse de la métaphysique qui dominait alors.

§ II. — *Du but et de l'objet de la science dans les antiquités du moyen âge.*

Quatrième conséquence de la doctrine des formes substantielles.

Toutes les formes substantielles sont intelligibles. Simple possibilité donnée de toute détermination positive, la matière ne peut être saisie par l'intelligence, et en dehors de la matière qu'y a-t-il dans les choses, sinon la forme?

C'est d'après cette vue que les anciens et le moyen âge assignèrent son but ou son objet propre à la science. Ce but, qui se confond avec le but même de l'intelligence humaine, c'est la recherche des formes substantielles ou des substances qui constituent le fonds intime, la réalité propre des êtres. Ces essences, non-seulement ils prétendaient les voir, mais ils ne pensaient pas qu'on pût voir autre chose. De là l'ardeur avec la-

(1) Les Pères de l'Eglise réagirent beaucoup plus vivement contre le dualisme, même scientifique, que les docteurs du moyen âge. Si cette tradition énergique de réaction n'avait pas été interrompue par diverses circonstances, on aurait eu beaucoup plus tôt la grande transformation scientifique du XV[e] siècle.

(2) Ce principe est celui qui détermina le sens scolastique du fameux axiome que Condillac a voulu remettre en vigueur sans le comprendre : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*

(3) Voilà pourquoi le moyen âge, par une contradiction très-singulière en apparence, mais au fond très-logique, est à la fois ultra-spiritualiste en physiologie et en psychologie ultra-matérialiste.

quelle ils poursuivirent une étude impossible; de là cet amour quand même de la définition, contre lequel Port-Royal réagit avec beaucoup de finesse et d'esprit; de là le caractère abstrait, général et ultra-logique du génie et de la science antique (l'esprit ergoteur de la scolastique se trouve souvent avant l'heure dans Aristote et même dans Platon); de là cette répugnance à admettre dans la science tout ce qui n'a pas une forme déterminée et circonscrite, l'horreur de tout ce qui ressemble, de près ou de loin, à l'indéfini (1); de là enfin tant d'entités chimériques qu'il fallait bien créer, puisque la science ne voulait parler que des formes ou des essences, et que nulle part l'esprit n'en peut voir, si ce n'est en lui-même, et seulement celle qui le spécifie (2).

§ III. — *De la méthode scientifique dans l'antiquité et au moyen âge.*

La méthode d'une science est, en partie du moins, déterminée par le but qu'elle se propose, ainsi que par ses données fondamentales; et, sous ce rapport, on ne peut se dissimuler qu'en plaçant la question de la méthode en tête de toutes les autres, les logiciens modernes ne se jettent dans un certain excès. La méthode est une route; comment la choisir indépendamment du terme où l'on veut arriver, et de la source d'où l'on part.

Une fois que l'essence était admise comme l'objet scientifique par excellence, la méthode nécessaire était de chercher à la démêler dans les objets où elle resplendit. Ceux qui la considéraient comme une pure idée, ainsi que les platoniciens, devaient consulter l'idéal éternel qui luit aux yeux de l'esprit comme dans les choses elles-mêmes; mais quand la métaphysique eût été définitivement constituée par Aristote, quand l'idée, en s'incarnant dans la chose sensible, fut devenue la forme même de cette chose, on la chercha naturellement dans la chose elle-même, et toute image qui représente un être ne pouvant le représenter qu'à condition de représenter sa forme ou son essence, la méthode ne put consister qu'à traiter et analyser chaque représentation sensible, chaque observation isolée, de façon à en extraire la notion d'une essence (3).

Du reste, on arrivait au même résultat par la théorie ancienne sur l'origine des idées, qui est elle-même, on doit le pressentir d'après ce qui précède, une application très-importante de la métaphysique péripatéticienne. Ceci nous amène à poser la cinquième conséquence des formes substantielles.

Cinquième conséquence de la doctrine des formes substantielles.

Entre l'intelligence humaine et son objet, des intermédiaires sont indispensables.

Arnauld, Reid et Royer-Collard ont déjà montré quel rôle cette proposition a joué dans l'histoire de la pensée humaine, seulement ils n'ont compris ni sa portée, ni son origine, ni son vrai caractère (4).

Dans les idées anciennes, il faut un intermédiaire entre l'intelligence et son objet, comme il en faut un entre Dieu et le monde, parce que cette intelligence, comme le monde lui-même, n'a qu'une activité empruntée et n'est point réellement une force. Considérée en soi, elle n'est que la possibilité indéterminée de savoir, puissance qu'on comparait déjà à une table rase, et qui, pour passer à l'acte, doit être déterminée et actualisée par quelque chose d'extérieur à elle. Or ce quelque chose n'est pas l'objet lui-même qui ne peut sortir de son être pour se manifester, c'est donc logiquement une réalité intermédiaire, difficile à définir et à classer, même à comprendre, mais dont l'existence était démontrée, aux yeux de la

(1) On peut voir dans l'*Histoire des mathématiques* de MONTUCLA, et dans l'*Histoire de l'astronomie* de BAILLY des renseignements fort curieux à cet égard, sur les origines du calcul infinitésimal et de l'algèbre.

(2) Longtemps la science moderne a conservé le sentiment très-vif qu'elle se distingue principalement de la science antique en ce qu'elle délaisse la recherche des essences à laquelle celle-ci se vouait. Cette tradition qui semblait perdue depuis cent ans (parce que depuis cette époque on ne veut voir que les bienheureux effets de l'expérience) a revécu dans les travaux scientifiques de MM. Buchez, Comte et Littré. Ces travaux nous dispensent donc de nous étendre longuement sur cette partie de nos sommaires. On lira surtout avec beaucoup de fruit l'*Introduction à l'étude des sciences médicales*, rédigée par M. Belfield-Lefebvre, d'après un cours de M. Buchez. Ce philosophe insiste principalement sur le caractère purement contemplatif et immobile de la science grecque, et il le fait remonter à certaines théories théogoniques de l'Inde. Sans contester en aucune façon les grands aperçus de M. Buchez, et tout en reconnaissant l'influence de l'Inde sur ce développement de l'esprit grec, influence que M. Buchez avait pressentie il y a 25 ans et qu'attestent les études actuelles de M. Barthélemy Saint-Hilaire, on peut croire que la plupart des caractères de la science hellénique s'expliquent par la grande théorie de la substance, sauf quelques particularités curieuses dans le détail desquelles nous n'entrons pas ici. Maintenant d'où venait la théorie métaphysique elle-même? Se reliait-elle, et comment se reliait-elle aux théogonies orientales? Nous n'avons pas besoin de résoudre ce problème; il suffit d'établir que c'est la métaphysique qui détermine non-seulement la méthode, mais le but et les théories fondamentales de la science.

(3) MM. Buchez, Comte et Littré ont très-bien vu qu'il y a un rapport entre le but que les anciens assignent à la science et la méthode qu'ils ont choisie. Mais ils ont peu discerné la nature de ce rapport: le premier, parce qu'il n'a voulu voir dans la doctrine grecque que le résultat logique des religions orientales, les deux autres, parce que leur système leur défend de rendre compte de la métaphysique.

(4) ARNAULD: *Des vraies et des fausses idées (polémique contre Malebranche.)* — Reid a consacré un demi-volume un peu systématique, mais très-intéressant, à l'examen historique et à la réfutation des espèces intermédiaires qu'il appelle idées-images. Les erreurs y abondent; c'est cependant la partie de ses essais où il s'est montré le plus ingénieux, et qu'on lira avec le plus de fruit.

vieille psychologie par le rôle de moteur nécessaire, et pour ainsi dire de premier ciel qu'elle joue vis-à-vis de l'intelligence humaine.

Cet intermédiaire indispensable entre le sujet pensant et l'objet pensé, c'est ce que la scolastique appelle espèce impresse (1). Nous avons déjà vu qu'elle contient par représentation les deux éléments matériel et formel, enveloppés l'un dans l'autre ; que l'élément matériel ou individuel (on sait que le principe d'individuation est emprunté de près ou de loin à la matière) reste en lui l'élément formel ou général qui est seul intelligible. Nous avons vu que l'intellect humain, déterminé à l'acte par l'espèce impresse, n'a donc qu'à dégager ce second élément, et qu'ainsi le passage du sensible à l'intelligible, du matériel au formel, de l'individuel au général, c'est-à-dire l'induction est le fond même de l'intelligence et la méthode première : il s'agit ici, bien entendu, non pas de l'induction lettrée, mais de l'induction vulgaire, celle qui prétend lire dans un fait solitaire l'essence même des choses.

Il est facile d'après ces considérations, qui doivent être devenues familières, mais qu'on ne saurait trop éclaircir , de déterminer les deux caractères distinctifs de la méthode antique, comparée à la méthode moderne.

1° Abus de l'induction qu'elle place partout et qu'elle identifie avec l'intelligence elle-même, elle isole les faits pour voir les généralités qu'ils recèlent (2).

2° Elle fait essentiellement usage des procédés dialectiques et notamment de la définition. Un objet n'est connu à ses yeux que lorsqu'il est défini.

C'est ce dernier caractère qui a dissimulé le premier aux yeux des historiens, et leur a fait regarder la méthode antique comme l'observation abdiquant entre les mains des idées pures de la métaphysique. Elle n'est au contraire que l'idolâtrie de l'expérience allant se perdre dans des abstractions physiques, c'est-à-dire dans des faits sensibles érigés en principes, elle réalise moins le général qu'elle ne généralise le réel.

Tout se lie admirablement dans la science antique, parce qu'elle a dit son dernier mot, et qu'elle s'est pour ainsi dire cristallisée. On en peut voir et mesurer l'ensemble, sauf dans quelques parties obscures où elle se rattache peut-être aux croyances ou philosophies de l'Orient. Cette méthode que nous venons de décrire, application directe de la psychologie que produit logiquement la métaphysique des formes substantielles, corrobore à son tour les grandes théories d'astronomie, de physique, de physiologie que nous avons vues sortir de cette même métaphysique. C'était elle qui légitimait, nous le savons déjà, la théorie des quatre éléments, et par suite celle des quatre humeurs. Elle légitimait pareillement le système du ciel d'Aristote et de Ptolémée ; car d'après la théorie des éléments, la terre et l'eau sont essentiellement pesantes, comme l'air et le feu essentiellement légers. La terre se trouve ainsi privée à priori de tout mouvement. Ajoutez que l'induction antique était le moyen de discerner, de créer les puissances, les facultés, les vertus occultes que Descartes devait chasser avec son fameux mot « Donnez-moi de l'étendue et du mouvement et je ferai le monde, » qui n'était pour lui qu'une application du *Cogito, ergo sum.* A vrai dire, chaque sensation ou chaque qualité seconde qui ne s'expliquait point par le chaud et le froid, le sec et l'humide, était l'indice d'une de ces invisibles puissances que le ciel attache aux êtres en les engendrant , ou qu'il leur envoie libéralement après leur naissance. Les sympathies et antipathies que l'on plaçait dans les objets divers, et notamment la fameuse horreur du vide n'avaient pas d'autre origine.

Ainsi la doctrine métaphysique des anciens aboutissait d'une part à une théorie du mouvement, de l'autre à une conception générale d'un intermédiaire nécessaire entre Dieu et le monde qui contenait un système cosmologique complet.

Elle conduisait à une théorie de l'essence considérée comme seule intelligible , qui déterminait le but de la science.

Par là même enfin, et aussi par le besoin qu'elle faisait naître d'un intermédiaire entre l'intelligence et l'intelligible, elle enfantait une grande méthode, abus de l'induction et de l'expérience, qui consacrait les résultats précédents et engendrait, par sa vertu propre, une multitude de détails scientifiques, qui restent à connaître une fois le système général du monde déterminé.

VII. On vient de voir comme toutes les parties de la science antique étaient fortement liées entre elles, ainsi qu'à une donnée de la métaphysique. Ce fut tout un édifice à renverser, et l'humanité resta deux cents ans à cette démolition. Le principe fondamental de la science antique étant tout métaphysique, le combat entre les novateurs et leurs ennemis, fut principalement porté sur le terrain de la métaphysique. Cusa, Copernic, Képler, Galilée, Descartes, Newton, Leibnitz avaient autant de soucis de la notion de substance que des cieux et de la terre, où leur

(1) Reid a peu compris cette genèse des espèces impresses. Il suppose qu'elles sont l'objet même de l'esprit, parce que spirituel en lui-même et pure activité, il ne peut saisir directement une chose corporelle. Les espèces impresses ne sont pas nécessaires, parce que l'ame est spirituelle, mais parce l'esprit est un sable rase; elles ne sont pas l'objet, mais le moteur de l'esprit.

(2) Voilà pourquoi les sciences naturelles comparées n'existèrent à aucun degré chez les anciens, bien qu'ils aient souvent observé avec beaucoup de succès les faits particuliers qu'elles embrassent. Leurs recherches eurent toujours un caractère spécial et fragmentaire ; les vastes et universelles classifications répugnaient à leur génie. L'antiquité a isolé Dieu de sa providence, le monde des causes efficientes et du mouvement, les notions de l'humanité, et ainsi a brisé l'unité de Dieu, de l'univers et de l'espèce humaine.

génie faisait tous les jours de nouvelles conquêtes. Encore à la fin du XVII[e] siècle, il n'y avait pas de bon physicien qui ne se crût obligé de rompre une lance contre la matière et la forme. Les poëtes, les gens du monde, le public même prenaient parti contre ces pauvres entités, comme contre des obstacles dont il était temps enfin de se débarrasser, à je ne sais quelle œuvre mystérieuse qui s'accomplissait. Mme de Sévigné les poursuivait dans ses lettres, et Molière les traînait devant les quolibets du parterre, en compagnie des théories médicales qui étaient nées sous leur influence. Tout le monde, dans cette lutte alors populaire, contre une théorie aujourd'hui à peine comprise, voulait être l'allié de Descartes.

Mais, dira-t-on, une fois qu'elle eût été balayée du sol, tout était fini. Il suffisait d'observer les faits. Ces grands métaphysiciens qui ont tout fait pour la science, n'étaient bons, par leur métaphysique, qu'à nous débarrasser de toute métaphysique (1).

C'est ce que nous allons examiner, en essayant de nous rendre compte des principes, du but et de la méthode des sciences modernes.

§ I. — *Des théories fondamentales de la science moderne et de leur origine.*

Il y a un spectacle plus caché, mais aussi plus merveilleux que celui des grandes découvertes qui se succèdent du XV[e] au XVIII[e] siècle, c'est celui du dégagement, de l'éclosion, pour ainsi dire, de l'idée de force qui se détache peu à peu de celle de forme substantielle, et prend une conscience de plus en plus claire d'elle-même.

Entre le développement de cette idée métaphysique et celui des découvertes scientifiques, dont la civilisation est si justement fière, y a-t-il un rapport?

Nous répondrons : oui, il y a un rapport; et un rapport de cause à effet. Nous allons le prouver, en établissant, l'histoire à la main, que la notion de force a passé dans son dégagement successif par trois grandes périodes, et qu'à ces trois périodes correspondent trois grandes phases dans le développement de la science moderne.

1[re] Phase dans le développement de l'idée de force. Création de l'astronomie moderne.

La notion de force apparaît d'abord comme un pressentiment; elle est à peine dégagée de celle d'essence. Cependant, une grande discussion métaphysique dont nous n'avons pas à nous occuper ici, fait présumer que le mouvement n'a pas son principe de direction dans l'essence ou dans la nature spécifique de l'être qui se meut (2).

Voilà un soupçon bien abstrait, sans doute, et pourtant c'est lui qui devait faire évanouir l'astronomie de Ptolémée : c'est lui qui devait créer celle de Cusa et de Copernic.

En effet, si le mouvement, au lieu de le spécifier dans chaque espèce de corps, s'applique suivant des lois universelles, toutes les parties de la matière le reçoivent de la même manière, et sans le différencier par leur essence propre : ce qu'on exprime en disant que la matière est indifférente au mouvement, ou que la matière est inerte (3).

De là cette première conséquence qu'il n'y a point de mouvement naturel à chaque espèce de corps : et cette conséquence était, on le comprend sans peine, d'après ce que nous avons dit de l'astronomie antique, la réfutation de Ptolémée.

De là cette seconde conséquence que tout corps mû par une force unique se meut suivant une direction rectiligne et conserve son mouvement, si aucune autre force ne vient le modifier ou l'arrêter; et c'est cette conséquence qui créa la théorie moderne du mouvement et rendit possible le système de Copernic, qui l'invoque comme son axiome fondamental.

De là, enfin, cette grande idée aujourd'hui si commune, mais inouïe au XVI[e] siècle, que toutes les parties de la matière sont en mouvement et qu'il n'y a point de repos absolu. Conséquents avec leurs doctrines métaphysiques, les anciens mettaient le principe du mouvement dans le milieu qui avoisine les corps (4), et le principe de direction du mouvement dans le corps lui-

(1) C'est la thèse soutenue non-seulement par la foule des savants, fort ignorants, en général, de l'histoire de la science, mais par MM. Comte et Littré qui l'ont même érigée en un grand système philosophique.

(2) Cette discussion est celle des thomistes et des scotistes qui dura trois siècles à travers des phases très-diverses. Scot avait commencé de prétendre que la matière et la forme ne constituent pas l'être tout entier. C'est par cette brèche bien étroite que la raison moderne a passé, en l'élargissant pour détruire d'abord la métaphysique pour la science de l'antiquité.

(3) Il serait plus exact de dire que la matière est indifférente à la direction du mouvement, et de ne pas dire du tout que la matière est inerte : formule qui à certains égards est fausse, et à laquelle on peut facilement donner une interprétation inexacte. Elle a été admise sur la foi de l'école cartésienne qui réduisait l'essence de la matière à l'étendue, et comme il arrive souvent, elle a survécu au système dont elle faisait partie.

(4) Ces considérations que nous pouvons à peine indiquer ont joué un rôle immense dans les débats du XVI[e] siècle. Galilée, Jordano Bruno, et avant eux le cardinal de Cusa les ont développées avec une admirable éloquence. — Au moyen âge et dans l'antiquité on appliquait jusque dans le détail la théorie des milieux considérés comme causes du mouvement. Ainsi, on prétendait que la pierre qui a été lancée et qui vole dans l'espace est mue par l'air qui l'environne. De même quand on considérait les diverses sphères célestes (on en admettait 7 ou même 9), l'inférieure était considéré comme recevant son mouvement de celle qui l'enveloppe immédiatement, de telle sorte que le véritable et unique moteur est le premier ciel. Tout mouvement en émane et va de dégradation en dégradation, sans cesse plus lent jusqu'à ce qu'on arrive à la région de l'eau qui se meut à peine, et enfin à la terre qui est tout à fait immobile. On voit par là que la théorie des éléments tient à l'astronomie, et voilà pourquoi elle fut dès l'origine suspecte aux premiers disciples de Copernic.

même. Eclairés par l'idée de forces, et de cela seul qu'ils admettent l'indifférence de la matière au mouvement, les modernes renversent nécessairement les termes. Dans leurs théories, c'est le milieu où les corps se meuvent qui détermine leurs mouvements, mais le foyer du mouvement, ou le point d'application de la force est en chacun d'eux. Le mouvement, au lieu d'aller de la circonférence au centre, va du centre à la circonférence; il rayonne de la dernière molécule de l'univers.

Le ciel n'est donc pas plus en repos que la terre, la terre pas plus que le ciel; le repos n'est qu'un moindre mouvement, ou plutôt le repos n'est qu'une abstraction.

La conséquence précédente rendait possible le système de Copernic, celle-ci, on le voit, le rend nécessaire.

On comprendra maintenant pourquoi l'astronomie moderne a été fondée au XVe siècle, pourquoi elle est contemporaine de tant de discussions sur la nature du mouvement et du repos, pourquoi enfin elle a suscité des résistances si orageuses, et demandé à ses créateurs autant d'héroïsme que de mathématiques; elle brisait, en apparaissant, tous les moules de la métaphysique comme de la science ancienne, et se rattachait à une philosophie nouvelle dont on sentait que ce n'était que le coup d'essai.

2e Phase dans le développement de l'idée de force. — Création de la physique moderne et d'une nouvelle conception générale du monde.

Si le mouvement est étranger à l'essence des corps, cette essence est donc en dehors de tout ce qui est variable et changeant. Elle ne peut être vue en conséquence que par la raison pure, qui ne doit point la chercher là où elle n'est point, c'est-à-dire dans les données mobiles des sens; l'idée que nous avons de cette essence est donc innée. Les qualités secondes des corps ne manifestent donc en rien leur nature (1) et comme d'autre part elle ne sont ni le mouvement lui-même, ni les lois du mouvement, elles ne sont rien et ne peuvent rien être sinon nos propres sensations qu'un caprice de l'imagination revêt d'un caractère objectif.

Voilà à quelle conclusion l'esprit humain arriva, quand il eut longtemps médité sur le mouvement, cette manifestation de la force qu'on avait si longtemps fait remonter à l'essence même des corps.

Parvenue à cette conclusion naturelle, la révolution scientifique, on le voit, abandonnait le terrain des sciences purement cosmologiques, elle touchait à la question de l'origine des idées, et dès lors, sentant son lien intime avec la philosophie, elle pouvait s'organiser, car elle avait pris conscience d'elle-même. Elle s'organisait, on le voit au nom d'une philosophie qui épurait la science de toutes les données des sens ou d'une doctrine qui faisait faire au spiritualisme le pas le plus décisif qu'il ait jamais tenté. Cette philosophie, ce fut le cartésianisme. Jamais une transformation scientifique ne s'organise sans devenir philosophique, et jamais elle ne devient philosophique sans se généraliser. Descartes essaya un système général du monde, et voulut le construire tout entier, terre et cieux, avec du mouvement pur et de la pure étendue, c'est-à-dire avec de la matière dépouillée de toute qualité sensible. De là la fameuse théorie de tourbillons. Prise en elle-même, cette théorie audacieuse a succombé, mais elle était un premier essai d'expliquer le ciel et la terre, la gravitation des astres et celle de la poussière qui tombe par les mêmes lois, les lois universelles du mouvement. Cette doctrine si discréditée aujourd'hui, était la préface de Newton (2).

D'ailleurs, ce qui resta du système cartésien sur le monde, ce fut sa donnée première, la conception d'un univers physique dépouillé de tout ce qui appartient au domaine du monde psychologique. Les qualités secondes, les vertus occultes, les sympathies et antipathies, tout ce qui s'était introduit dans les corps à la suite des formes substantielles était et demeure banni. Copernic et Galilée avaient déjà exclu le mouvement de l'essence de la matière; Descartes en excluait tout fors l'étendue.

La théorie des quatre éléments, c'est-à-dire des qualités sensibles érigées en principes fondamentaux de toute existence terrestre, disparut nécessairement, et dès lors devinrent possibles ces expériences sur la pesanteur de l'air qui furent dans la physique ce que l'hypothèse de Copernic avait été dans l'astronomie, ce que devait être la décomposition de l'eau dans la chimie, c'est-à-dire le point de départ de toutes les découvertes ultérieures.

Ainsi à la seconde phase l'idée de force encore cachée sous celle du mouvement, mais voyant déjà ses rapports avec un sévère spiritualisme, organisait les découvertes éparses de la première période, aboutissait à un système général du monde inorganique débarrassé enfin de ses vertus, de ses qualités sensibles, de ses éléments, et créait par ce dégagement, la physique moderne.

3e Phase du développement de l'idée de force et transformation des sciences naturelles.

Jusqu'ici l'idée de force s'est manifestée par deux grandes révolutions scientifiques; elle n'a pas encore pris conscience d'elle même. Nous allons enfin la voir paraître. Dans le cartésanisme, nous avons d'un côté l'étendue considérée comme l'essence des corps, de l'autre le mouvement dont la nature intime est loin d'être déterminée, et dont nous ne savons qu'une chose, c'est que ses lois sont

(1) *Voy.* DESCARTES, 2e *Méditations et pricipes.*

(2) Newton n'eut besoin que d'appliquer les lois découvertes par Galilée aux lois découvertes par Képler; et l'idée de cette application, c'est-à-dire d'expliquer la pesanteur terrestre et la gravitation céleste par le même principe est déjà dans Descartes. Mais Descartes à qui il fallait des conceptions encore plus générales que celles de Newton manque le but en le dépassant.

universelles. Leibnitz arrive, poursuit en la modifiant l'idée de Descartes, et déclare que l'étendue, comme les qualités sensibles elles-mêmes n'est ni l'essence ni le signe de l'essence des corps, mais un pur rapport, une apparence, presque une illusion. Qu'y a-t il donc dans le monde, si l'étendue qui avait banni les qualités secondes et les vertus occultes est bannie elle même? Qu'y a-t-il si ce n'est la cause même du mouvement, la force? L'univers n'est qu'une harmonie de forces ou de monades. Sans juger en elle-même cette théorie métaphysique, examinons ses applications scientifiques.

Descartes, en introduisant le mécanisme, avait banni de la physiologie comme de la physique les vertus et les humeurs, qui tant de siècles durant en avaient fait une si considérable et si malheureuse partie; mais en regardant l'étendue comme l'essence des corps, il donnait nécessairement à toutes les configurations une importance extrême, comme l'atteste son système des tourbillons. Le leibnitzianisme nie cette importance et sa valeur scientifique, en réduisant le monde tout entier à n'être qu'un concert préétabli de forces invisibles.

Sous l'influence de la monadologie, l'esprit humain concevait donc nécessairement que les mêmes organes peuvent affecter, dans la série animale, les formes les plus diverses, et qu'il faut discerner leur identité réelle, non à la configuration identique des parties visibles, mais à l'identité de la fonction.

De là l'importance souveraine de la physiologie qui devait sortir, par cette notion profonde des catacombes de l'anatomie.

De là tous les faits d'histoire naturelle recueillis jusqu'à cette époque sans ordre, ou sur le modèle des faits de l'ordre inorganique, ou bien classés artificiellement, pour le seul secours de la mémoire, se coordonnant au point de vue d'un certain nombre de fonctions qu'on étudia à travers toute la série des êtres vivants. De là l'anatomie, la physiologie comparées; de là les classifications naturelles; de là, en un mot, toute la science des êtres organisés telle que nous la voyons constituée sous nos yeux.

La découverte de Leibnitz permettait de considérer la vie, comme on avait, dans le cartésianisme, considéré le mouvement, à un point de vue universel, et de mettre dès lors la science de ses mystérieux phénomènes en rapport avec l'esprit moderne.

Les considérations précédentes s'appliquent évidemment à la botanique comme à la physiologie, et les découvertes, notamment de Gœthe et de Candolle, poursuivies avec tant de bonheur dans ces derniers temps, n'ont pas d'autre origine.

Ainsi : l'idée de force, dans sa première phase, révéla au génie de l'homme le mouvement et le ciel.

Dans sa seconde phase, elle lui donna une conception générale du monde inorganique.

Dans la troisième, elle lui dévoila les secrets de l'organisation et de la vie.

§ II. — *Du but et de l'objet de la science moderne.*

On peut dire d'une manière générale que le but ou l'objet de la science change toujours avec son point de départ, et comme son point de départ. Cette vérité s'applique en particulier à la science moderne. On a eu raison de soutenir que le but des spéculations scientifiques qui, pendant longtemps, avait été la recherche de l'essence des êtres, est devenu depuis trois siècles le simple enregistrement de leurs lois. Cependant il ne faudrait pas prendre cette expression à la lettre et s'imaginer que depuis trois siècles il n'a pas varié (1). Et ne sera pas dépassé. Un rapide aperçu historique va le démontrer par trois phases correspondant aux trois périodes qu'a traversées l'idée de force.

Première phase : Copernic. — Galilée. — Sans bannir les formes et les vertus, la science ne les étudie plus d'une manière exclusive, elle se préoccupe surtout du mouvement conçu comme soumis à des lois universelles et mathématiques. La notion de force, qui se manifeste dans celle du mouvement dégagé de la forme substantielle ou de l'essence des objets physiques, se révèle dans quelques autres applications particulières. Comme elle, le but de la science nouvelle est encore incertain et particulier.

Deuxième phase : Descartes. — Newton. — L'idée de force impliquée dans celle de mouvement expulse toutes les vertus et toutes les qualités scolastiques du monde matériel : elle ne fait grâce qu'à l'étendue. Le but de la science devient dès lors l'analyse mathématique de ce que contiennent les notions d'étendue et de mouvement dégagées de tout alliage d'idées obscures et indéterminées, sous l'action dès lors mathématique du mouvement. En d'autres termes, elle sera analytique (2). Seulement, dans quelques cas particuliers, l'analyse pourra présenter des difficultés qu'elle ne présente pas dans le domaine toujours général des pures mathématiques; entre diverses combinaisons possibles de l'étendue et du mouvement, on ignore souvent laquelle Dieu a choisie. Alors il est permis de consulter les faits, mais seulement à titre de vérification des théories conçues par la raison; et tant que les faits observés ne peuvent s'organiser autour d'une donnée première, d'une conception sur l'étendue qui les contient tous et que l'analyse peut y trouver, il n'y a pas de science.

Ainsi, la méthode cartésienne est double dans ses vues générales sur le monde, elle est purement analytique. C'est par l'analyse pure qu'elle construit la théorie des tour-

(1) C'est là l'erreur de MM. Comte et Littré. M. Buchez y a partiellement échappé par la grande théorie des forces sérielles dont nous parlerons plus tard.

(2) Voir dans la *Logique de Port-Royal*, le chapitre de l'*Analyse*.

billons; dans les vues particulières sur les diverses parties du monde elle ajoute à l'analyse l'observation comparée des faits. C'est ainsi qu'elle a créé la physique.

On pourrait donc définir cette méthode : l'analyse tempérée par l'expérience (1).

Troisième phase. — Leibnitz a laissé dans les intelligences une empreinte qui dure encore, et depuis la monadologie le monde est considéré comme un ensemble de forces invisibles, soumises à certaines lois et distribuées en certains groupes subordonnés à différents types (opinion de Cuvier), ou peut-être à un seul (opinion de Geoffroy Saint-Hilaire). Voilà depuis plus d'un siècle la notion partout admise, partout enseignée, même par ceux qui se piquent de n'être pas métaphysiciens. Nous n'examinerons pas ici sa valeur, ni les mystères qu'elle recèle encore; nous constatons seulement qu'elle engendre une méthode nécessairement différente de celle de Descartes, par la seule raison que Descartes place au-dessous de tous les phénomènes universellement considérés quelque chose de connu à la raison, l'étendue, et que Leibnitz y place, au contraire, sous chaque série de faits, un principe invisible, une force, une monade.

L'explication universelle du monde par un mécanisme qui embrasse ses grandes généralités, et aspire à embrasser un jour tous les détails, disparaît donc. Chaque force, attraction, électricité, calorique, lumière, deviendra l'objet d'une étude particulière, et elle ne nous sera connue dans sa loi ou ne paraîtra l'être que si cette loi, que l'on pose par une hypothèse préalable et que l'on vérifie ensuite par l'expérimentation, rend compte, par l'analyse d'elle-même, de tous les phénomènes. Souvent la science d'une force n'est pas assez avancée pour qu'une hypothèse détermine sa loi intégrale. On tâche du moins de sérier quelques-uns des groupes de faits qu'elle produit autour de quelques explications particulières qu'on cherche plus tard à rapprocher les unes des autres au moyen d'une hypothèse moins circonscrite. Enserrer une petite série de phénomènes dans un premier anneau, puis tâcher de le souder à une chaîne plus vaste et toujours plus vaste, comme si l'on aspirait à ressaisir la chaîne universelle de la création, voilà le procédé moderne. Il est inductif en un sens, car, comme tout procédé méthodique qui s'applique à la science des réalités, il tient compte des réalités elles-mêmes; mais il se distingue de l'induction ancienne ou vulgaire, 1° en ce qu'il ne prétend pas saisir le général et l'essentiel dans le particulier et le phénoménal, et que, par là même, restreignant d'une façon singulière la part de l'observation, il ne reconnaît la valeur scientifique d'aucun fait qui ne s'enchaîne pas à une série; 2° en ce qu'il marche graduellement de son point de départ à son point d'arrivée; 3° en ce qu'il donne une part considérable à l'hypothèse et à l'analyse.

Si l'on compare maintenant cette méthode à la méthode cartésienne, on voit qu'elle conserve ses deux éléments constitutifs, mais elle lui en ajoute un nouveau qui se subordonne les deux autres. Cet élément nouveau c'est l'hypothèse. Les faits ayant une source absolument invisible, la force, on ne peut les expliquer que par une sorte de divination plus ou moins heureuse. Ajoutons qu'en introduisant l'hypothèse, la méthode nouvelle augmente nécessairement la part si restreinte que Descartes laisse à l'expérience; l'hypothèse a besoin d'être vérifiée.

C'est Leibnitz qui a constitué la métaphysique de cette grande et complexe méthode; c'est Newton qui l'a pratiquée le premier dans son admirable découverte. Cette découverte n'a pas triomphé sans controverse. On lui reprochait de sortir des cadres de la notion pure de l'étendue, de ne pas rester dans les limites sévères de l'analyse, et enfin de reposer sur une hypothèse, ce que Newton lui-même avouait de bonne grâce. Ses partisants répondirent que cette hypothèse était d'accord avec les faits, et que c'était là son apologie; car, après tout, si la science est l'explication des faits, ceux-ci ont droit à

(1) *Note sur la 2e méditation de Descartes.* — Pour bien comprendre Descartes, il faut le considérer non comme le premier de sa race et un philosophe sans aïeux intellectuels, ainsi qu'on le fait d'ordinaire et qu'il le fait lui-même pour éviter le sort de Jordano Bruno, de Galilée, de Vanini, mais au contraire comme le génie organisateur qui fit triompher, en la généralisant et en la tempérant tout ensemble, la révolution scientifique des XVe et XVIe siècles. C'est dire assez que sa physique (qui autrement ne ressemble plus qu'à une admirable ébauche) doit être étudiée comme un ensemble de principes destinés à faire régner et à compléter un grand système de physique vaguement entrevu avant lui.

De là l'importance de la 2e méditation et de cette analyse convenue du morceau de cire, par laquelle il élimine successivement des corps toutes les propriétés sensibles ou secondes, et ne lui laisse que l'étendue. Et cette étendue ne nous est pas, suivant lui, connue par une perception sensible : la notion est innée comme celle de la pensée (ou de l'âme), ou de l'infini, ou de Dieu. Toutes les considérations sur le doute méthodique; le *Cogito, ergo sum*, la règle de l'évidence, ne sont que des préliminaires pour arriver à cette formule : l'étendue de la matière, c'est l'étude même de l'étendue.

Ces préliminaires (dont on a saisi la lettre plus que l'esprit, parce qu'on a voulu les isoler d'un grand ensemble de doctrines), ces préliminaires ont pour but de faire passer la grande formule que nous venons d'indiquer contre les vives attaques des scolastiques et de certains spiritualistes inintelligents, et de montrer qu'elle est la conséquence immédiate des principes généraux sur lesquels reposent toute la certitude humaine, et le spiritualisme lui-même.

D'Alembert, et de nos jours M. Bordas-Desmoulins (*Du cartésianisme*, ouvrage couronné par l'Institut), sont les écrivains qui ont le mieux compris Descartes. Mais leur appréciation, assez juste en ce qu'ils ont senti les rapports de la philosophie et de la physique, est généralement fausse en ce qu'ils n'ont pas compris le rapport de la philosophie cartésienne, soit avec la scolastique qu'elle détrône, soit avec la révolution scientifique des XVe, XVIe et XVIIe siècles, qu'elle réalise.

une certaine autorité qu'il ne faut pas trop méconnaître, fut-ce au profit de l'analyse. Chose curieuse! c'est cette discussion de détail qui a mis à la mode presque toutes les idées qui ont cours aujourd'hui sur la méthode. A force d'argumenter contre les cartésiens systématiques, on en vint à ne voir, à célébrer dans le procédé scientifique nouveau que ce qu'ils attaquaient avec une fureur maladroite, et l'expérience, qui n'y joue qu'un rôle secondaire, devint aux yeux de tous son essence même et le principe de toutes les découvertes. L'erreur dure encore (1).

Tout le résumé historique qui précède en est une réfutation plus que suffisante.

Dans l'antiquité et au moyen âge on ne reconnaît au fond que l'observation sensible, aux résultats de laquelle on donne une valeur absolue, générale, essentielle. Il est vrai que par là même on créait des réalités fictives, mais on ne prétendait pas faire d'hypothèses; loin de là, on pensait saisir, contempler, définir la réalité formelle en elle-même.

Copernic, Galilée, Descartes, suppriment presque l'observation, ou du moins la subordonnent à l'analyse.

Enfin Leibnitz et Newton, non contents de subordonner l'analyse à l'observation, les subordonnent toutes deux à l'hypothèse.

Les faits qui étaient regardés comme le point de départ de toute spéculation, et qu'on érigeait en principes par un petit tour de définition, sont relégués d'abord à la seconde place, puis à la troisième. Qui sait s'ils ne sont pas appelés à reculer encore?

VIII. Nous venons d'examiner la double pensée de la science moderne et de la science antique. On ne peut se dissimuler, après cette étude, que toutes les deux, et la première surtout, ne soient dominées par la philosophie, et qu'assigner comme cause unique et même principale aux grandes découvertes des derniers siècles l'intronisation d'une méthode plus expérimentale et moins métaphysique, c'est non-seulement une inexactitude, mais une contre-vérité périlleuse pour l'avenir de la science.

Ce qui a trompé à cet égard les meilleurs esprits, c'est qu'ils ont vu la science moderne plus riche de faits importants et nouveaux. Il s'agissait précisément de savoir pourquoi elle en a recueilli une si riche moisson, et de ne pas prendre le résultat visible pour la cause même du résultat. Les faits! les anciens en cherchaient, eux aussi, nous l'avons prouvé; ils en cherchaient avec une curiosité avide et quelquefois ingénieuse, mais ils en trouvaient peu, parce qu'ils n'étaient pas placés au point de vue d'où on les découvre. Ce point de vue a été acquis à la science moderne par certaines spéculations métaphysiques que nous avons indiquées déjà, et qui sont la cause première de ses fécondes investigations. C'est en s'attachant de plus en plus aux idées que les savants modernes ont étendu de plus en plus le domaine des faits. Stérile lorsqu'elle était à la première place, l'observation a été mise à la dernière, et c'est alors qu'elle est devenue féconde (2).

Une cause qui a encore trompé les historiens sur l'origine des progrès scientifiques qui glorifient les derniers siècles, c'est que les rapports de la métaphysique et de la physique, bien que plus étroits que jamais, ont changé de nature. La métaphysique ancienne a produit sans aucun doute d'admirables doctrines et dignes de l'étude éternelle du genre humain; mais enfin, prise en elle-même, elle n'est guère que la physique élevée à une certaine généralité, et, qu'on nous passe cette expression, la matière quintessencée par la logique. Voilà pourquoi, bien que la science antique adopte un point de départ tout expérimental, elle aboutit nécessairement, dès qu'elle formule des principes un peu généraux, à cette fausse métaphysique dont nous parlions tout à l'heure, la seule qu'elle reconnaisse. De là ces interminables dissertations sur la nature du lieu, du temps, du chaud et du froid, du sec et de l'humide, du plein et du vide, de l'action et de la passion qui remplissent les physiques d'Aristote, d'Albert le Grand et de leurs disciples. Le domaine de la science était confondu avec celui de la philosophie, non que celle-ci usurpât, mais, au contraire, parce qu'elle n'en avait point qui lui fût propre (3).

Au contraire, dans les doctrines modernes, la métaphysique est, pour ainsi dire, le vestibule de la science. Elle intervient à cet instant initial ou l'hypothèse est créée. Mais celle-ci, une fois saisie par l'intelligence, détermine à son tour et par sa lumière propre ce double travail d'analyse et d'expérimentation qui la vérifie. La science tient donc à la philosophie par toutes ses découvertes; mais par les démonstrations ultérieures qui leur créent une place définitive dans la pensée humaine, elle est complétement indépendante, et c'est pourquoi les esprits médiocres qui contestent les découvertes déjà faites sans en faire eux-mêmes, restant étrangers au travail de l'hypothèse, estiment que la métaphysique n'est pour la science qu'un auxiliaire inutile sinon un ennemi dangereux.

Les observations qui précèdent nous permettent de tirer une conclusion générale, et qui s'étend à l'avenir aussi bien qu'au passé.

(1) M. Buchez est, ce semble, le premier qui l'ait combattue, mais sans discerner pourtant la la vérité Néanmoins il a posé d'une main ferme la distinction lumineuse des méthodes d'insertion et des méthodes de vérification ou de démonstration. Et c'est là un immense service rendu à la philosophie et à la science.

(2) Sur l'infécondité de l'empirisme, *Voir* dans BACON les premières pages du *Nouvel organisme*.

(3) On voit par là l'erreur profonde de MM. Comte et Littré qui attribuaient aux empiétements de la philosophie sur la science, la stérilite profonde de celle ci jusqu'aux XV[e] et XVI[e] siècles.

Si la théorie vulgaire sur les origines de la science moderne était vraie, cette science aurait reçu, depuis Bacon, sa constitution définitive et invariable; sans doute elle serait appelée à s'enrichir de nouveaux faits et de lois nouvelles, mais ses principes généraux, sa méthode, son but auraient été fixés, fixés pour tout l'avenir de l'humanité par le chancelier philosophe. La continuer ou plutôt l'imiter aurait été la tâche du XVIIIe aussi bien que du XVIIe siècle, elle serait encore la nôtre. Nous avons déjà vu que cette doctrine historique et l'application qu'on en déduit sont complétement fausses. Envisagée non-seulement dans ses détails, mais dans sa nature intime, la science moderne a déjà subi trois grandes transformations, et il est facile de conclure qu'elle est appelée à en subir encore de nouvelles. Comme de plus, chacune des transformations accomplies a eu pour cause une transformation analogue dans la métaphysique, on ne peut espérer de progrès réel dans l'avenir pour les sciences physiques et naturelles sans un progrès correspondant et préalable dans les sciences philosophiques.

Cette conséquence importante est trop visible pour que nous ayons besoin de la développer. Nous voudrions seulement indiquer, pour finir, quelques-uns des côtés de la science actuelle qui nous semblent appeler quelques éclaircissements, ou peut-être une réforme.

Nous le savons, dans toutes ses parties, la science est dominée aujourd'hui par l'idée de force. On y trouve encore sans doute, les grandes notions de loi et de type, l'une qui est au fond de toutes les idées de physique, l'autre qui est au fond de toutes les théories d'histoire naturelle. Mais qu'est-ce que la loi à ses yeux? C'est le mode de développement de la force. Et qu'est-ce que le type? C'est encore la force considérée dans sa nature primitive ou dans l'idéal qu'elle semble appelée à reproduire.

Dès lors une grande question se présente : cette idée de force qui joue un si grand rôle est-elle suffisamment déterminée? Est-elle la seule qui doive diriger la science?

Il semble difficile de nier qu'elle soit restée jusqu'ici assez confuse dans la plupart des esprits. Ils ne tentent point de l'éclaircir, parce qu'ils s'imaginent qu'elle a toujours existé et qu'il leur paraît superflu dès lors d'en chercher la genèse.

On rencontre des savants qui se représentent les forces ou les agents naturels comme des fluides invisibles et impondérables, sans remarquer que, n'étant admis que pour expliquer les mouvements des corps, ils sont nécessairement conçus comme incorporels.

Nous ne nions pas pour cela l'existence des fluides impondérables. Peut-être même la notion vague encore que nous en avons est-elle appelée à jouer un grand rôle, quand l'idée de loi se sera dégagée de celle de force; seulement il est clair que, quelle puisse être leur importance, on ne saurait sans contradiction les regarder comme les agents mêmes de la nature.

Les savants qui se font une notion moins grossière de la force, la regardent comme la cause quelconque qui meut les corps, en tant que sa nature ne se manifeste par aucune de leurs propriétés sensibles.

La seule idée précise que nous en ayons jusqu'ici, c'est donc, on le voit, que nous n'en avons aucune idée précise.

Ne pourrions-nous arriver à une conception moins indéterminée? Nous ne le pouvons par l'étude des corps eux-mêmes, c'est ce que prouvent les progrès mêmes des sciences modernes, sainement analysés; nier cette proposition, ce serait revenir, sans s'en douter, au XIVe siècle et reculer en deçà de Copernic.

Ne le pourrions-nous pas par la psychologie conçue, ainsi que nous l'avons dit, comme identique à la métaphysique? C'est la conscience seule qui nous donne l'idée de force, car toute force extérieure nous étant impénétrable, la seule qui puisse tomber sous notre regard, c'est celle-là même qui constitue notre substance et notre individualité. L'esprit humain n'a commencé à restituer une activité interne et vraie aux êtres qui l'entourent, que lorsqu'il a commencé à regarder comme primitive, bien plus, comme la première de toutes, l'idée qu'il a de lui-même. Et la monadologie, ce premier essai systématique et complet sur la force, a été précédée par la grande maxime cartésienne : *Cogito, ergo sum*.

Or, si la conscience voit la force, parce qu'elle n'est que notre force se sentant elle-même, ne semble-t-il pas qu'elle pourrait en déterminer la notion et chercher en notre être si elle est l'élément unique de l'être ?

On dirait que les sciences à l'heure actuelle, ressentent comme un vague besoin de cette étude, et s'aperçoivent qu'elles auront de la peine à s'organiser sur la donnée de métaphysique qui leur sert de base.

D'un côté, si l'on compare les diverses théories de l'électricité, du magnétisme, du calorique à celle de l'attraction, on sera frappé de l'imperfection relative des premières. Ce ne sont pas les faits qui manquent, on en est encombré, mais les hypothèses qui servent à les expliquer ont je ne sais quel caractère arbitraire, vague, bizarre dont elles ne peuvent sortir.

D'autre part, la théorie de la lumière qui triomphe dans les travaux récents est empruntée à la donnée cartésienne, c'est-à-dire à un système scientifique assez différent de celui qu'a fait prévaloir la monadologie.

Enfin les savants et principalement les naturalistes philosophes sentent tellement la science dans une sorte d'impasse, à cause de l'indétermination de sa donnée métaphysique, que le plus éminent d'entre eux, M. Buchez, a proposé un système qui tendrait à faire cesser cette indétermination; malheureusement il s'est placé pour le concevoir et pour le démontrer, au point de vue de l'observation extérieure, qui ne saurait être

le vrai point de vue moderne. Revêtant d'une valeur métaphysique la distinction des sciences en sciences de la matière brute et en sciences des corps organisés, M. Buchez divise toutes les forces de l'univers en forces circulaires et forces sérielles (1). Les premières seraient celles qui expliquent les phénomènes de l'ordre mécanique, où tout effet devient cause et toute cause effet, sans que jamais il puisse y avoir progrès dans cette chaîne de mouvements qui revient sans cesse sur elle-même. Les secondes, dont l'étude appartient aux sciences naturelles, seraient au contraire constituées progressivement : l'inférieure étant la condition de la supérieure, mais ne pouvant arriver jusqu'à elle ; de telle sorte qu'elles forment dans leur ensemble une vaste hiérarchie dont tous les degrés sont immuables et remontent à une création spéciale.

Nous n'examinerons pas en elle-même cette grande conception dont le principe même nous semble erroné. Nous la constatons seulement, comme un des signes caractéristiques de l'état des sciences.

Du reste l'idée de force, quoi qu'on fasse, est tellement incapable de rester à l'état indéterminé, que, dans la pratique, les sciences, à l'heure actuelle, la déterminent déjà à leur insu, bien qu'elles la déclarent un principe rebelle à toute détermination.

En effet, ne considèrent-elles pas la loi comme le mode du développement de la force? Or la loi, telle que les savants la conçoivent, étant la formule d'un rapport constant entre les phénomènes, la force serait donc, si le point de vue est exact, le lien qui les unit et contraint l'être où ils se manifestent dans leur série préalable, de passer de l'un à l'autre sans s'arrêter jamais dans cette évolution. C'était là, du reste, la pensée de Leibnitz.

Elle a évidemment agi sur la direction des travaux scientifiques. C'est en vertu du principe posé par Leibnitz qu'on regarde l'attraction, l'électricité, le magnétisme, le calorique, la lumière comme autant de forces qui ont chacune leurs lois particulières, et que ces lois, dès lors spécialisées comme les forces elles-mêmes, sont étudiées à part les unes des autres.

Il resterait à savoir si le principe est exact et si l'organisation générale de la science qui en résulte est légitime. On comprendra sans peine toute l'importance scientifique de ce problème, et l'on voit que la solution en est réservée à la métaphysique.

Si les principes suprêmes de la science ne sont pas fixés aussi irrévocablement qu'ils semblent au premier abord, son but et sa méthode peuvent, ou plutôt doivent aussi se transformer.

Sans doute elle a pour jamais abandonné la recherche des essences corporelles; elle continuera à constater des lois, mais actuellement elle constate les lois individualisées dans chaque agent. Peut-être, nous l'avons déjà vu, sera-t-elle appelée plus tard à les envisager comme distinctes de ces agents dans leur universalité souveraine.

Quant à la méthode, il suffit de considérer, l'histoire à la main, la manière dont se sont créées les diverses hypothèses, et dont on cherche à résoudre les unes dans les autres, pour convenir que le hasard ou les règles les plus vagues président à cette partie du travail scientifique. A peine a-t-on conscience de son existence qui n'a été mise en lumière que par M. Buchez (2). On s'imagine, avec MM. Comte et Littré, que les théories par lesquelles les phénomènes sont expliqués ne sont que la traduction raisonnée, et en quelque sorte la formule algébrique de ces phénomènes. C'est là une fort grave erreur et qui arrêterait la marche de la science, si elle ne restait par bonheur dans le nombre de ces abstractions dangereuses qu'on répète sans cesse, qu'on applique rarement (3). En fait, qu'on examine les diverses théories de l'attraction, de la lumière, de l'électricité, du magnétisme et du calorique, on trouvera que des phénomènes à la conception théorique qui permet d'en saisir les lois, il y a fort loin, et c'est pourquoi (disons-le en passant), cette conception est regardée comme ayant un caractère hypothétique, tant qu'on ne l'a pas analysée, et que cette analyse n'en a pas extrait, comme sa conséquence nécessaire, toute une série de phénomènes parfaitement semblables à ceux qui se passent en réalité. Qui ne voit, par exemple, que la doctrine des ondulations ou des vibrations, est quelque chose de plus que les phénomènes de la lumière, classés et formulés ?

Or les diverses doctrines ou théories qui prévalent à propos de chaque agent, semblent se rattacher les unes à des idées philosophiques très-claires, et dont nous avons ailleurs expliqué l'origine, comme celles,

(1) Voir *Introduction à la science de l'histoire*, et surtout le *Traité complet de philosophie*, tome III. Quoique fondée sur une méthode vicieuse, cette théorie de M. Buchez n'en est pas moins le plus puissant effort que la science du XIXe siècle ait fait jusqu'à ce jour, pour arriver à la fois à plus de précision et à une plus haute généralité. Elle rattache à une même vue l'ensemble, les travaux de la géologie et de l'embryogénie, et les éclaire en les agrandissant par cette comparaison de la lumière d'un haut et pur spiritualisme. Par cette théorie, ainsi que par sa distribution des méthodes d'invention et des méthodes de vérification. M. Buchez se trouve jouer parmi nous un rôle analogue a celui que joua Bacon, il y a trois cents ans.

(2) *Traité complet de philosophie*, t. II. M. Buchez, en dégageant le procédé d'invention ou le procédé hypothétique (c'est peut-être la plus grande découverte que la logique ait faite depuis Bacon et Descartes), s'est néanmoins trompé sur le rôle, la nature et les conditions de ce procédé.

(3) Rarement est peut-être ici une expression malheureusement exagérée. Peut-être la science de l'électricité, du magnétisme et du calorique serait-elle plus avancée si l'on n'avait cherché à la faire avec des hypothèses qui fussent le plus possible la formule des phénomènes.

par exemple, de l'attraction ou même de la lumière ; les autres, à des principes beaucoup plus obscurs, comme les théories de l'électricité et du magnétisme.

Il y aurait donc lieu, ce semble, de déterminer plus rigoureusement les idées qui président, dans l'esprit humain, à la formation des hypothèses scientifiques.

Les diverses observations qui précèdent sont relatives aux sciences physiques bien plus qu'aux sciences naturelles. Celles-ci, pourtant, de formation plus récente, sont peut-être, plus encore que celles-là, quand on considère leur ensemble, dans un état particulier de vague et d'indécision. Les modernes les ont transformées, nous l'avons vu, en considérant la vie comme une force, soit une force identique aux forces mêmes de la nature, soit une force spéciale *et sui generis* (1). Cette identification a été incontestablement très-féconde, elle a amené dans ces sciences une transformation radicale qui peut se considérer comme une véritable création.

Cependant, que prouvent au fond les magnifiques découvertes dont elle a été l'origine ? une seule chose ; qu'il y a entre la vie et la force cette propriété commune, que toutes deux se manifestent indépendamment des propriétés perceptibles des corps. Il resterait à savoir si, lorsque l'on conclut de cette propriété commune à une identité complète, supposée également par les physiologistes des deux écoles rivales, on ne commet pas une erreur fondamentale et capable d'arrêter la marche ultérieure de la science.

L'histoire récente de la science nous montre assez quelle est l'importance de cette question. Si les phénomènes de la vie se rapportent à une force, il est assez naturel de croire que, quelle que soit la diversité des êtres où ils apparaissent, tous se rapportent à un même principe, et que ces êtres dès lors ne sont que des aspirations plus ou moins heureuses, à cause des divers milieux où elles se produisent vers un type unique. Telle fut, on le sait, la doctrine de Geoffroy Saint-Hilaire, et elle est tellement d'accord avec la conception générale qui domine actuellement les sciences de la vie, que, démentie par la gravité de ses conséquences morales, et par des faits nombreux, que l'école de Cuvier lui oppose chaque jour, elle se maintient encore à travers les discussions les plus désastreuses pour elle.

C'est qu'au fond la question est beaucoup moins une question de faits scientifiques qu'une question d'idées métaphysiques.

Ainsi, que l'on considère la physique ou l'histoire naturelle, qu'il s'agisse du but, de la méthode ou de l'organisation générale de la science, toutes les difficultés, toutes les lacunes, toutes les indécisions, tous les problèmes se ramènent aujourd'hui à une question unique que nous posons en ces termes : Qu'est-ce que la force? si on la considère tout simplement comme la cause invisible et indéterminée des phénomènes, comment l'éclaircir et déterminer cette idée qui, dans son vague indéfinissable ne suffit plus à la science? si on la considère suivant la doctrine de Leibnitz, comme identique à la loi et à la vie, cette identification est-elle légitime?

Oui, encore une fois, voilà le problème capital de la science, et on ne peut le résoudre que par une métaphysique cherchée dans la seule substance qui soit visible à l'âme ou dans l'âme elle-même. C'est en pressentant le *Cogito, ergo sum* que Cusa a commencé la révolution scientifique du xv° siècle ; c'est en le formulant que Descartes l'a organisé ; c'est en descendant plus avant dans les profondeurs du spiritualisme qu'elle nous ouvre, qu'on l'arrachera à l'état d'éparpillement, de vague et de confusion où elle se trouve aujourd'hui avec toutes ses conquêtes.

CHAPITRE III.

Des rapports de la métaphysique et de la théologie dans le moyen âge.

I. Nous venons d'établir les rapports du développement scientifique et du développement métaphysique de la pensée humaine ; il nous reste à considérer celui-ci dans ses relations avec les destinées religieuses de l'Europe au moyen âge.

Nous avons déjà dit que c'est principalement par le dogme que le catholicisme a agi à cette époque sur la métaphysique.

Cette action a été double.

D'une part elle a empêché l'esprit humain de se jeter dans le matérialisme et dans le panthéisme.

D'autre part, elle l'a empêché de s'arrêter dans les diverses doctrines qui ont obtenu successivement son adhésion, mais dont aucune ne l'a enchaîné.

Ce qu'il y a eu de remarquable, c'est que l'action conservatrice et régulatrice du christianisme s'est exercée par cette partie de ses dogmes qui sont aussi proclamés par la raison : par exemple, ce dogme de l'existence de Dieu, de son unité, de sa personnalité.

Au contraire, il a exercé une influence rénovatrice et profondément progressive par la partie de ses dogmes qui dépassent la raison, et se rattachent à l'ordre surnaturel, en d'autres termes, par ce qu'il renferme en lui d'intime et d'essentiel, *sui generis*.

La première de ces vérités est généralement admise ; seulement elle ne prouve pas directement la vérité même du catholicisme, à moins que l'on ne reconnaisse pas la puis-

(1) De là l'école des organistes et celle des vitalistes. La doctrine des forces sérielles de M. Buchez est une sorte de vitalisme, mais arraché au grand inconvénient de cette doctrine, qui est de créer, pour ainsi dire, des vertus occultes, lesquelles expliquant tout, même ce qui n'existe pas, n'expliquent rien, pas même ce qui existe universellement. M. Buchez remplace ces multitudes de vertus occultes par une seule loi, celle de la série ou du progrès. Voilà pourquoi il appelle forces sérielles celles que considère le naturaliste

sance, inhérente à la raison, de démontrer la spiritualité de l'âme, son immortalité et l'existence de Dieu.

La seconde proposition que nous avons énoncée est au contraire restée jusqu'ici obscure ou méconnue. Les écrivains les plus chrétiens du XIXe siècle ont trop fait abstraction de l'ordre surnaturel dans leurs recherches; et, pour le dire en passant, c'est cette méconnaissance première qui a entraîné le beau et grand génie de M. de Lamennais dans les diverses erreurs à travers lesquelles il a flotté de son *Essai sur l'indifférence* à son *Esquisse d'une philosophie.* D'autres, plus modérés ou moins logiques, ont pu commettre le même oubli sans se briser tour à tour au double écueil d'un traditionalisme exclusif ou d'un naturalisme intempérant. Mais cet oubli n'en a pas moins pesé lourdement sur toutes leurs théories, et ne leur a pas permis d'échapper à ce dilemme terrible ou de faire de la révélation le résultat de la raison, ce qui est nier la révélation, ou de faire de la raison la simple conséquence et la suite logique de la révélation, ce qui est nier la raison.

L'étude des docteurs, et notamment de saint Thomas, remettra les esprits, nous l'espérons, sur une route plus sûre; elle rendra leur importance aux grands dogmes de la trinité, de la grâce, de l'Incarnation, de la transsubstantiation, que l'on a trop cachés derrière les autres dogmes qui sont ceux aussi de la raison, comme l'existence et l'unité de Dieu.

L'étude de la scolastique ne rappellera pas seulement l'attention sur ces hautes idées, qui jettent encore plus de clarté sur les choses qu'elles ne renferment de mystères et d'ombres en elles-mêmes; elle montrera à la fois la profonde distinction et l'harmonie admirable de ces trois moyens de connaître: la science, la métaphysique, la révélation. Ce n'est pas sans doute que les scolastiques ait toujours tenu un compte suffisant de cette distinction, ou même qu'elle ne l'ait pas oubliée plus souvent que les modernes. Mais ils ne la brisaient point, par les mêmes motifs que nous, ni sur les mêmes points. Notamment, ils n'absorbaient pas les croyances religieuses dans ce petit nombre de dogmes où elles donnent les mêmes résultats que la raison. J'ajoute qu'une époque philosophique doit nous instruire beaucoup moins par ses doctrines, où se manifeste surtout le génie de quelques hommes, que par la succession de ces doctrines où se révèle quelque chose de mieux que ce génie. Or, c'est dans cette succession même que se montre pleinement, si je ne me trompe, l'action double du christianisme; toutes les fois que le mouvement philosophique est rapide et que l'esprit court, ou au panthéisme, ou au dualisme, ou à l'athéisme, le christianisme apparaît, comme limite, avec la partie de ses dogmes que la raison atteint; toutes les fois qu'une théorie est constituée, et semble donner une certaine satisfaction au bon sens, mais ne plus pousser en avant l'esprit humain, le christianisme apparaît comme le *stimulus* divin, et par ses dogmes les plus hauts, les plus inaccessibles, il dérange l'économie factice d'une sagesse immobile, et lance la raison à la poursuite d'elle-même. Non-seulement il l'agite, mais, par les dogmes dont nous parlons, il lui fournit un motif pour rentrer en soi, un moyen pour réfléchir et analyser ses propres principes. C'est ainsi que la pensée chemina du XIe au XVe siècle, et fut en quelque sorte poussée d'étape en étape jusqu'à celle où elle entrevit, grâce à la révélation, un nouveau soleil, une nouvelle terre, parce qu'elle avait trouvé en soi un être nouveau, ou du moins une nouvelle conception de l'être.

Tout ce *Dictionnaire* sera une démonstration de cette vérité; nous n'avons pas la prétention de la condenser en une préface; nous nous proposons seulement de faire voir ici, par quelques rapides considérations, comment les divers dogmes de l'ordre surnaturel, de la grâce, de la sainte Trinité, de la présence réelle, de l'Incarnation purent agir sur la raison humaine qui avait abouti sous d'autres conditions religieuses et dans un autre milieu, au système péripatéticien, et, peu à peu, dissoudre ce système, non pour le vain plaisir de le dissoudre, mais pour en faire sortir l'ontologie qui présida à la rénovation des sciences et aux immortelles découvertes des Cusa, des Képler, des Galilée, des Newton, des Vicq-d'Azyr, des Cuvier et des Arago.

II. Le dogme de l'existence d'un ordre surnaturel qui joue un rôle si essentiel dans le catholicisme devait tendre à modifier, d'une manière puissante, le système péripatéticien, ou pour mieux dire, le système général de la philosophie et de la science antiques.

Nous avons déjà dit que la philosophie et la science antiques n'avaient qu'un but, rechercher, déterminer l'*essence* ou la *nature* des choses; ses divers sectateurs se représentaient cette *essence* ou cette *nature* sous les notions les plus différentes. Platon supposait qu'elle est distincte de l'objet même qui la participe et auquel elle donne sa dénomination; Aristote soutenait qu'elle est cet objet lui-même, *ipsissima res;* mais tous les deux tendaient à elle et à elle seule, soit par le procédé *dialectique*, soit par l'induction, l'abstraction et la définition. Voilà pourquoi Platon et Aristote, quoique très-différents, ont néamoins tant d'aspects communs, tant de théories identiques et aboutissent, sauf quelques nuances, aux mêmes conclusions scientifiques.

Nous ne devons pas, en effet, d'après notre méthode, faire abstraction de ces conclusions. Quelles étaient donc la conséquence directe de la recherche de la *forme* ou de l'essence en tout et partout? C'était d'abord une certaine méthode, puis un certain nombre d'axiomes généraux, enfin quelques théories au point de vue desquelles on dirigeait l'expérimentation des faits de la nature

Nous avons déjà indiqué quelle était cette méthode, que Bacon appelait l'induction illettrée et qui se resumait dans le passage brusque d'une sensation définie à un principe universel. Nous avons également énuméré quelques-uns des axiomes qui naissaient du même principe que la recherche exclusive de la *nature* ou de l'*essence* au sein des choses. Il nous suffira de rappeler ici cette célèbre proposition que toute chose a un mouvement naturel et un mouvement violent, et ses innombrables applications dans l'astronomie, dans la physique et dans la chimie des anciens. Enfin nous avons montré les théories qui ressortaient de ces axiomes et de ces méthodes.

On a vu que tout cela, méthodes, théories, axiomes, métaphysique, se tient étroitement et se trouve en rapport avec le but que les anciens assignent à la science humaine, rechercher la nature des choses. Mais ce n'est pas seulement la science qui s'est vouée à ce but; la morale n'en avait pas d'autre. Cette formule *sequi naturam* n'était pas une vaine formule. Elle présidait à la théorie des vertus, des devoirs, à la conception générale de la vie humaine. Le bien, c'était pour l'âme conserver sa nature intacte au milieu des choses extérieures qui tendent à l'altérer. De là un idéal moral qui consistait pour l'homme non à lutter pour transformer les choses et son propre cœur, non à se mêler aux fortunes et aux destinées de tout ce qui est, mais à maintenir et à vivre en sa propre noblesse, identique d'ailleurs à la noblesse de toute l'espèce humaine. Et non-seulement l'idéal moral des anciens était en harmonie profonde avec le *sequere naturam*; mais leur conception même de l'humanité s'en ressentait profondément. On a dit souvent que les anciens ne s'étaient pas élevés jusqu'à la conception de l'humanité; il y a là, croyons-nous, une manifeste exagération; mais ce qui est vrai, c'est que cette conception fut profondément altérée par un principe qui apparaît perpétuellement dans la philosophie antique et qui consiste à changer le fait ou la fonction en signe du droit; de même qu'en physique les anciens admettent autant de natures distinctes dans la grande nature qu'il y a d'espèces de mouvements, de même en morale sociale ils admettent autant d'humanités distinctes dans la grande humanité qu'il y a d'espèces de fonctions parmi les hommes ou parmi les sociétés.

Nous ne pousserons pas plus avant l'examen de l'antiquité scientifique et morale; elle peut se résumer tout entière dans ce ce mot : *nature*.

Que si nous considérons la civilisation moderne, nous ne trouvons plus rien de pareil. Dans l'ordre de la science, on proclame de tous côtés que la nature ou l'essence des choses est invisible. Quelques-uns généralisent même cette proposition au delà des justes bornes. Je ne crois pas qu'aucune vérité soit assurée plus fortement que celle-là dans l'âme des savants et de la plupart des métaphysiciens. Et qu'on le remarque bien, cette vérité n'est pas restée inféconde et solitaire. C'est parce que nous avons abandonné la recherche de la nature ou de l'essence des choses, que nous avons abandonné également la méthode d'*induction illettrée et immédiate* suivie par les anciens. C'est parce que nous ne regardons pas le mouvement comme la suite et l'indice de la nature, que nous avons remplacé la division fameuse du mouvement naturel et du mouvement violent par celle du mouvement accéléré et du mouvement uniforme, et que nous avons posé le premier axiome de notre astronomie et de notre physique, à savoir que la matière est indifférente au mouvement. Nous avons étudié toute cette série de déductions dans le chapitre précédent; nous n'y reviendrons pas ici. Nous observerons seulement que, dans l'ordre des sciences morales, les modernes tendent aussi à ne plus regarder les fonctions diverses comme le signe d'une diversité ou d'une inégalité radicale de la nature; dès lors tous les préceptes particuliers de la morale et du droit se ramènent à un seul, qui est l'amour de Dieu et de l'humanité. L'unité reparaît dans la société comme dans le monde.

Telles sont, en résumé, dans leur opposition radicale, les deux grandes conceptions des anciens et des modernes sur le monde et sur l'humanité; la première se résume dans le mot *nature*; la seconde n'a peut-être pas encore trouvé son dernier mot, mais elle nie que la nature puisse être l'objet unique et même l'objet immédiat de la pensée; elle la dépossède de son trône infécond.

Or, que trouvons-nous entre ces deux conceptions métaphysiques et scientifiques?

Nous trouvons un grand dogme, partout acclamé parmi les hommes, qui, passant de l'un à l'autre, ont ainsi opéré l'évolution de la pensée et de la science, et ce dogme est en rapport intime avec cette évolution. Nous voulons parler du dogme de l'*ordre surnaturel*.

Ce dogme implique évidemment que l'*essence* des choses ou leur *nature* ne soit pas leur seul élément intelligible.

Peu à peu il accoutuma les esprits à diverses considérations qui ne dérivaient pas de l'idée d'*essence* et de *nature*.

Ce n'est pas que celle-ci ne tentât de maintenir sa domination par des mélanges subtiles de la logique qu'elle entraîne avec les nécessités intimes du dogme révélé. On était obligé d'admettre la *grâce*; mais on la considérait comme une *nature* supérieure qui s'ajoutait à la nature humaine pour la mettre en rapport avec Dieu. C'est ainsi que l'on faisait rentrer le catholicisme dans les cadres de la métaphysique ancienne. Les anges et l'ordre surnaturel jouaient dans cet ensemble mixte le même rôle que les dieux et les astres dans le système des anciens. Mais cette conception était difficile à maintenir vis-à-vis du dogme de l'ordre surnaturel comparé aux autres dogmes catholiques.

Nous nous bornerons à le montrer ici par un seul exemple.

Lorsqu'on admet que tout dans les êtres dépend absolument et exclusivement de leur nature, et que l'on transporte ce principe dans l'Etre divin, il en résulte que Dieu, s'il produit, produit toute chose comme le principe produit la conséquence; ou, si l'on n'admet pas la création, que les êtres sont étagés au-dessous de Dieu de telle façon qu'il n'agit directement que sur la substance qui est au sommet de la hiérarchie, celle-ci agissant sur la seconde, la seconde sur la troisième, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive aux existences les plus imparfaites.

C'était en effet l'opinion des anciens; mais cette opinion était peu compatible avec la foi catholique qui établit la primauté de la Vierge au-dessus des anges, c'est-à-dire qui fait ressortir la perfection d'un être non de la *nature*, mais de la grâce.

Ainsi l'idée la plus fondamentale du christianisme était en opposition directe avec l'idée la plus fondamentale de la métaphysique et de la science anciennes.

J'ajoute que l'opposition devenait plus flagrante encore lorsqu'on considérait d'un peu près la morale chrétienne, dans les points généraux où elle touche à la science ou à la théorie de l'humanité.

En effet, nous avons vu qu'au point de vue des anciens le fait fonctionnel est le signe du droit, comme le mouvement est le signe de l'essence. Voilà pourquoi leur morale, essentiellement conservatrice, pouvait se résumer en deux mots : *Sustine* et *abstine;* voilà pourquoi le *bien* et l'*utile*, la *moralité* et le *bonheur* leur paraissaient dans un parallélisme complet; de là toute une série de conséquences que nous avons déjà établies. L'on peut dire que l'état moral existe dans l'antiquité, mais elle le retient en quelque sorte enchaîné à cause de la place considérable qu'elle accorde aux *faits*, aux *fonctions remplies*, aux *précédents*, ou, en d'autres termes, à cause de la prééminence absolue qu'elle donne à l'idée de *nature*. Cette chaîne qui rive l'idéal moral aux faits qui se produisent ou se sont produits a été brisée par le christianisme. Le parallélisme de ce qui est et de ce qui doit être, du bonheur et du bien, a été démenti par les sublimes paroles sur la montagne et par leur sanglant commentaire de la croix. A partir de ces paroles et du sacrifice qui les sanctionne, la morale prend un caractère transformateur; la nature est sa borne, non sa règle; et ainsi les préceptes venus de l'Evangile sur les devoirs des hommes ont contribué à briser le *sequere naturam* de la philosophie gréco-romaine.

Ainsi la donnée essentielle de la science ancienne ne pouvait être que minée lentement par le dogme catholique, aussitôt qu'elle était mise en contact avec lui. C'est aussi ce qui arriva. Toute l'histoire intellectuelle du moyen âge est l'attestation de cette vérité. Le dogme catholique fit arriver l'esprit moderne, après deux siècles de tentatives, au même point où il en était venu en Grèce avec Aristote, après deux mille ans de civilisation. Le XIII° siècle s'ouvrit donc sous les auspices de la philosophie péripatéticienne, qui se proposait pour idéal en théorie et en pratique l'*essence* ou la nature des choses. Dès la fin de ce même siècle la question s'engageait entre les Dominicains et les Franciscains, pour savoir si la logique et la métaphysique de la *nature* devaient être transformées par une logique et une métaphysique nouvelles puisées dans la considération de l'ordre surnaturel, de la grâce et de la liberté divine. Bien entendu, les Dominicains comme les Franciscains tenaient compte de ces grands dogmes, mais ils essayaient de les ramener à la logique et aux termes de la métaphysique d'Aristote. Les Franciscains introduisirent au contraire, comme sauvegarde de la vérité catholique, un certain nombre de principes qui ne ressortaient plus de la nature et de l'essence des choses, par exemple, leurs *formalités*, et une nouvelle définition de la *matière*. Nous n'avons garde de défendre ici les *formalités* de Lychetus et de Trombeta, ou les *hæccéités* de Scot; il n'en est pas moins vrai que ce sont des principes métaphysiques étrangers à la *nature* ou à l'essence des anciens, laquelle ne comprend, on le sait, que la *matière* et la *forme*.

Nous verrons bientôt, sans doute, que ces divers principes ont encore été provoqués par d'autres dogmes; mais les faits dont on verra les détails circonstanciés dans cet ouvrage, prouvent que celui-là a joué un rôle considérable dans la transformation de la philosophie et de la science. Voilà pourquoi les écoles qui s'en sont le plus préoccupées, sont les écoles les plus novatrices; il arriva même que les exagérations les plus intempérantes pénétrèrent dans cette transformation. Déjà Gerson et Cusa tendent à ne plus voir partout que la grâce et l'ordre surnaturel, bien qu'ils ne nient, du reste, ni la *liberté*, ni la *raison*, ni la *nature*. Le protestantisme du XVI° siècle alla jusqu'à cet excès, et en niant l'ordre naturel d'une façon radicale, il ôta à la pensée humaine le bénéfice de ses conquêtes antécédentes. Heureusement il ne triompha point; la philosophie, la raison, la nature et la liberté, défendues par les docteurs orthodoxes, comme on peut le voir dans Melchior Canus, résistèrent à l'attaque; le *cartésianisme* fut un des résultats de cette résistance, et il tint un compte rigoureux de la distinction fondamentale de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel.

III. A côté du dogme de la grâce et de l'ordre surnaturel, celui de la sainte Trinité eut encore une action profondément décisive et profondément transformatrice sur l'esprit humain. Cette action est peut-être encore plus visible que la précédente.

Elle se reproduisit à toutes les époques de la scolastique.

C'est le dogme trinitaire qui, après le dogme eucharistique, jeta l'esprit moderne dans les spéculations philosophiques.

Les travaux des Bénédictins, de Ritter, de M. Cousin et d'Ozanam, ont assez prouvé que la philosophie ancienne a toujours été cultivée dans les écoles épiscopales et dans les écoles monastiques, de la chute de l'empire romain à la rénovation du XIe siècle. Nous ignorons encore quelles tendances, quelles doctrines ces écoles apportèrent dans leurs études, et sous l'empire de quels besoins religieux, intellectuels et moraux elles conservèrent les précieux restes de la civilisation antique ; on a plutôt examiné jusqu'ici leur mouvement extérieur que leur vie intellectuelle interne et profonde. Mais ce qui est certain, c'est que cette vie était si peu active, qu'elle ne rayonnait pas au dehors ; on ne voit pas même que les débats fussent engagés de monastère à monastère ; tout ce qui en sort a un caractère artificiel. Il semble que ces rudes travailleurs qui étaient si utiles pour les siècles futurs, fissent peu pour leur propres pensées ; érudits quelquefois, ils étaient rarement philosophes ; et en tout cas, aucune traduction philosophique ne s'établit, grâce à leurs efforts.

Au VIIIe et au IXe siècle, l'école du palais sembla remuer quelques questions, mais, si l'on en excepte Scot Erigène, philosophe par érudition, et dont les idées ne laisseront pas de traces derrière elles, rien de sérieux ne se fit dans ce centre de beaux esprits barbares. Nous montrons ailleurs qu'à quelques égard l'*école* du Palais fut une décadence vis à vis des écoles monastiques. C'est donc du XIe siècle que date la philosophie, du moins la philosophie comme préoccupation publique, comme ensemble de systèmes qui passionnent les intelligences, se combattent, se renversent, se succèdent, et en un mot forment une chaîne à laquelle ne manque pas d'anneaux et qui s'étend jusqu'à nous. Or, comment naît la philosophie ainsi entendue ? à quelle occasion ? A l'occasion du dogme eucharistique qui était altéré par Bérenger de Tours, et du dogme trinitaire qui était altéré par Roscelin. C'est contre Bérenger et contre Roscelin que se constitue le système vague encore de Lanfranc et de saint Anselme. Ce système consistait purement et simplement à admettre au sein de l'être quelque chose de distinct de l'unité indivisible qui est en lui ; car ainsi que le remarquait fort bien Lanfranc, si l'être est une unité mathématique, l'espèce du pain et du vin ne peut être sans le pain et le vin lui-même, et dès lors, l'idée de la transsubstantiation est compromise ; de même, si l'être et l'unité mathématique sont identiques d'une identité absolue, l'unité d'essence est incompatible avec une simplicité quelconque. Le système qu'on appela *réaliste*, au XIe siècle, n'est d'abord qu'une protestation contre cette double infraction au dogme de la transsubstantion et à celui de la sainte Trinité ; et il consiste purement et simplement à reconnaître que dans toute substance, à côté de ce qui la constitue en soi et dans son unité, il y a quelque autre élément.

Mais en quoi consiste cet autre élément ? La scolastique naissante flotta longtemps avant de le déterminer ; elle inclina d'abord à croire que les qualités de chaque substance finie étaient distinctes de cette substance, et le résultat d'une participation à la substance infinie ; c'était le système de Bernard de Chartres. Celui d'Abélard le modifie et le perfectionne. Il interprète l'ontologie platonicienne par une donnée péripatéticienne : il admet la *matière* et la *forme* comme éléments constitutifs de l'*être* ; seulement, il donne à chacun de ces deux éléments le rôle opposé à celui qu'Albert le Grand, Alexandre de Halès et saint Thomas devaient leur faire jouer. La *matière* est à ses yeux l'élément *général* ; la *forme* l'élément qui individualise. Ce système conduisait tout droit aux interprétations alexandrines et arabes d'Aristote, et s'il avait prévalu, c'en était fait des progrès ultérieures de la pensée humaine. Le dogme *trinitaire* intervient pour sauver de l'abîme l'esprit philosophique qu'il avait suscité. Il faut avouer, du reste, que d'autres dogmes encore, et même les dogmes qui sont identiques aux données de la raison, contribuèrent à garantir cet esprit philosophique. Nous l'avons déjà dit, c'est par les dogmes de cette nature que le christianisme exerce son action conservatrice.

Nous arrivons au XIIIe siècle. La philosophie, éveillée par la foi et sauvegardée par elle, a enfin abouti a un premier résultat métaphysique ; elle a créé, ou, si l'on veut, elle a recréé la vieille théorie péripatéticienne de la *matière* et de la *forme*, qui est le grand résumé et la plus haute expression de la sagesse grecque. Mais elle est arrivée à cette création par le secours du dogme, et ce dogme ne lui permettra pas de s'y arrêter. Elle l'organise cependant, et malgré le caractère suspect de quelques-uns des matériaux qu'elle emploie, elle conclut à un système moins simple et moins harmonieux sans doute, mais mille fois plus complexe, plus riche, plus vivant que celui d'Aristote lui-même. Nous voulons parler de celui d'Alexandre de Halès et d'Albert le Grand. Cependant ce système, nous l'avons déjà dit, n'était pas en harmonie complète avec le dogme, et le dogme conduisait naturellement à une réflexion qui devait le modifier.

En effet, l'idée de la sainte Trinité implique évidemment qu'il peut y avoir dans un être autre chose que son essence ; il est vrai que les Dominicains qui tenaient à conserver les traditions péripatéticiennes soutenaient que les relations qui sont le principe des personnes ne se distinguent que *ratione* de l'essence divine ; mais quand on leur demandait : cette distinction n'est-elle que nominale et apparente, ils étaient bien obligés de répondre négativement, sous peine de compromettre tout à fait le dogme trinitaire ; c'est ainsi qu'ils aboutirent finalement à proclamer que les relations divines étaient distinctes de son essence *ratione rationis ratiocinatæ*, c'est-à-dire de telle sorte que l'esprit qui opère cette distinction a une raison objective de l'opérer.

Les scotistes, qui étaient moins engagés vis-à-vis d'Aristote, tirèrent deux conclusions des nécessités logiques du dogme trinitaire que nous venons de constater. La première, c'est que le principe personnel ou individuel n'était pas identique de soi au principe essentiel ou à ce qui dans un être constitue sa nature; la seconde, c'est qu'entre la distinction *rei* et la distinction *rationis* il y avait place pour ce qu'ils appelèrent la distinction *formelle*; et c'est ainsi qu'ils aboutirent à cette théorie fameuse des *formalités* dont nous avons déjà dit un mot, et qui leur donna leur nom.

Or cette théorie, aussi bien que celle du principe d'individuation distinct de la nature même de la chose, c'est-à-dire, quand il s'agit des choses finies, de la puissance et de l'acte, de la matière et de la forme, est toute une révolution métaphysique.

En effet, le principe d'individuation, qui n'est ni matière ni forme, ou comme disait Scot, l'*hæccéité*, n'a aucune place assignable, nous l'avons déjà dit, dans le système d'Aristote ; il en est de même des *formalités*.

L'*hæccéité* et les *formalités* sont des principes chimériques sans doute, d'une métaphysique toute nouvelle qui aboutira à Descartes et à Leibnitz après avoir produit Cusa, Copernic et Képler; et en même temps l'*hæccéité* et les *formalités* sont sorties de la considération du dogme trinitaire.

Nous n'avons étudié l'action de ce grand dogme qu'au XIe siècle et à la fin du XIIIe; il nous resterait à la suivre pendant les XIVe et XVe siècles; mais ce que nous avons dit déjà suffit pour la conclusion que nous avons en vue; nous avons hâte d'arriver à l'étude des autres idées constitutives du catholicisme.

IV. Nous nous bornerons à dire quelques mots du dogme de l'*Incarnation*. Il exerçait le même genre d'influence que le dogme trinitaire. En effet, de même que celui-ci concilie la triplicité de personnes avec l'unité de nature, celui-là concilie la dualité de nature avec l'unité d'existence personnelle. Il conduisait donc, comme l'idée de l'*ordre surnaturel* et comme celle des *personnes divines*, à reconnaître que l'*essence* des êtres n'est pas leur seul élément substantiel. L'histoire de la scolastique atteste que l'histoire de ces grandes notions a toujours été solidaire et qu'elles se sont prêté un mutuel secours pour transformer la métaphysique.

V. Nous avons déjà parlé de l'influence heureuse qu'exerça le dogme eucharistique au début de la philosophie du moyen âge. C'est lui qui a donné le premier branle à l'esprit humain et qui l'a jeté dans ses premières spéculations métaphysiques. Mais il ne cessa point d'être étudié après Lanfranc et saint Anselme; nous trouvons qu'Albert le Grand s'en est profondément occupé; on n'ignore pas que la grande gloire théologique de saint Thomas est d'avoir continué et agrandi, à cet égard comme à beaucoup d'autres, l'œuvre d'Albert. Néanmoins, si parfait que fût le travail de saint Thomas, au point de vue purement théologique, il ne fut pas le dernier mot du moyen âge au point de vue métaphysique. Les scotistes s'emparèrent des belles définitions de saint Thomas pour battre en brèche l'ontologie péripatéticienne à laquelle du reste ils se croyaient parfaitement fidèles et qu'ils minèrent avec le plus profond respect.

Il y avait peu de dogmes qui renfermassent plus que celui de l'Eucharistie le germe d'une réforme plus radicale de la philosophie antique.

Les idées catholiques de l'ordre *surnaturel*, de la sainte Trinité, de l'*Incarnation* modifiaient la métaphysique; l'idée de l'Eucharistie modifiait de plus l'*idéologie*.

En effet, elle est relative non aux rapports de la nature et de l'individualité, mais aux rapports des accidents avec la nature ou l'essence des choses.

Dans le système des anciens, l'essence des choses se révèle par le mouvement, ou, d'une façon plus générale, par les *espèces sensibles*. Les *espèces sensibles*, on le sait, sont des représentations des objets, représentations qui nous viennent par les sens et qui renferment, 1° l'image des accidents individuels de l'être; 2° l'image de son essence ou de sa forme. L'esprit n'a qu'à dégager cette seconde image de la première, il a une idée pure de l'objet: il voit son essence. Ainsi, une seule donnée sensible, une seule *espèce*, une seule sensation, interprétée et spiritualisée, comme on disait alors, par le travail de l'abstraction et de la définition, donne lieu ou peut donner lieu à un principe universel, ou, en d'autres termes, la donnée sensible laisse voir l'essence de la chose.

De là tous les détails du système scientifique des anciens : toutes les données sensibles fouillées par la définition et érigées ensuite en *natures* ou en *essences*; le lieu, le temps, avec tous leurs accidents, devenus des réalités actives; le froid et le chaud, le sec et l'humide, désignant les quatre éléments du monde sublunaire; la distinction du mouvement rectiligne et du mouvement curviligne, regardée comme le signe d'une distinction radicale entre les astres et la terre; en un mot, toutes les spéculations particulières de la science ancienne se rattachent directement à la théorie des *espèces sensibles*, comme elles se rattachent d'une manière un peu plus générale à la théorie des *formes substantielles*, dont celle des *espèces sensibles* est une application psychologique.

Or, le dogme eucharistique est en opposition directe avec ces diverses théories. En premier lieu, il suppose que les accidents simples ne dénotent pas nécessairement l'essence ou la substance, car autrement sous les espèces du *pain* et du *vin*, il y aurait nécessairement le pain et le vin lui-même; en d'autres termes, le miracle de la transsubstantiation serait radicalement impossible.

Il nous serait facile de montrer que le dogme eucharistique suppose de plus que la

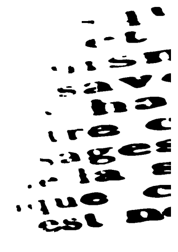
lieu n'a pas cette réalité active que lui prêtent les anciens, et que dès lors il ne saurait, non plus que le mouvement et la forme, donner une dénomination ni aux éléments sublunaires ni aux corps célestes.

VI. Nous venons de présenter quelques rapides considérations sur les trois idées catholiques de l'ordre surnaturel et de la grâce, de la Trinité et de l'Incarnation, de la présence réelle et de la transsubstantiation. On a pu se convaincre que ces idées n'ont pas été inutiles à la formation de l'esprit philosophique et scientifique dans l'Europe moderne. Nous n'insisterons pas plus longtemps sur ces vues générales, qu'on verra reproduites à chaque page de ce livre; nous voulions seulement conclure à un rapport entre l'ordre théologique et l'ordre philosophique, analogue à celui qui existe entre l'ordre philosophique lui-même et l'ordre scientifique.

Lorsque l'on considère dans la science les théories toutes faites et déjà inventées, il est facile de constater qu'elles se démontrent par des procédés qui leur sont propres : ainsi toute théorie physique n'a besoin d'autre preuve que de l'expérience et de l'induction; toute théorie mathématique se démontre par voie de raisonnement. Mais il faut d'autres méthodes pour inventer ces théories qui se vérifient si facilement. L'histoire atteste qu'il y a deux espèces de théories ou d'hypothèses dans les sciences: les unes ne sont que l'application à une spécialité, d'une hypothèse qui s'est heureusement vérifiée au sein d'une autre spécialité; les autres ont un caractère plus radical; rien ne les a précédées et ne les explique dans une autre spécialité. Nous donnerons pour exemple des premières hypothèses, de celles que nous appelons secondaires ou dérivées, celle de Goëthe et de M. de Candolle en matière de botanique. Vicq d'Azyr avait créé l'anatomie et la physiologie comparées; Goëthe et M. de Candolle se demandèrent s'il n'y aurait pas lieu de créer une anatomie et une physiologie végétales comparées : de là leur système sur les rapports des organes floraux et des organes foliacés qui préside depuis un demi-siècle à toutes les recherches, à toutes les découvertes de la botanique. Nous citerons encore parmi les hypothèses secondaires ou dérivées, celle de Lavoisier : Galilée et Pascal avaient démontré que l'air n'est pas un élément au sens où la scolastique l'entendait, ou, en d'autres termes, qu'il n'a pas une légèreté essentielle; Lavoisier se demanda, par analogie, si l'on ne pourrait pas prouver que l'eau aussi n'est pas un élément. Les sciences abondent en découvertes et en hypothèses qui n'ont pas d'autre origine. Nous citerons comme exemple d'hypothèses primordiales celle de Copernic ou plutôt de Cusa : aucune hypothèse semblable, dans aucune science, ne la précède et ne l'explique. Il en est de même de l'hypothèse de Vicq d'Azyr en histoire naturelle, et, pour le dire en passant, de celle de Herder en matière d'histoire. On comprend sans peine qu'il est facile d'expliquer les hypothèses secondaires, puisqu'elles ont, par définition, leur origine et leur raison dans un mouvement déjà effectué de la science humaine. Mais les hypothèses primordiales, d'où viennent-elles? Ici nous sommes obligé de nous séparer de M. Buchez, auquel nous avons emprunté la distinction des méthodes d'hypothèse et des méthodes de vérification. Suivant nous, les hypothèses primitives se rattachent directement à l'évolution des idées métaphysiques. L'expérience, l'histoire et l'analyse des facultés humaines le prouvent également. Nous avons cité trois grandes hypothèses primitives, celle de Cusa, celle de Vicq d'Azyr, celle de Herder. Toutes trois remontent à un système sur l'Être. Aristote et Ptolémée avaient abouti à leur astronomie, comme nous l'avons montré, par la confusion de la *force* et de l'*essence* au sein de l'être; Cusa et Copernic, sous l'empire d'une ontologie qui séparait ces deux principes, aboutirent à considérer le mouvement comme n'indiquant plus l'essence des choses, et la distinction des corps célestes et des corps terrestres comme chimérique, au point de vue des lois qui les gouvernent. Le système physiologique de Vicq d'Azyr se rattache, par l'intermédiaire de Bonnet, au système métaphysique de Leibnitz; il en est de même du système historique de Herder, système faux [illegible] leurs, mais qui a déterminé en A[illegible] en Suisse, en France, une remarqua[illegible] d'études, et dont l'influence sur les [illegible] tes germaniques et sur nos histori[illegible] naires est parfaitement visible (1). [illegible] il ne pouvait en être autreme[illegible] êtres, quels qu'ils soient, [illegible] subordonnée dans ses prin[illegible] l'étude de l'être.

On voit donc que la scie[illegible] dante de la métaphysique [illegible] été constituée par [illegible] elle a été constituée. [illegible] n'est complétement [illegible] reste toujours progress[illegible]

Que si nous étudi[illegible] cession des systè[illegible] arrivons ains[illegible] borent par [illegible] vérification [illegible] trouvons [illegible] ses invoque[illegible] trouvons [illegible] ses [illegible] Mais [illegible]



(1) C'est ce que nous croyons avoir prouvé dans notre article intitulé : *Des théories historiques* [illegible]

comment on pourrait trouver ailleurs que dans le dogme révélé l'origine de ces hypothèses.

Que l'on remarque bien que la théorie que nous venons d'exposer n'ôte rien à la philosophie et à la raison. La philosophie se vérifie par elle-même, quand elle est constituée, et dans les limites où elle est constituée. Mais elle découvre et progresse par son rapport avec le christianisme.

C'est ce que nous semble attester l'histoire tout entière de la scolastique. On a pu voir quelle action devaient exercer et exercèrent en effet les trois grands dogmes de l'ordre surnaturel, de la Trinité, de l'incarnation, de la présence réelle. Nous aurions pu en citer beaucoup d'autres encore; mais nous ne nous proposons pas de faire dans cette préface un résumé complet et complétement démontré du livre que nous donnons au public. Il nous suffit de présenter la théorie qu'on vient de voir exposer comme une simple hypothèse que le livre lui-même démontrera.

Il n'y a pas d'autre conclusion dans ce *Dictionnaire de scolastique*, qui n'est, nous l'avons dit, qu'un simple recueil de faits intellectuels. Nous avons voulu la poser un peu nettement avánt que le lecteur descendît avec nous dans la longue suite de détails historiques à travers lesquels nous le prions de nous accompagner.

CHAPITRE IV.

Conclusion.

Ce *Dictionnaire* n'a d'originalité que par la méthode qu'il emploie.

Seulement cette méthode implique une histoire de la philosophie et une philosophie de l'histoire différentes de celles qui règnent encore aujourd'hui sur les esprits.

Nous prenons la philosophie, et, d'une façon spéciale, la métaphysique, c'est-à-dire la science de l'*Etre*, comme le pivot de toutes les sciences : d'où il suit que la métaphysique ne doit point être étudiée exclusivement en elle-même, mais dans les directions scientifiques qu'elle a engendrées.

A ce point de vue nous avons dû renouveler, à beaucoup d'égards, les idées généralement reçues sur les divers systèmes métaphysiques du moyen âge, et notamment enlever au problème des *universaux* la primauté que lui a donnée M. Cousin, et, après lui, MM. Hauréau, de Rémusat, Ozanam et Ritter.

A ce point de vue encore, le moment capital de la scolastique n'a pas été, pour nous, le XII° siècle, mais le XIV° et le XV°. Nos recherches ont moins porté sur saint Anselme et Abailard que sur Scot et Cusa. Ce qui nous a préoccupé, c'est le passage mystérieux de la philosophie du moyen âge à la rénovation scientifique de la renaissance.

La renaissance et le cartésianisme nous ont apparu également avec un caractère qu'on ne leur avait pas remarqué jusqu'ici; néanmoins nous n'avons fait qu'indiquer notre opinion à l'égard de ce double sujet d'études qui échappait à notre compétence.

Mais ce n'est pas seulement à l'histoire des sciences qu'il faut rattacher la scolastique; il faut la rattacher encore à l'étude de la théologie positive, ou plutôt à l'étude du dogme. La raison, considérée abstraitement, peut démontrer les plus sublimes vérités; mais, réellement et historiquement, elle ne se trouve, elle ne se constitue, elle ne s'affranchit que dans la lumière pure du christianisme. Le dogme lui sert de moyen pour s'analyser elle-même, et pour opérer, par cette analyse, une œuvre de développement intime qui change, à chaque phase, le point de vue général de ses études.

Suivre, au moyen âge, le progrès des sciences dans leur rapport avec le développement de la notion métaphysique, et le développement de la notion métaphysique dans son rapport avec le dogme : tel est le but général de ce livre.

DEUXIÈME PARTIE

CHAPITRE PREMIER.

Des historiens du XIX° *siècle qui ont écrit sur la scolastique.*

Dans la première partie de cette *préface*, nous avons dit quelques mots rapides des divers écrivains qui ont abordé l'étude de la scolastique; mais cette mention sommaire ne serait pas suffisante, surtout dans un livre qui se propose beaucoup moins d'exposer l'histoire complète de cette philosophie que d'indiquer où cette histoire en est aujourd'hui de sa pénible élaboration.

On trouvera dans le II° volume de ce *Dictionnaire* une étude sur les historiens du XVII° et du XVIII° siècle, qui se sont occupés du moyen âge intellectuel. Quant à présent, nous n'entretiendrons nos lecteurs que des travaux qui ont été faits, en France, dans ce siècle.

De ces travaux, les uns sont de simples monographies, dont nous donnerons ailleurs une liste assez complète, croyons-nous; les autres sont des œuvres d'un caractère plus général. Nous nous occuperons de toutes celles qui ont une véritable importance. La première en date et en mérite est l'*Introduction* de M. Cousin aux Œuvres inédites d'Abélard. Cette *introduction* contenait un véritable programme d'études. Ce programme a été rempli, avec quelques amendements

néanmoins, par M. Hauréau. Pendant ce temps-là, M. Renouvier, placé à un point de vue assez différent, écrivait aussi quelques pages remarquables sur le moyen âge. Enfin M. Buchez lui consacrait, toujours vers la même époque, un chapitre de son *Traité de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès*. Nous examinerons successivement la théorie de ces quatre écrivains sur la scolastique.

Nous ne parlerons pas, dans cette première étude, de M. Rousselot et de M. Ozanam, malgré le mérite de leurs travaux, d'abord parce que nous aurons occasion de revenir sur ces travaux, ensuite parce que, sauf les détails, ils se sont bornés à reproduire la pensée de M. Cousin. Seulement le premier a vaguement soupçonné que le problème des universaux devait se rattacher à quelque chose de plus général et de plus intimement philosophique; le second a senti que le dogme catholique a dû avoir une action profonde et progressive au moyen âge. Malheureusement ces idées justes et fécondes n'ont pas abouti, chez ces écrivains, à une théorie nette et précise. Les *Etudes* de M. Rousselot n'avaient du reste, comme le *Dictionnaire* que nous publions, que la prétention modeste d'être une préface : nous attendons le livre. Nous voudrions pouvoir en dire autant à l'égard d'Ozanam. Depuis le jour où il publia, bien jeune encore, son *Essai sur Dante*, il avait tellement grandi que l'heure serait peut-être arrivée où son talent serait devenu plus que du talent. Il est mort à la peine, couché sur son sillon, et les mains pleines encore des moissons littéraires qu'il avait courageusement recueillies. Nous n'avons pas eu son dernier mot sur la scolastique; avant d'avoir achevé son travail, il en avait reçu la récompense (1).

CHAPITRE II.

M. Victor Cousin.

Il semble que plus M. Cousin a avancé dans ses travaux, plus il a compris la haute valeur de la scolastique. Le grand historien qui devait si admirablement, en 1840, faire ressortir la haute portée des Guillaume de Champeaux, des Josselin, des Abélard, et dévoiler par une longue analyse le secret de leur méthode, disait en 1829 : « Il faut passer par-dessus la scolastique, quand il s'agit de méthode et d'analyse. La scolastique empruntait à l'autorité ses principes et ses conséquences; il n'y avait donc lieu à aucune expérience, à aucune vraie analyse qui eût pu affecter ou les conséquences ou les principes. Il n'y avait pas lieu davantage à l'invention synthétique et à l'hypothèse, car l'invention synthétique et le génie de l'hypothèse eussent pu conduire à des innovations. A la rigueur, la scolastique n'appartient pas à la philosophie proprement dite. Cependant, comme l'esprit humain, si enchaîné qu'il soit, conserve toujours quelque liberté, il y a dans la scolastique, malgré sa nature et son caractère général, des lueurs de philosophie, et par conséquent de l'analyse et de la synthèse; il y a une analyse ingénieuse et habile, mais verbale; il y a une ordonnance habile des différentes matières de l'enseignement, une synthèse puissante, mais stérile, toute extérieure et artificielle (2). »

Ce jugement est sévère; un peu plus tard, et dans le courant même de l'année 1829, M. Cousin paraît l'avoir un peu adouci; du moins il ne voit plus dans la scolastique *une synthèse stérile* quoique *puissante*, mais le vestibule et l'origine de la philosophie moderne. « Comme le moyen âge, » dit-il, « est le berceau de la société moderne, de même la scolastique est celui de la philosophie moderne. » Cependant le grand historien persiste à ne lui attribuer qu'un emploi borné, des limites bien étroites, une existence précaire, inférieure, subordonnée. « Car, » dit-il, « la scolastique n'est autre chose que l'emploi de la philosophie comme simple forme au service de la foi et sous la surveillance de l'autorité religieuse. » Cette définition est très-importante dans la doctrine historique de M. Cousin; c'est elle qui lui sert à déterminer les limites et la durée de la scolastique. Comme M. Hauréau, quoique sous l'empire de principes différents, il la fait commencer à Charlemagne, d'abord parce qu'elle est l'*expression philosophique du moyen âge*, et que le génie du moyen âge, le grand homme qui *l'ouvre et le constitue*, c'est Charlemagne (3); en second lieu, parce que les écoles où la philosophie nouvelle se développa, et qui lui donnèrent leur nom,

(1) Voy. l'art. DANTE.

(2) V. Cousin, Cours de 1829. — On comprend que, placé à un pareil point de vue, M. Cousin a dû admettre entre le mouvement de la scolastique et celui de la renaissance une scission complète, radicale. Aussi, après les lignes que nous avons citées, se hâte-t-il de dire : « Le XVIe siècle n'est qu'une sorte d'insurrection de l'esprit nouveau contre la scolastique. »

(3) « Pour que la scolastique fût, il fallait que fût déjà le moyen âge, parce que la scolastique n'est que le moyen âge développé dans la philosophie qui lui est propre. Le moyen âge ou la société nouvelle a été conçu pour ainsi dire au Ier siècle de l'ère chrétienne, mais il n'a paru à la lumière qu'avec le triomphe même de son principe, c'est-à-dire de la religion chrétienne, et la religion chrétienne n'est arrivée à la domination parfaite qu'après avoir été délivrée de tous les débris de l'ancienne civilisation, et après que le sol de notre Europe, enfin assuré contre le retour d'invasions et de débordements barbares... fut devenu plus ferme. Or l'Eglise et l'Europe n'en sont arrivés là qu'au temps de Charlemagne et à l'aide de Charlemagne. » (COUSIN.) Nous n'examinerons pas ici la valeur de Charlemagne et si la date choisie par M. Cousin est bien celle qui ouvre la scolastique. Il nous semble seulement que lorsqu'il paraît considérer la société du moyen âge et la scolastique comme le triomphe du christianisme, il excède singulièrement la vérité. Nous savons qu'ailleurs le même historien dit avec une haute raison : « Autre chose est le moyen âge, autre chose est le christianisme. » Et ces deux passages ne peuvent être conciliés qu'en admettant que la scolastique, sans être la forme philosophique complète et définitive de la pensée chrétienne, est néan-

remontent à Charlemagne (1). Après sept cents ans de discussion, ces écoles, qui d'abord n'avaient été occupées que par les représentants du principe d'autorité, laissent sortir d'elles-mêmes un autre principe, celui de la réflexion indépendante, et la scolastique finit « quand finit le moyen âge, c'est-à-dire quand l'autorité ecclésiastique cesse d'être tout, » et que la raison revendique ses droits en face de la tradition.

Ainsi, dépendance de la raison, voilà ce qui caractérise la scolastique, d'après M. Cousin ; et c'est d'après cette pensée qu'il lui assigne sa durée depuis Charlemagne jusqu'à Luther. On verra dans le cours de cet ouvrage pourquoi la date de Charlemagne ne nous semble pas inaugurer une nouvelle ère pour la philosophie, et nous montrerons que non-seulement il n'a pas ouvert d'écoles, pas même celle du *Palais*, qui remonte aux Mérovingiens (2), mais que, de plus, son règne a coïncidé avec un abaissement notable de l'esprit philosophique.

Sans doute, il est toujours très-difficile d'assigner une origine précise à un grand mouvement de l'esprit, et il est rare que l'on ne se laisse pas aller, dans un travail de cette nature, à quelques appréciations arbitraires. On peut faire partir de Gerbert la philosophie scolastique ; on peut la faire remonter seulement jusqu'à Bérenger ; il y aurait même quelques raisons de regarder Alexandre de Halès comme le premier des scolastiques ; c'est entre ses mains et entre celles d'Albert le Grand que la théorie des *formes substantielles* se détermine et se fixe ; on trouverait même des raisons fort plausibles, pour faire commencer à Boëce, c'est-à-dire au temps immédiatement postérieur à saint Augustin, la philosophie du moyen âge ; mais, s'il faut l'avouer, nous en trouvons fort peu, à part l'autorité si grave de M. Cousin, pour la faire dater du restaurateur de l'empire d'Occident. En général, de Boëce à Gerbert, ou peut-être même à Bérenger, les études philosophiques ont une même physionomie, elles semblent se résumer et attendre ; l'école du Palais et Alcuin ne changent rien à cet état ; les métaphysiciens, sous Charlemagne, eurent une destinée plus brillante que sous les Mérovingiens ; mais ils ne firent aucune révolution, ni dans les idées ni dans les méthodes philosophiques, et il faut aller jusqu'au XI[e] siècle pour voir les disciples de Gerbert entrer, à propos du dogme de l'Eucharistie, dans le vif des questions qu'agita le moyen âge.

Si M. Cousin n'a pas été complétement heureux lorsqu'il a déterminé le vrai commencement de la scolastique, l'a-t-il été davantage lorsqu'il a voulu la distinguer, par son vrai caractère, de la philosophie moderne ? Le savant M. Hauréau ne le pense pas, et nous sommes de son avis. Sans doute, la pensée moderne a établi entre le domaine de la foi et celui de la raison une distinction plus rigoureuse que le moyen âge. Notre théologie est en quelque sorte plus théologique, et notre philosophie plus philosophique. Mais est-ce à dire que dans la scolastique, la philosophie, se dépouillant elle-même de toute indépendance, se considérât comme un corollaire du dogme révélé ? Non-seulement, comme on l'a déjà remarqué, des scolastiques poussèrent parfois l'indépendance jusqu'au degré où elle cesse d'être légitime ; mais encore, pendant tout le moyen âge, les plus soumis et les plus orthodoxes des métaphysiciens n'en considérèrent pas moins la métaphysique comme une science à part, relevant d'elle-même, ayant ses lois propres, n'empruntant point à la révélation ses grandes bases ; mais, au contraire, servant à démontrer la nécessité psychologique et l'existence de la révélation. Cessez-vous d'admettre cette conception de l'autonomie de la raison dans presque tous les théologiens du moyen âge ? il vous sera impossible de comprendre la première question de la *Somme* de saint Thomas et de tous les commentaires de Pierre Lombard ; cette première question, qu'on pourrait ainsi poser : Quels sont les arguments *rationnels*, ou empruntés à la raison, qui justifient la foi ? On n'avait pas encore eu à cette époque de grande école pour enseigner que les preuves de crédibilité de la révélation sont nécessairement chimériques, et qu'il faut croire parce qu'il faut croire. Quelques mystiques excessifs, et dont les théories ne se lient en rien au grand mouvement de la scolastique, ont pu émettre des opinions plus ou moins voisines de celle-là ; mais les grandes écoles des thomistes et des scotistes y avaient une égale répugnance. Chose étrange ! les nominalistes du XIV[e] siècle, que l'on regarde ordinairement comme les apôtres de l'indépendance, auraient plus volontiers incliné vers ce dédain de la raison ; néanmoins, tout attentifs qu'ils étaient à restreindre son influence, ils croyaient à son autorité et à son autonomie dans un certain cercle de problèmes ; ils avaient confiance dans ses enseignements. Sans doute, plusieurs docteurs déclaraient que la raison, si admirable qu'on la trouve lorsqu'elle s'est développée, resterait en notre âme un germe endormi sans l'appel de la révélation ; c'est en ce sens qu'ils représentent la foi précédant la raison (*fides quærens intellectum*) ; mais de ce que la raison a besoin de tel ou tel milieu pour distinguer ses principes constitutifs, et se développer en les distinguant, s'ensuit-il que ces principes ne sont pas vrais en eux-mêmes et par eux-mêmes ? Je ne les aurais pas vus, ou mieux, je ne les aurais pas analysés dans leur complexité première, sans un certain secours, mais une fois analysés et clairement perçus, pourquoi ne puiseraient-ils pas en eux-mêmes leur auto-

moins un de ses produits naturels et qui lui appartiennent en propre. Nous verrons plus tard en quoi cette appréciation n'explique qu'en partie la métaphysique du moyen âge.

(1) C'est Charlemagne qui le premier rouvrit les écoles.

(2) Voir les articles ALCUIN, ÉCOLES, BÈDE LE VÉNÉRABLE.

rité? C'est donc une appréciation historique peu rigoureuse que de supposer que la raison au moyen âge se présentât comme ne pouvant rien par elle-même. Au contraire, à beaucoup d'égards, elle avait, à soulever certains problèmes, des audaces qu'on ne lui lui voit plus guère.

Ce qui a, suivant nous, trompé M. Cousin à cet égard, c'est que, si la raison au moyen âge se déclarait indépendante en principe (*in dubiis*, bien entendu), néanmoins, en fait, elle était loin d'avoir reconnu les limites précises de son domaine; tantôt elle les étendait sans réserve, tantôt elle les restreignait avec un excès qui a lieu de nous surprendre. Quand on la voit par instant se prendre aux mystères les plus élevés de la foi, se demander, par exemple, quelle est la nature de la distinction des personnes et de l'essence divine, lorsqu'on la voit appliquer ses frêles procédés aux plus profonds secrets de Dieu, on s'imagine qu'elle se croit tout possible, et l'on est confondu lorsque ensuite elle se trouble, et que, sur une question simple, facile et toute de notre ressort, on la surprend doutant de ses forces et consultant la parole divine.

Voilà le fait, en apparence étrange, qui se passe durant le cours du moyen âge. Il est complexe, et lorsqu'on ne constate que l'envahissement de certaines questions purement naturelles, par des théories empruntées à la révélation, on peut facilement en conclure que la raison était dédaignée par les scolastiques; mais cette conclusion est inexacte, et, pour s'en convaincre, il suffit de remarquer qu'en principe le moyen âge admet la nécessité logique des preuves de crédibilité pour servir de base au christianisme, et qu'en fait, il autorise la raison à intervenir d'une certaine manière dans les questions même où nous la croirions aujourd'hui incompétente.

Rien ne nous prouve que M. Cousin ait changé d'opinion sur le caractère général de la scolastique. Peut-être la regarde-t-il comme ayant fait à l'élément philosophique une place beaucoup plus large qu'il ne semblait le dire en 1829; mais le fond de sa théorie n'a pas changé malgré cette modification importante qu'il y a introduite. Peut-être l'illustre historien n'est-il pas resté aussi fidèle à lui-même dans une autre question qui ne manque pas de gravité en matière de scolastique. Il partage la durée entière de cette philosophie en trois époques, qu'il caractérise ainsi : « 1° subordination absolue de la philosophie à la théologie ; 2° alliance de la philosophie et de la théologie; 3° commencement d'une séparation faible d'abord, mais qui peu à peu grandit, s'étend et aboutit à la philosophie moderne. »

Cette division devait se présenter naturellement à l'esprit de M. Cousin; elle est la conséquence naturelle de sa définition de la scolastique (1). Toutefois nous doutons beaucoup qu'il la regarde aujourd'hui comme parfaitement exacte. Supposer que depuis Charlemagne jusqu'à Albert le Grand il n'y a aucune indépendance de la raison, ce serait supposer que celle-ci, pendant trois siècles, ne se prêta à aucun débat métaphysique; et c'est, du reste, ce que M. Cousin avoue explicitement : « Dans cette première époque, » dit-il, « peu de disputes et aucune qui soit véritablement philosophique. » Or il suffit d'ouvrir la belle introduction du même auteur aux *Fragments inédits d'Abailard* pour s'apercevoir bien vite que des études approfondies l'ont amené à reconnaître que le xe et le xie siècle ont vu s'agiter des problèmes d'une importance souveraine.

On comprend sans peine que nous ne puissions pas suivre M. Cousin dans les détails où il entre à propos des docteurs les plus illustres de la scolastique. Ce tableau rapide et qui renferme, en quelques pages, l'histoire de huit siècles de pensées, n'est qu'une esquisse, mais une esquisse de génie. Les erreurs, faciles à relever (2), abondent, mais aussi les points de vue hardis, justes,

(1) C'est, du reste, ce qu'il reconnaît lui-même : « Voilà donc les deux points extrêmes connus: d'une part, le siècle de Charlemagne; de l'autre, celui de Bacon et de Descartes, le VIIIe siècle et le XVIIe; reste à déterminer ce qui a été entre ces deux points extrêmes : rien de plus simple. Que peut-il y avoir entre le commencement et la fin? le milieu. Et qu'est-ce que le commencement de la scolastique ? la soumission absolue de la philosophie à la théologie. Qu'est ce ensuite que la fin de la scolastique? la fin de cette soumission et la revendication de l'indépendance de la philosophie : de là, tirez le milieu de la scolastique, c'est-à-dire le milieu entre l'asservissement et l'indépendance, c'est-à-dire une alliance dans laquelle la philosophie et la théologie se prêtent un mutuel appui. (V. Cousin, *Cours de* 1829.)

(2) Nous en relèverons quelques-unes, parce qu'elles sont fort répandues et qu'elles pourraient être de nature à fausser la direction des études sur la scolastique :

1° M. Cousin restreint de beaucoup les secours que la pensée moderne au VIIIe siècle put puiser dans ce qui restait des œuvres antiques. Platon était sinon beaucoup plus étudié, du moins beaucoup plus populaire qu'il ne le suppose; et si Aristote fut pris pour maître vénéré par les scolastiques, ce n'est point du tout qu'il fût seul connu, de tous les philosophes anciens.

2° Scot Érigène fut beaucoup moins orthodoxe que M. Cousin ne le supposait en 1829, et il y a entre les idées de Denis l'Aréopagite et celles de saint Augustin un abîme.

3° Cette proposition : « On ne pouvait guère aller plus loin que le Lombard avec le seul *Organum* d'Aristote, » serait bien difficile à défendre. Le livre de Pierre Lombard fut un champ de bataille où se rencontrèrent bien des systèmes rivaux ; il ne fut pas un système.

4° Attribuer le mouvement du XIIIe siècle à l'introduction des ouvrages d'Aristote dans l'Europe occidentale, » c'est, sinon enfreindre, du moins exagérer la vérité. Les ouvrages d'Aristote servirent ce mouvement, ils ne le déterminèrent pas.

5° Il nous semble aussi difficile d'adhérer à ce jugement, qu'Albert le Grand fut moins un penseur original qu'un compilateur.

6° « L'ordre des Dominicains représente l'idéalisme théologique du moyen âge, et l'ordre des Franciscains le peu d'empirisme qu'il y avait alors. »

lumineux. M. Cousin est un des premiers historiens de notre siècle qui aient vu la part considérable de platonisme qui s'est infiltrée dans les écoles du moyen âge, sous les auspices de saint Augustin. Peut-être ses disciples tendent-ils aujourd'hui à l'exagérer. Il est un des premiers qui aient vu que la théologie du moyen âge, loin d'avoir été un asservissement pour la pensée humaine, « représentait le côté libre de l'esprit humain (1). Il est un des premiers qui aient proclamé la haute portée philosophique de la *Somme* de saint Thomas, et le caractère libéral de certaines théories politiques de l'Ange de l'école. Toutes ces vérités sont aujourd'hui devenues banales; elles ne l'étaient pas en 1829, et elles le seraient beaucoup moins, à l'heure présente, si une parole éloquente et autorisée ne les avait gravées dans l'esprit de cette génération. Mais il y a mieux; il nous semble que sur certains points, d'une grande importance, l'historien de 1829 a mieux compris le moyen âge, dans ses pressentiments, que les historiens si érudits qui viennent de se distinguer tout récemment par de patientes et honorables recherches. Il a surtout parfaitement discerné le rôle de l'école franciscaine. Tandis que M. Hauréau la considère comme attachée à un panthéisme plus ou moins aveugle, et hostile au progrès de la pensée humaine, M. Cousin a parfaitement vu « qu'il est sorti de l'école des scotistes et des Franciscains une foule de novateurs, » tandis que « les thomistes et les Dominicains ont surtout produit la milice qui a défendu opiniâtrément la théologie scolastique (2). »

Il nous semble que cette conception si

Nous verrons quels sont les faits très-réels qui ont trompé à cet égard M. Cousin, et l'ont conduit à une appréciation qui est juste l'opposé de celle de M. Hauréau, mais qui ne nous semble guère plus conforme à la stricte vérité.

7° La philosophie des Jésuites est-elle aussi *intimement alliée* à celle des Dominicains que M. Cousin le suppose? Il y a au moins lieu de douter. (*Voir* Suarez.)

8° M. Cousin appelle Roger Bacon, « un élève de Scot. » Sur quelle preuve s'appuie-t-il? nous l'ignorons; ce que nous savons, c'est que l'élève prétendu est né 49 ans avant le maître qu'on lui donne.

9° « Il y avait plus ou moins de sensualisme dans l'école d'Occam .... école dont le caractère commun est le dédain de la méthode et des entités de la scolastique, et le goût de l'analyse et des sciences physiques. » Nous établirons dans le cours de cet ouvrage qu'il n'y a pas entre le nominalisme du XI° siècle et celui du XIV° cette analogie profonde, cette presque identité que supposent la plupart des historiens de la scolastique. Le nominalisme de Roscelin a un caractère évidemment sensualiste, mais non pas celui d'Ockam et de Pierre d'Ailly. M. Cousin est bien plus dans le vrai lorsqu'il fait d'Occam « l'antécédent de Reid et de l'école écossaise. » Quant aux sciences physiques, ce ne sont point les écoles douées de ce caractère qui les fécondent, Copernic, Kepler, Galilée faisaient aux sens dans la pensée humaine une bien plus large part que leurs adversaires.

10° Il nous semble que M. Cousin a expliqué assez inexactement la théorie des espèces sensibles et n'en a pas vu la véritable origine. Les *espèces* du moyen âge ne ressemblent pas aux εἴδωλα de Démocrite; les εἴδωλα sont le germe même de l'idée, et jouent dans la théorie du philosophe grec le même rôle que la sensation dans la théorie de Condillac. Les espèces sensibles sont nécessaires, suivant les scolastiques, pour *déterminer* la puissance de l'intellect; elles le font (qu'on nous permette d'employer ici leurs propres expressions) elles le font passer *à l'acte* en l'*informant*. En d'autres termes, l'hypothèse de leur existence et de leur nécessité se rattache à la grande hypothèse, qui a régné chez les anciens et au moyen âge, de l'existence et de la nécessité d'un intermédiaire extérieur à l'être qui agit, et ayant pour fonction d'appliquer sa puissance et de la réaliser. Aussi est-ce l'école de Scot qui, en commençant à sortir de la notion antique de la matière et de la puissance, conçue comme une simple possibilité logique, a ébranlé la première et révoqué en doute la doctrine des *espèces*. (*Voir* Scot, *Espèces*; Occam; *Intelligence*, *Idées*; Gabriel-Biel.

11° M. Cousin paraît croire que la première période de la scolastique a un caractère plus orthodoxe que la suivante. (*Voir* p. 343.) Il nous semble que c'est bien plutôt le contraire qui serait vrai. La fin du XI° siècle et le XII° sont des époques de trouble moral et de doute, si on les compare à l'époque si profondément *organique* des Albert le Grand, des saint Thomas, des saint Bonaventure et des Duns Scot. De plus, l'élément révélé et l'élément rationnel sont unis d'une manière bien plus étroite dans les doctrines de ces derniers théologiens que dans celles des saint Anselme ou des saint Bernard.

(1) Cette proposition, on le sent, restreint beaucoup celle-ci, qui la précède de quelques lignes : « A parler rigoureusement, il n'y a pas de philosophie dans la scolastique. »

(2) « Je ne veux pas précisément assurer que l'ordre des Dominicains représente l'idéalisme théologique du moyen âge, et l'ordre des Franciscains le peu d'empirisme qu'il y avait alors : la distinction serait trop absolue. Mais je remarque que c'est surtout des scotistes et de l'ordre des Franciscains que sont sortis successivement, pendant près d'un siècle, ceux qui, à l'aide de l'esprit d'analyse et de quelques connaissances physiques, ont le plus hâté et favorisé la séparation de la philosophie d'avec la théologie. Le fait est incontestable; et ce n'est pas un fait moins incontestable qu'en même temps qu'il est sorti de l'école des scotistes et des Franciscains une foule de novateurs, les thomistes et les Dominicains ont surtout produit la milice qui a défendu opiniâtrément la théologie scolastique. » Il y a bien des erreurs dans ce passage, et des erreurs que M. Cousin se hâterait aujourd'hui de noter lui-même, mais combien aussi de vérités heureusement pressenties et fécondes. Nous citerons encore ici l'opinion de M. Cousin sur Duns Scot. Elle nous semble remarquable à plus d'un titre: tandis que beaucoup d'historiens ne voient dans ce chef de l'école franciscaine qu'un réaliste aveugle et qui a jeté la scolastique dans d'absurdes et dangereuses subtilités, le professeur de 1829, averti par ce tact sûr, qui parfois atteint mieux la vérité du premier coup que les plus patientes recherches, semble deviner les rapports intimes du docteur subtil et d'Occam, et nous ne sachons rien de plus exact sur le premier de ces philosophes que la courte page qu'il lui consacre : « L'Anglais Duns Scot ne ressemble ni à l'un ni à l'autre. Moins érudit qu'Albert, il est plus savant et surtout mieux savant. Lui aussi s'occupa de physique; mais, déjà, sans y faire de découvertes, il s'en occupa d'une manière plus régulière; et Wading, son biographe, assure

vraie du rôle des Franciscains dans le moyen âge aurait pu conduire M. Cousin à une doctrine presque définitive sur la scolastique, si, à cette époque, les préoccupations de son esprit ne l'eussent porté vers d'autres études, et puis aussi s'il n'eût trouvé entre cette doctrine et lui une idée trop systématique, et qui ne nous paraît devoir être admise que sous le bénéfice de nombreuses restrictions.

Les lois de la pensée sont les mêmes à tous les âges de l'histoire; et sous ce rapport on voit tous les siècles reproduire, jusqu'à un certain point, les mêmes phénomènes. Cependant, si le progrès n'est pas un vain mot dans l'humanité, les époques n'en sont pas réduites à être une perpétuelle copie les unes des autres, et l'histoire, un cercle éternel d'accidents qui se répètent. Or, quelle est la grande conception que M. Cousin a poursuivie dans les annales de la philosophie du moyen âge, comme dans celles de la philosophie antique? Ramener tout le mouvement de la pensée à quatre systèmes, l'idéalisme, le matérialisme, le scepticisme et le mysticisme; éclairer, par cette théorie générale, des faits jusque-là peu connus et regardés comme insignifiants, tel est le but général que semble s'être proposé, dans la plupart de ses travaux, l'éminent historien de la philosophie. Certes, il est incontestable que cette donnée ne manque ni de grandeur en elle-même, ni de fécondité dans ses conséquences. Combien de discussions jugées stériles, absurdes, ridicules, ont apparu, grâce à la lumière qu'elle jette sur les annales de la pensée, pleines d'importance et d'avenir! Quand les rapports profonds des doctrines sont ignorés, quand il n'y a dans l'histoire que des faits étrangers les uns aux autres, doués tous d'une physionomie particulière, les séries de phénomènes restent inconnues, l'idée d'ordre, de loi, c'est-à-dire d'une harmonie universelle, ne pénètre pas dans le chaos obscur des observations particulières; et, dans ces conditions, non seulement il n'y a pas de science constituée, mais encore il n'y a pas de recherches vraiment scientifiques. La première œuvre à faire pour commencer à fonder la science, c'est donc de rapprocher, sous une même formule, les faits les plus divers; c'est ainsi, notamment, qu'a procédé la théorie de l'attraction universelle : elle a commencé d'être, le jour où un homme a dit à ses semblables : les phénomènes de la pesanteur et ceux de la gravitation céleste s'expliquent par les mêmes lois. C'est ainsi qu'a procédé l'économie politique; la science de l'administration et des finances s'est transformée en économie politique, le jour où l'on a compris que le numéraire ne constitue pas un produit soumis à des lois générales différentes des autres, et qu'on s'est ainsi élevé aux notions générales de *richesse*, de *valeur*, de *capital*. A ce point de vue, on peut dire que, par sa théorie des quatre systèmes revenant toujours dans la même série aux diverses époques, M. Cousin a fondé l'histoire de la philosophie; par elle, il a donné une signification, un caractère intelligible à ce qui, auparavant, n'en avait pas. Néanmoins, cette théorie, si avantageuse qu'elle fût pour fonder la science, devait l'arrêter dans ses développements ultérieurs. Elle lui donnait le jour, mais tendait à la retenir dans une perpétuelle enfance. En effet, qu'est-ce que l'histoire, si toute époque calque, avec plus ou moins de bonheur, celle qui l'a précédée? Elle disparaît avec la notion même du progrès. Pour qu'il y ait une science qui note, pas à pas, les faits nouveaux, il faut que ces faits nouveaux ne soient pas de vieilles et impuissantes chimères, ressuscitant aujourd'hui pour mourir encore demain. Quand on ne place sur la scène du monde que des revenants qui changent à peine de costume, et passent et repassent devant le spectateur, dans le même ordre, avec une effrayante monotonie, le drame n'a plus d'intérêt, ou plutôt il n'y a plus de drame, parce qu'il n'y a plus de nœud, de péripétie, d'action. En matière de scolastique, par exemple, il est très-intéressant, sans doute, de constater les analogies de ses grandes discussions avec celles des anciens; mais ce qui importe surtout, c'est de savoir si ces discussions ont aidé, et comment elles ont aidé la pensée moderne à se produire; c'est-à-dire en quoi consiste le progrès fondamental accompli de la chute de l'empire romain au XVIIe siècle, et si ce progrès a eu, oui ou non, pour origine le christianisme ou tel autre fait. Cette question, nous le savons, est beaucoup plus complexe que l'autre, et elle demande à être subdivisée en une multitude d'autres problèmes, dont chacun exige de nombreuses recherches; mais faut-il s'en plaindre? Au contraire, plus une question suscite d'enquêtes, et demande, pour être résolue, des faits nombreux, plus elle est féconde et mieux elle exprime ce qu'il y a d'intime, de secret, de profond dans les choses de l'histoire, comme dans celles de la nature.

M. Cousin nous semble avoir le tort de

qu'il était si avancé dans les mathématiques que, de son temps, il y avait très-peu de personnes qui pussent entendre ses ouvrages de ce genre. Il avait fait un petit traité d'astronomie et d'optique. Moins moraliste que saint Thomas, il est plus dialecticien; son mérite particulier est d'avoir porté dans la philosophie une fermeté, une sagacité et une précision jusque-là inconnues... c'était un dialecticien et un analyste. » Ailleurs M. Cousin considère Roger Bacon comme un disciple du docteur subtil, et il dit en parlant d'Occam : « Il était scotiste. » Il est facile de voir que la première de ces opinions est matériellement inexacte, et qu'on ne peut admettre la seconde que sous le bénéfice de nombreuses réserves. Mais si on les considère moins dans leurs termes que dans leur esprit, elles sont profondément vraies et jettent sur l'histoire de la scolastique une vive lumière.

On remarquera, du reste, que le rôle que M. Cousin attribue aux Franciscains en matière de philosophie, est celui que M. Ozanam leur attribue en matière de littérature. (Voir *Les poëtes franciscains en Italie*.)

ne s'en être pas suffisamment préoccupé, et par là il a nui au développement futur de l'histoire de la philosophie, et spécialement de l'histoire de la scolastique. Les services qu'il a rendus personnellement à cette science sont incontestables; il l'a constituée, et en même temps, quelle que soit la valeur de ses vues générales, il l'a enrichie de découvertes de détail qui lui sont dorénavant assurées. Cependant, ceux qui l'ont suivi (et tous l'ont suivi jusqu'ici, sauf M. Buchez, car il est difficile d'échapper à l'étreinte d'une pensée aussi forte), n'ont peut-être pas obtenu, malgré leurs talents, les fruits qu'on devait attendre de labeurs considérables et méthodiques. D'où vient cette espèce de stérilité? Nous croyons qu'elle vient des principes mêmes qui ont été posés par M. Cousin, et qui devaient donner lieu d'abord à une glorieuse série de recherches, après laquelle tout semblait fait, trouvé et éclairci.

M. Cousin est convaincu que les divers âges de la philosophie se reproduisent les uns les autres en combinant d'une manière plus large et plus conciliante leurs divers éléments. Il était fort naturel qu'à ce point de vue il étudiât la scolastique par où elle touche à la philosophie ancienne. De là sa manière d'entendre l'histoire de cette grande époque métaphysique.

Le XIII

Le XIIIe, le XIVe et le XVe siècle ne lui paraissent pas avoir de secrets historiques à nous révéler; en d'autres termes, il lui paraît inutile d'étudier les rapports de la scolastique et de la philosophie moderne. « De ces trois époques, » dit-il, « la seconde et la troisième sont assez connues; surtout la seconde, qui forme pour ainsi dire les beaux jours de la philosophie du moyen âge. C'est le temps des Dominicains Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, Vincent de Beauvais; des Franciscains Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Duns Scot, Roger Bacon. Les ouvrages de ces illustres personnages ont été depuis longtemps recueillis et appréciés. » Quand un historien déclare qu'une époque est assez connue, c'est évidemment comme s'il déclarait qu'il n'a rien de nouveau et de particulier à nous faire connaître sur son compte. La vérité est que M. Cousin n'a pas vu la fonction et les conquêtes de la métaphysique pendant cette époque, et c'est ce qui explique comment, par une double erreur, il voit dans les doctrines de la renaissance une pure et simple imitation de l'antiquité, et dans la philosophie cartésienne quelque chose qui semble ne dater que de soi: *Prolem sine matre creatam;* sauf pourtant en ce point, que cette philosophie, pour rentrer dans les cadres généraux de l'histoire, va être obligée de parcourir les mêmes phases que la pensée humaine avait déjà traversées dans l'antiquité et au moyen âge.

« Tant qu'il ignore absolument l'antiquité, le moyen âge demeure barbare, » dit l'illustre écrivain. « Dès qu'il connaît assez l'antiquité pour qu'elle le polisse, sans la connaître assez pour qu'elle le subjugue, alors il porte avec une fécondité admirable les plus belles choses, que le monde n'avait pas encore vues. Avant ce point, tout est barbarie; passé ce point, et quand plus tard l'antiquité sort de son tombeau et reparaît tout entière à la lumière, dans cet âge qu'on célèbre tant sous le nom de renaissance, il n'y a plus guère en tout genre qu'un commencement d'imitation, qui tue peu à peu l'inspiration et produit l'abâtardissement, et par suite encore la manière, la petitesse ou le faux grandiose. Il en devait être de même, et il en a été de même en philosophie. De Charlemagne jusqu'à la fin du XIe siècle est la barbarie de la pensée, le règne de la glose et du commentaire verbal. Au milieu du XIe siècle, une ère nouvelle commence. L'antiquité, un peu mieux connue, fait éclore un mouvement intellectuel d'abord très-faible, mais qui, s'accroissant par degrés, éclate au XIIe siècle, et, jusqu'à la fin du XVe, produit sans relâche des chefs-d'œuvre originaux. Le point de départ de ce grand mouvement a été la philosophie ancienne et l'*Organum* de Boëce. Otez ce premier mobile, et le mouvement n'aurait pas eu lieu; mais une fois né, il s'est soutenu par sa propre force et s'est développé par ses effets mêmes: les pensées heureuses ont suscité d'autres pensées dignes d'elles; les chefs-d'œuvre ont enfanté des chefs-d'œuvre et les grands hommes des grands hommes. On était parti des plus faibles restes de la philosophie ancienne, et on est arrivé au développement le plus original dans sa substance et même dans ses formes, à part un peu de pédanterie. Cependant, à la fin du XVe siècle, la philosophie ancienne reparaît presque tout entière. On possède enfin tout Aristote, on acquiert Platon, on lit dans leur langue ces deux grands esprits; on s'enchante, on s'enivre de cette merveilleuse antiquité; on devient platonicien, péripatéticien, pythagoricien, épicurien, stoïcien, académicien, alexandrin; on n'est presque plus chrétien et assez peu philosophe On est savant avec plus ou moins d'imagination et d'enthousiasme; on imite à tromper les plus habiles; on est plein d'esprit; on a peu de génie. Le XVIe siècle tout entier n'a pas produit un seul grand homme en philosophie. Toute l'utilité, la mission (1) de ce siècle n'a guère été que d'effacer et de détruire le moyen âge sous l'imitation artificielle de l'antique, jusqu'à ce qu'enfin, au XVIIe siècle, un homme de génie, assurément très-cultivé, mais sans aucune érudition, Descartes, enfante la philosophie moderne avec ses immenses destinées. Entre la philosophie ancienne et la vraie philosophie moderne est la philosophie du moyen âge, la scolastique. Elle est née d'une certaine connaissance de l'antiquité, vivifiant le génie et vivifiée par lui; elle est morte à la fin du

(1) IIe série, t. II, leç. 10e et *Fragments de philosophie cartésienne* art. *Vanini, ou la philosophie avant Descartes.*

xvᵉ siècle, à la renaissance de l'antiquité, dans une érudition sans critique, animée et gâtée par l'imagination. »

Quand on lit ces admirables expositions historiques dont M. Cousin a si bien le secret, et dans lesquelles il fait manœuvrer les idées avec plus de rapidité et de vie que M. Thierry ne fait manœuvrer les escadrons barbares et le grand flot des races, on est d'abord sous le charme, et il semble que tout soit clair, incontestable, plein de lumière et de vérité ; cependant, après un peu de réflexion, les faits et les objections se présentent en foule. Il est très-vrai qu'au xvᵉ et au xviᵉ siècle, les esprits organisateurs et d'ensemble font défaut; les systèmes complets, en tant que systèmes, ont peu de valeur. On n'y trouve aucune doctrine comme celle de saint Thomas ou de Duns Scot, de Descartes ou de Leibnitz. Cependant c'est l'heure où les grandes hypothèses scientifiques sur les lois de la matière brute se découvrent et se posent; c'est l'heure où des vues assez fécondes sur la matière organisée apparaissent aux esprits pour amener la découverte de la circulation du sang et le principe fécond : *Omne vivum ex ovo*. Croit-on que tant d'idées neuves et fécondes se sont produites indépendamment de toute transformation dans la métaphysique? Ce serait admettre que dans l'ordre intellectuel les faits n'ont pas de causes. Je le déclare donc, quand je ne connaîtrais rien des philosophes de cette sombre, et grande, et aventureuse époque; quand leurs livres, dispersés aux quatre vents, ne seraient pas parvenus jusqu'à nous; ou bien, ce qui revient au même, quand je n'aurais démêlé dans ces pages pleines de réminiscences et d'originalité, de chaos et d'ordre, de délire et de sagesse, que les éléments mauvais et anciens; alors même, en face des immortels théorèmes des Cusa, des Copernic, des Kepler, des Galilée, des Harvey, je dirais : La philosophie du xvᵉ et du xviᵉ siècle a pu être corrompue par bien des imitations puériles, mais elle est originale ; et je ne puis accepter le jugement de M. Cousin.

Ajoutons que ce jugement aurait pour effet de laisser la philosophie du xiiiᵉ siècle sans signification et sans fécondité aucune. Pourquoi n'a-t-elle pas abouti, si elle avait quelque valeur? Comment se fait-il que celle qui lui succède n'ait pas de rapport avec elle? Voilà des questions bien difficiles à résoudre, et qui s'élèvent, si je ne m'abuse, contre la théorie de M. Cousin. M. Cousin ne les pose même pas.

Je conclus donc que cette théorie de l'éminent historien l'a conduit à éliminer de la scolastique ce qu'il y a de plus important dans la scolastique elle-même, à savoir, la transition de la scolastique à la science moderne, et la grande phase des saint Thomas et des Sco .

Du reste, cette élimination malheureuse est si bien un vice naturel du système exposé dans la préface d'Abélard, que la plupart de ceux qui ont suivi son illustre auteur, ont laissé de côté le xiiiᵉ, le xivᵉ, le xvᵉ et le xviᵉ siècle. Jusqu'ici nous avons d'assez bonnes études sur Guillaume de Champeaux, sur l'école de saint Victor, sur la philosophie du xiiᵉ siècle ; nous n'avons rien que d'assez médiocre sur saint Thomas, et sur Albert, et sur saint Bonaventure ; nous n'avons rien sur Duns Scot et les *formalistes* ; nous n'avons rien sur Occam; nous n'avons rien sur les premières critiques qui se sont élevées au sein du moyen âge contre la scolastique ; nous n'avons rien sur le cardinal de Cusa, qui inventa la doctrine de Copernic; nous n'avons rien sur les idées philosophiques qui guidèrent Copernic lui-même et Kepler, et Galilée et Hervey ; nous n'avons rien sur l'attitude que prirent les écoles et les universités vis-à-vis de la nouvelle astronomie ; nous n'avons rien sur les rapports de la métaphysique et de la science dans l'antiquité et au moyen âge. En un mot, personne n'a encore étudié ce qu'il y a de plus vivant dans cette époque.

Non-seulement M. Cousin a été forcé de faire abstraction des deux tiers de la philosophie scolastique ; mais nous sera-t-il permis de dire que ses idées sur la première période de la philosophie scolastique, si ingénieuses, et même si vraies qu'elles soient dans de très-nombreux détails, sont contestables dans leur ensemble?

Suivant l'illustre historien, il y a deux grandes écoles du xiᵉ au xiiiᵉ siècle, celle des nominalistes et celle des réalistes. Leur opposition reproduit celle des platoniciens et des péripatéticiens, c'est-à-dire des idéalistes et des demi-sensualistes de l'antiquité. Le problème qu'elles soulèvent avait été vaguement posé sous la forme où elles le discutent dans les écrits des philosophes anciens ; cependant, dépouillé de cette forme, considéré en soi, il n'est que l'éternel problème que la raison humaine se pose toujours, et que toujours elle résout par les deux solutions contraires de l'idéalisme et du sensualisme. Du reste, un écrivain de l'antiquité, Porphyre, traduit par Boëce, avait présenté cette grande question sous les termes mêmes où le moyen âge la reprit. Il l'avait présentée dans une phrase assez forte et assez peu explicite pour exciter la curiosité du moyen âge, sans l'enchaîner à une doctrine particulière. Telle est l'origine de la scolastique ; et elle se développa tout entière autour de la phrase de Porphyre ; elle est renfermée dans la grande lutte, avec des retours et des chances diverses, du nominalisme et du réalisme entre eux, et avec un système intermédiaire, qui n'était qu'un nominalisme modéré ou déguisé. A la fin, le nominalisme triomphe, et la scolastique périt dans ce triomphe.

« Dans l'Introduction de Porphyre, » dit M. Cousin, « se rencontrait une phrase d'un tout autre caractère, une phrase qui n'était plus seulement logique et grammaticale, et qui, au lieu d'imposer une théorie, présentait un problème avec l'alternative de deux

solutions opposées, entre lesquelles on pouvait choisir sans compromettre sa loyauté envers Porphyre, qui posait le problème et ne le résolvait pas, ni envers Aristote, qui ne l'abordait pas directement, ni même envers Boëce, qui n'avait pas l'air d'y attacher une grande importance. Plusieurs siècles de gloses et de commentaires passèrent sur ce problème sans en apercevoir la portée; on ne l'entrevit guère qu'au milieu du XIᵉ siècle. Mais à peine livré à l'examen, les deux solutions contraires qu'il présentait se partagèrent les esprits; et bientôt agité en tous sens, et fécondé à la fois par la témérité et par la sagesse, il en sortit à la fin du XIᵉ siècle, et surtout au commencement du XIIᵉ, la philosophie scolastique dans toute son originalité et sa grandeur.

« Quel était donc le problème qui contenait un pareil avenir? C'était un débris de la philosophie antique; non de celle qu'avait commentée Boëce à l'usage des contemporains de Théodoric, mais de cette grande philosophie qui avait rempli douze siècles de ses admirables développements. Ce problème, aujourd'hui glacé et comme pétrifié sous le latin de Boëce, avait été vivant jadis dans un autre monde; il avait occupé Platon et Aristote, il avait provoqué des luttes immortelles et enfanté des systèmes qui s'étaient longtemps maintenus debout l'un contre l'autre. Ces luttes avaient cessé; cette noble philosophie était éteinte; la société qu'elle éclairait était à jamais ensevelie; la langue même dans laquelle toutes ces grandes choses avaient été pensées et écrites avait fait place à une autre langue, qui elle-même n'était qu'une transition à une langue nouvelle. Ainsi marche l'humanité; elle n'avance que sur des débris. La mort est la condition de la vie; mais pour que la vie sorte de la mort, il faut que la mort n'ait pas été entière. Si, dans les orages de l'humanité, le passé disparaissait tout entier, il faudrait que l'humanité recommençât à frais nouveaux sa pénible carrière. Le travail des pères serait perdu pour les enfants; il n'y aurait plus de famille humaine; il y aurait solution de continuité entre les générations et les siècles. Et, d'un autre côté, si le monde, qui doit faire place à un monde nouveau, laissait un trop riche héritage, il empêcherait que le nouveau ne s'établît. Il faut que quelque chose subsiste du passé, ni trop ni trop peu, qui devienne le fondement de l'avenir et maintienne, à travers les renouvellements nécessaires, la tradition et l'unité du genre humain. Ainsi, la plupart des langues de l'Europe moderne ont leur germe primitif dans la langue latine, qu'elles supposent et dont elles s'écartent. Otez le roman, il n'y aurait pas eu de français, et le roman est une ruine du latin. Cette ruine est devenue peu à peu le plus admirable édifice. »

M. Cousin fait assez entendre dans ce passage que le nominalisme et le réalisme contiennent à eux seuls toute la philosophie du moyen âge; il le dit encore plus explicitement à la fin de son livre, après avoir résumé et apprécié la doctrine d'Abélard.

« Ainsi finit, » écrit-il, « la première époque de la philosophie scolastique. Cette première époque s'est formée et développée sur le problème antique de la nature des universaux, transmis par Boëce à l'Europe chrétienne. Les diverses solutions de ce problème ont fait toute la philosophie de ce temps et les trois systèmes qui la partagent, à savoir, le nominalisme, le réalisme et le conceptualisme; nous avons vu aussi comment ces trois systèmes philosophiques, dans leur application à la théologie, ont engendré autant de systèmes théologiques, dont chacun porte les caractères du principe qui l'a produit et qui le domine toujours. Et c'est ici qu'il faut se donner le spectacle de la puissance des principes. Un problème digne à peine, ce semble, d'occuper les rêveries des philosophes, donne naissance à divers systèmes de métaphysique. Ces systèmes troublent les écoles, mais d'abord ils ne troublent que les écoles. Bientôt de la métaphysique ils passent dans la religion, et de la religion dans l'Etat. Les voilà sur la scène de l'histoire; ils interviennent dans les événements de ce monde, suscitent des conciles, occupent des rois. Un Guillaume le Conquérant est mis en mouvement par le clergé d'Angleterre contre le nominaliste Roscelin, et Louis VII préside l'assemblée où saint Bernard, le héros du siècle, porte la parole contre le conceptualiste Abailard, le maître d'Arnaud de Brescia. Encore n'est-ce là qu'un prélude. Laissez marcher le temps : le conceptualisme, qui pendant près de deux siècles a retenu dans son sein le nominalisme, le laisse échapper enfin, et cette nouvelle conséquence, ou plutôt cette conséquence renouvelée du même principe, trouvant des temps plus favorables, jette un bien autre éclat, soulève de bien autres tempêtes. Un autre Roscelin, Occam, en appliquant encore une fois le nominalisme à la théologie, et par la théologie à la politique, fait échec au Pape, met dans sa querelle un roi et un empereur; et s'abritant contre les foudres de Rome sous les ailes de l'aigle impériale, il peut dire avec un légitime orgueil au chef du saint empire : « Défends-moi avec ton épée; moi, je « te défendrai avec ma plume.» *Tu me defende gladio, ego te defendam calamo.* Abandonné par le roi de France, secouru par l'empereur d'Allemagne, l'indompté Franciscain, échappé au cachot de Roger Bacon, meurt dans l'exil à Munich; mais il a enseigné à Paris, et cette terre n'a jamais laissé périr aucun des germes qui lui ont été confiés. L'université de Paris embrasse la doctrine proscrite; le nominalisme victorieux répand l'esprit d'indépendance; cet esprit nouveau produit les conciles de Constance et de Bâle, où siégent les grands nominalistes, Pierre d'Ailly, Jean Gerson, ces Pères de l'Eglise gallicane, sages réformateurs dont la voix n'est pas écoutée, et que remplace bientôt cet autre nominaliste qui s'appelle Luther.

Il ne faut donc pas tant plaisanter avec la métaphysique; car la métaphysique, ce sont les principes premiers et derniers de toutes choses. La philosophie scolastique a donc aussi sa grandeur : elle mérite l'intérêt de l'histoire et par elle-même et par les événements auxquels elle se lie; et quelque chose de cet intérêt doit se réfléchir jusque sur son enfance, si obscure et si négligée.

Je crois qu'il ressortira de ce *Dictionnaire* tout entier la preuve que les trois propositions fondamentales de la théorie de M. Cousin sont exagérées ou inadmissibles.

1° La classification des systèmes scolastiques en systèmes nominalistes et systèmes réalistes est juste, quand on ne lui donne qu'une portée restreinte, et surtout quand on se borne à l'étude du XI° et même du XII° siècle. Mais c'est une grande illusion que de la prendre dans un sens universel, et de la regarder comme l'explication première des doctrines qui se sont succédé au moyen âge. On peut sans doute s'amuser à toute espèce de jeux logiques, et ramener toute la philosophie à la question des universaux; c'est ainsi que M. Degérando ne voyait en elle que la question de l'origine des idées, et prétendait expliquer ses doctrines par celles de ce problème. L'histoire perd sa vérité et sa fécondité à ces arrangements factices. En fait, la division des systèmes en nominalistes et réalistes est si peu une division *naturelle* et vivante (sauf quand on la restreint à une époque), que les nominalistes du XIV° siècle, par exemple, ne ressemblent nullement à Roscelin et même à Abélard. Ils peuvent être d'accord (en apparence) sur une question de détail, mais ils forment une antithèse complète dans l'ensemble de leur doctrine. M. Cousin, qui essaye un rapprochement entre des docteurs si opposés, ne critiquerait-il pas très-vivement celui qui rapprocherait, je suppose, Roscelin de Descartes ou de Leibnitz? Cependant Descartes et Leibnitz sont des nominalistes. Que conclure de là? C'est que deux philosophes peuvent être nominalistes tous deux et cependant croire à des doctrines différentes et même contraires; d'autres peuvent être divisés sur la question des universaux, et cependant avoir sur les autres des opinions et des tendances communes. En d'autres termes, cette question des *universaux* est une question secondaire; et c'est rétrécir l'histoire de la scolastique que de l'absorber dans cet unique problème. J'ajoute qu'il ne se comprend bien que lorsqu'on le rapporte au développement d'une métaphysique générale qui l'a provoqué à une de ses phases, puis qui a passé à d'autres discussions. Voilà pourquoi, tant que le mouvement de cette métaphysique ne sera pas bien connu, il sera difficile de savoir si tel écrivain est réaliste ou nominaliste. Les débats qui se sont produits naguère sur le vrai caractère du système d'Abailard le prouvent assez. Les questions rétrécies sont toujours des questions obscurcies.

2° Il faut une grande bonne volonté pour retrouver le réalisme dans Platon et le nominalisme dans Aristote. Pour arriver à ce résultat, il faut passer par toute une série d'équations très-contestables. Il faut identifier d'abord le système platonicien et le système péripatéticien avec ce que M. Cousin appelle l'idéalisme et le matérialisme. Cela fait, il faut encore, par une nouvelle formule, identifier avec ce matérialisme et avec cet idéalisme la doctrine des nominalistes et celle des réalistes. Ce n'est pas tout encore, il faut supposer que ce qu'on appelle l'*idéalisme* est un système constant avec lui-même, et non pas une série progressive de systèmes : désignation vague et générale, qui cacherait sous son identité trompeuse la négation toujours la même d'une certaine erreur, mais l'affirmation de doctrines très-opposées. Or, c'est là une supposition parfaitement gratuite. Quant aux deux équations qui sont les prolégomènes nécessaires du système de M. Cousin, elles me paraissent ou très-vagues et incapables de mener à une conclusion, ou radicalement inadmissibles. Non-seulement, M. Cousin le reconnaît lui-même, on ne peut faire rentrer le système d'Aristote dans le sensualisme ou le matérialisme, mais encore il ne faut considérer que les côtés négatifs de celui de Platon, pour s'imaginer qu'on le fait bien connaître en lui mettant l'étiquette d'*idéaliste*. Idéaliste! mais les Eléates sont idéalistes! mais Proclus et Plotin son idéalistes! mais saint Augustin est idéaliste! mais Duns Scott est idéaliste! Gerson, d'Ailly, Cusa, Descartes, Leibnitz, Kant, Fichte, sont idéalistes! Je vois bien, ou plutôt je vois un peu, quand vous prononcez ce mot sacramentel, ce que Platon nie sur un point spécial, je ne vois pas ce qu'il pense sur la philosophie en général. Enfin, et ceci est plus important encore, l'identification du *nominalisme* avec le *sensualisme* souffre d'énormes difficultés. On doit déjà le prévoir par l'exemple des illustres nominalistes que nous avons cités, Descartes, Malebranche, Leibnitz, qui se sont déclarés tels, et qui néanmoins n'adhéraient pas à la moindre thèse matérialiste. Et qu'on ne s'imagine point que ce sont là des exceptions, et des exceptions réservées aux temps modernes. Si le moyen âge nous montre dans Bérenger, et vraisemblablement dans Roscelin, des nominalistes sensualistes, il nous offre aussi des nominalistes mystiques, ne fût-ce que Gerson et le cardinal de Cusa, et des nominalistes à tendances très-spiritualistes, comme Durand de Saint-Pourçain.

3° Enfin, il me paraît difficile d'admettre que tout ce travail du moyen âge ait été produit par une seule phrase de Porphyre. Il n'y a guère que les époques profondément inféconde qui aient si peu de spontanéité. Je vois bien que M. Cousin, suivant lequel

le moyen âge n'a fait que reproduire l'antiquité (sauf l'originalité de la forme et des développements nouveaux), doit très naturellement chercher dans les auteurs des derniers temps de la civilisation antique un texte qui relie la chaîne des âges et serve d'évangile philosophique aux nouvelles générations. Mais si c'est là une nécessité du système de l'éminent historien, ce n'est pas, à nos yeux du moins, un fait très-bien établi et hors de contestation. Je n'ignore pas que M. Cousin a trouvé dans la poussière des manuscrits des textes du plus haut intérêt et qui établissent que la fameuse phrase a trouvé des commentateurs même avant le XIe siècle : je ne m'en étonne point. Comment des esprits qui avaient du loisir et qui commentaient tout ce qu'ils avaient sous la main n'auraient-ils pas commenté un peu un texte passablement obscur ? Pour rendre sa thèse incontestable, M. Cousin aurait dû faire voir, non pas que quelques moines ont écrit sur le problème de Porphyre, mais que ces écrits ont provoqué une certaine discussion, un certain mouvement, et que la vie philosophique du moyen âge est sortie de là Or, non-seulement M. Cousin ne prouve pas cela, il n'essaye pas même de le prouver; les faits se plieraient trop difficilement à cette démonstration. Le mouvement philosophique ne se produit véritablement dans l'Europe moderne qu'au XIe siècle; et il est provoqué, non par la phrase de Porphyre, mais par la nécessité où se trouvent quelques docteurs de sauvegarder les dogmes importants de l'Eucharistie et de la sainte Trinité, contre les formules qui n'ont encore rien de métaphysique, simples protestations des sens contre les mystères divins, mais qui provoquent par réaction un commencement de métaphysique. Cette métaphysique ainsi ébauchée se développera successivement en regard des nécessités de l'orthodoxie, et c'est ainsi que la raison moderne se trouvera de plus en plus elle-même, avec ses immortelles lumières, en étudiant, en défendant les mystères de la foi. Le premier mobile ou plutôt le premier moteur de la philosophie scolastique ne fut donc pas Porphyre, ce fut le dogme catholique; et ce dogme n'intervint (je parle ici exclusivement des sciences humaines) que pour aider la raison à se saisir, à se développer, à s'éclaircir elle-même et suivant ses lois autonomes. Cela n'est pas seulement vrai des origines de la scolastique, mais de ses diverses périodes. Les Arabes ont eu, au XIIe et au XIIIe siècle, moins d'influence sur ses développements que ne le dit M. Cousin; au XVe la réapparition des auteurs anciens troubla l'imagination des hommes de lettres et des artistes plus qu'elle ne dérangea le majestueux déroulement de la pensée métaphysique. On a donné trop d'importance à ces causes purement extérieures; et c'est ainsi qu'on se dispense d'étudier les raisons intimes du progrès des temps. Il est nécessaire, croyons-nous, de sortir de ces méthodes fausses qui ont précédé M. Cousin, contre lesquelles il a même réagi, mais d'une manière insuffisante.

En résumé, il me semble donc que le grand historien, outre qu'il s'est condamné à ne voir dans la scolastique que ses époques les moins fécondes, s'est mépris sur ses origines, sur les causes qui ont concouru à ses développements et sur le caractère général de ses doctrines ; et que cette série d'erreurs tient à sa conception générale de l'histoire de la pensée humaine.

Ces observations, avons-nous besoin de le répéter, n'ôtent rien à l'admiration profonde que tous ceux qui s'occupent de philosophie et d'histoire doivent à celui qui a frayé le chemin; seulement, il nous semble que si l'on continuait à suivre la route qu'il a tracée sans la modifier un peu, on aboutirait à une impasse.

Nous avons dit ailleurs en quoi devrait consister, à notre avis, cette modification devenue nécessaire.

CHAPITRE III.

M. Hauréau.

M. Hauréau est, jusqu'à ce jour, l'historien qui nous a donné sur la scolastique le travail le plus complet et le plus approfondi : d'autres ont pu saisir mieux que lui tel ou tel détails, nul n'a mieux vu l'ensemble de cette grande époque où se préparait la vie moderne. Ce savant écrivain a réuni ses observations et les nombreux résultats de ses recherches, 1° dans un article très-remarquable que publia en 1841 l'*Encyclopédie nouvelle;* 2° dans un *Mémoire* en deux volumes qu'a couronné l'Académie des sciences morales et politiques, et qui a été imprimé en 1849 et 1850. Une analyse de ces deux grands travaux nous fera mieux comprendre où en est aujourd'hui l'état de la question.

Le premier est une analyse sommaire, un tableau rapide de la scolastique. M. Hauréau, après avoir relevé l'injuste passion avec laquelle on l'a attaquée (1), examine ce qu'elle est en elle-même et comment on peut la définir. M. Cousin avait dit qu'elle est l'emploi de la philosophie (2), comme simple forme, au service de la foi. M. Hauréau estime que cette formule n'est *ni claire, ni exacte.* D'un côté, plusieurs scolastiques,

(1) Il n'y avait pas d'autre terme alors pour désigner cette époque que celui de barbarie. Eh ! sans doute, c'étaient des *barbares;* mais nous, descendants des barbares, au moins pour moitié, avions-nous bonne grâce à insulter nos pères du même surnom dédaigneux que leur donnaient les Grecs et les Romains ? D'ailleurs cette barbarie du moyen âge était-elle toute ignorance, toute stupidité, toute brutalité, ou n'était-ce pas la barbarie prise dans un autre sens, c'est-à-dire l'effort puissant d'hommes neufs appelés aux travaux de l'intelligence et concevant toute chose sous un autre aspect et dans une autre forme que leurs prédécesseurs ? (HAURÉAU, art. *Scolastique.*)

(2) *Cours de* 1829.

et des plus célèbres, ont incliné vers l'hérésie ou même y sont tombés. De l'autre, les Pères de l'Eglise ont constamment fait intervenir *la philosophie dans l'analyse et la discussion et les théorèmes de la foi* (1). Rangera-t-on saint Augustin, et saint Athanase, et Origène, et saint Clément d'Alexandrie parmi les scolastiques? La formule de M. Cousin est donc à la fois trop large, puisqu'elle s'applique à toute la philosophie chrétienne, et trop étroite, puisqu'elle est inapplicable à plus d'un philosophe illustre du moyen âge, et notamment à David de Dinant, à Amaury de Chartres, à Abélard.

Si la définition de M. Cousin est inacceptable, laquelle adopter? M. Hauréau répond hardiment: « La scolastique ne peut être définie. » On peut la représenter comme l'ensemble des discussions de toute nature qui se débattirent dans les *écoles*, c'est-à-dire, toujours d'après M. Hauréau, depuis le règne de Charlemagne jusqu'au XVIe siècle, c'est-à-dire jusqu'au moment où l'unité religieuse se dissout, où « la tradition perd sa cause devant la foi. » Mais si elle remplit une série de siècles déterminée, on ne saurait néanmoins la caractériser que par sa date. D'après cette déclaration si nette, il semblerait que M. Hauréau, sans s'inquiéter davantage de la scolastique en elle-même, dût retracer dans ses détails le tableau de ses développements. Mais un historien ne renonce pas si facilement à esquisser la physionomie générale d'une grande époque de l'esprit humain. Le savant écrivain, retraçant à grands traits l'histoire du christianisme, montre que dans les premiers siècles les Pères agitent surtout la question de la nature de Dieu; plus tard, ils étudient avec un soin tout spécial les rapports de Dieu et de l'homme; la question de la grâce est à l'ordre du jour dans toutes les écoles catholiques; c'est la morale chrétienne qui préoccupe surtout les esprits. Une fois le champ de la théologie et de la morale ainsi parcouru, à la lumière de la foi, que restait-il à faire? Evidemment à parcourir le champ de la métaphysique et de la logique, c'est-à-dire « à apprécier les phénomènes de l'intellect, les opérations de la logique, à rechercher l'origine et la valeur des idées, les fondements de la connaissance, les rapports de l'homme avec le monde extérieur. » Ce fut précisément l'œuvre de la scolastique (2).

Ou nous nous abusons singulièrement, ou M. Hauréau aboutit ici à une véritable définition, et même on va voir cette définition, encore un peu vague, se préciser peu à peu.

M. Hauréau parlait tout à l'heure de métaphysique; mais, amené à la définir, il semblait, on l'a vu, l'absorber dans des questions de logique et de psychologie. C'est là son erreur fondamentale et ce qui l'a em-

(1) Si cela n'est pas démontré pour M. Cousin, cela l'était pour Tertullien quant aux hérétiques; quant aux Pères orthodoxes, cela vient d'être reconnu, proclamé, sans égard pour l'autorité de Baltus, par M. l'abbé Gerbet, dans son *Coup d'œil sur la controverse chrétienne*, et par les auteurs du *Précis de l'histoire de la philosophie*, à l'usage du collége de Juilly. (HAURÉAU.)

Quand les écoles furent-elles constituées? Tous les monuments historiques font honneur à Charlemagne de cette fondation. *Nous commencerons donc au règne de Charlemagne l'histoire de la scolastique*, et malgré le dédain peu savant avec lequel on a souvent négligé les prédécesseurs d'Alexandre de Halès, il nous sera facile de démontrer qu'avant l'importation des commentaires arabes, la philosophie péripatéticienne avait elle même rencontré dans les écoles catholiques de fort habiles interprètes; il nous sera facile d'établir que de grands philosophes avaient introduit la vraie science avec toutes ses méthodes critiques et dogmatiques, dans le tabernacle de la théologie doctrinale.

Et quand finissent les écoles? quand les coups portés à l'autocratie pontificale ébranlent l'unité de la foi, quand la tradition a perdu sa cause devant la raison, quand la philosophie... ouvre des chaires libres pour y prêcher l'émancipation de la conscience; quand, à l'appel des martyrs de Prague, la société catholique se soulève contre le siége romain. Ce soulèvement avait été préparé de longue main par les scolastiques. Il n'était pas encore accompli que déjà, s'inquiétant peu d'une doctrine forcée par la logique et condamnée à subir toutes les extravagances du mysticisme, ils s'essayaient à constituer, sur des bases supérieures à la critique, cette philosophie de l'expérience du sens commun, qui devait, au milieu des combats de la réforme, être inaugurée par F. Bacon, sur les débris de tous les systèmes logiques. (HAURÉAU.)

Quelque respect que nous ayons pour la science de M. Hauréau, nous ne pouvons nous empêcher de relever ici en passant quelques-unes des nombreuses erreurs que renferme cet exposé historique.

Nous ne parlons pas de l'idée générale de M. Hauréau sur la réforme et le catholicisme, mais nous nous renfermons dans l'appréciation de la scolastique, et nous croyons pouvoir affirmer, au nom des faits, que la philosophie qui lui a succédé n'est point née d'une défaite ou d'une moindre influence du dogme catholique sur les âmes, mais, au contraire, de sa victoire sur des principes qui lui sont contraires. On comprend sans peine que ce fait, une fois démontré, renverse tout le système général de M. Hauréau sur le rôle, la nature et les destinées de la scolastique; cette démonstration ressortira, croyons-nous, des détails historiques et des citations textuelles que renferme ce *Dictionnaire*.

(2) Voici ce passage complet: «La scolastique n'est pas une science distincte des autres sciences; ce n'est pas même, à bien dire, une forme particulière de la philosophie; c'est tout simplement la philosophie d'une époque déterminée qui porte et qui doit porter le caractère de cette époque. Son histoire est l'histoire des doctrines diverses professées dans les écoles, *scholæ*, du moyen âge, depuis l'établissement de ces écoles jusqu'au jour où la direction des esprits, où l'initiative de l'enseignement leur fut enlevée.

..... « Le premier soin de l'Eglise avait été de définir Dieu, sa nature, ses attributs: elle avait ensuite abordé les questions relatives à la nature de l'homme, aux passions, à la conscience, à la volonté, aux rapports de l'homme avec le Créateur. Il lui restait à apprécier les phénomènes de l'intellect, les opérations de la logique; à rechercher l'origine et la valeur des idées, les fondements de la connaissance, les rapports de l'homme avec le monde extérieur, en un mot, à conclure par une métaphysique, après avoir rédigé en articles de foi une théologie et une morale. Comment s'est-elle acquittée de cette tâche? »

pêché, malgré sa rare érudition, d'éclairer véritablement les labyrinthes de la scolastique.

En effet, il suppose perpétuellement que le moyen âge a voulu traiter des questions de *psychologie*, mais sans recourir à la discussion expérimentale des faits de conscience, et que ce vice de méthode fait l'écueil sur lequel elle se brisa.

«Si cette métaphysique,» dit-il, «n'a été qu'ébauchée par les docteurs du moyen âge, ce n'est pas qu'ils en aient ignoré les problèmes ou qu'ils aient dédaigné de les résoudre; mais une erreur de méthode les a constamment détournés du but. Toute doctrine sur la philosophie première suppose une analyse de l'intellect, une critique des sens et de la raison; et, chose notable, bien que les premiers scolastiques aient été surtout divisés d'opinion, en ce que les uns admettaient, les autres rejetaient la certitude rationnelle, les uns et les autres se contentèrent de discuter telle ou telle base de certitude sans en affirmer la valeur, pour argumenter ensuite sur des prémisses diverses et non définies. Il en résulta que leurs travaux agrandirent moins le domaine de la science métaphysique que celui de la logique. Aussi le scepticisme eut-il de nombreux confesseurs dans les écoles du moyen âge. Comment ne pas douter alors que deux systèmes de la nature, aussi rigoureusement justifiés par le syllogisme, se trouvent néanmoins contradictoires? C'est à Bacon qu'il faut attribuer l'honneur d'avoir le premier fait une étude particulière des phénomènes de l'intellect, d'avoir le premier, parmi les modernes, apprécié toute l'importance de la philosophie première, et formulé une théorie dogmatique de l'entendement. Nous trouverons dans les écrivains dits scolastiques des opinions différentes sur l'origine des idées, sur les modes de l'activité humaine; mais aucun n'a traité spécialement ces questions. Celle qui a pendant trois siècles agité les esprits, ne concerne pas les procédés de l'intellect, mais la nature des idées acquises par telle ou telle voie, l'étendue de la puissance gnostique, l'accord des opinions conceptuelles; les sceptiques seuls ont discuté la valeur des démonstrations rationnelles.

« Deux grandes écoles sont représentées, au moyen âge par des sectaires non moins éminents, non moins nombreux dans l'un que dans l'autre camp : il y a les réalistes et les nominalistes. Les réalistes prétendent que les universaux, les genres, les espèces ont, en dehors du sujet et de l'objet particulier, une réalité substantielle. Suivant les nominalistes, les universaux sont de pures conceptions de l'esprit; il n'y a d'objectif réel que le particulier.

« Si, comme le prétendent les réalistes, les universaux subsistent réellement en dehors du sujet, les objets particuliers, les seuls objets qui tombent sous la connaissance empirique, n'ont qu'une valeur relative à la valeur des substances universelles; ou, pour mieux dire, ces substances les comprennent, les absorbent; l'individu n'est qu'un vain mot. Si, par exemple, la grandeur n'est pas une idée, mais une chose, tous les objets ayant quelque dimension doivent être partie de cette chose : ou bien cette chose existe en dehors des objets, elle est en soi; les objets subsistent par elle, mais comme un effet subsiste par sa cause, sans que pour cela cette cause le contienne. La première de ces hypothèses fut soutenue par quelques scolastiques au nom d'Aristote; la seconde le fut par d'autres au nom de Platon. Toutes deux sont réalistes, car toutes deux supposent la réalité de l'universel, soit dans le monde apparent, soit dans un monde supersensible.

« Poursuivons. Tous les universaux conçus par l'esprit existent substantiellement en dehors du sujet : voilà les prémisses communes. Or, de même que les idées sont multiples et variées, de même que l'esprit distingue entre elles les idées de grandeur, d'espace, de temps, d'humanité, de justice, ainsi, entre les réalités substantielles que ces idées représentent, il faut admettre une pareille diversité; d'où il suit que les substances générales sont elles-mêmes particulières. Mais, ou le particulier est contenu dans l'universel, ou bien il n'en est que la forme. S'il est contenu dans l'universel, ces substances générales ne pourront être admises que comme des aspects divers de l'unité phénoménale; s'il n'en est que la forme, cette forme sera l'émanation nécessaire de l'unité archétype. Or, dans ces deux hypothèses, la substance la plus générale est infinie et l'infini substantiel ne peut pas ne pas comprendre le fini : ou, pour mieux dire, le fini n'est qu'une fiction; la substance universelle comprend ce qui a été, ce qui est, ce qui sera et tout ce qui peut être. Il est donc démontré que, par toutes ses voies, le réalisme conduit au panthéisme. Cette conséquence ne sera pas dissimulée par les meilleurs logiciens de l'école; ils établiront même leur panthéisme sur des axiomes dont le rappel a fait la gloire d'un philosophe qui nous est contemporain; ils affirmeront l'identité, dans l'absolu, de l'idéal et du réel, de l'universel et du particulier, de la substance et des phénomènes.

« Mais le panthéisme n'est pas seul contenu dans l'hypothèse de l'école réaliste. De ce principe, que l'idée est une connaissance intuitive de la réalité, que la réalité de l'universel se prouve par l'idée même de l'universel, n'est-il pas permis de conclure que toute conception du sujet est l'infaillible indice d'une substance correspondante? Or, cette conclusion légitime toutes les rêveries théosophiques : et les écoles du moyen âge ont eu leurs théosophes.

« Soumettons maintenant à la même analyse les fondements du nominalisme.

« Le nominalisme procède par une négation; il conteste la légitimité de toutes les idées qui ne sont pas acquises à la raison par l'expérience. Ainsi l'expérience ne démontre pas la réalité de l'universel; le nominalisme admet l'universel comme une

conception pure, comme une hypothèse de la raison; mais il n'admet pas que cette conception implique une réalité objective : où le phénomène ne lui apparaît pas, il nie la substance. Or, le phénomène est particulier, le nominalisme doit donc borner le savoir dogmatique à la connaissance du particulier. Mais qui dit particulier désigne une chose qui fait partie d'une autre chose : le nominalisme nie donc aussi le particulier; car admettre le particulier ce serait admettre l'universel dont il ferait partie ; il ne voit dans la nature que l'individuel. Ainsi, les rapports de cause à effet, les relations des formes, les différences, les similitudes, ne sont pas des réalités, mais des conceptions pures que rien ne vérifie, puisqu'il n'y a que l'individuel qui soit contenu réellement dans l'individuel. Or, ce qui se dit de la cause, des rapports, des qualités, peut aussi bien se dire du temps, de l'espace, de la vie. Il y a mieux : la définition de l'individuel est impossible. Quel est cet objet? C'est un homme, dites-vous. Un homme! A quel caractère le distinguez-vous d'un autre objet auquel vous donnez un autre nom? Vous le distinguez par des similitudes, par des différences; mais ces différences, ces similitudes ne sont que des idées subjectives; elles n'existent pas dans l'objet; il n'y a de semblable entre Platon et Socrate, il n'y a de différence entre Diogène et son tonneau, que ce que vous imaginez. Or, si le genre et l'espèce, si la forme et les qualités ne sont pas choses réelles, il ne reste plus à l'individu que ce pour quoi, en le considérant, vous vous formez de lui telle ou telle idée, vous le désignez de tel ou tel nom. Et qu'est-ce que cela? vous ne savez.

« On ne peut échapper que par l'idéalisme à ce scepticisme universel. Bien que la réalité des choses en soi ne soit pas démontrée conforme aux idées de l'esprit, ces idées, quelle qu'en soit l'origine, quelle qu'en soit la valeur, quant au problème de la vérité, n'en demeurent pas moins la règle constante et nécessaire de tous nos jugements. Poursuivis avec des arguments empruntés à leur propre critique, quelques adversaires du réalisme conclurent au scepticisme ; d'autres restèrent purement sensualistes, et, par la grossièreté de leurs inconséquences, firent tort au parti dans lequel ils avaient pris rang ; d'autres se réfugièrent dans l'idéalisme ; le plus grand nombre ne s'éleva pas audessus de la critique, mais s'y distingua. »

Lorsque M. Hauréau écrivit cet article, jeune encore, il n'avait pas la netteté de science et d'appréciation dont il a fait preuve depuis. Toutefois une théorie commence à se dégager des nuages de ses expressions, et il est curieux de voir en quoi cette théorie se rapproche et se distingue de celle qu'il exposa dans son beau livre *De la scolastique*.

Elle s'en rapproche sur deux questions. Dans son article et dans son livre M. Hauréau enclot toute la scolastique dans le débat du réalisme et du nominalisme : dans son article et dans son livre, il regarde le nominalisme comme constituant, sinon la vérité absolue, du moins une sorte de vérité relative, excellente pour battre en brèche les méthodes hypothétiques et antiexpérimentales qui étaient le vice essentiel du moyen âge. Ce n'est pas que, sur ce second point, il n'y ait quelque différence d'opinion entre M. Hauréau collaborateur de M. Leroux, et M. Hauréau lauréat de l'Institut. Dans l'*Encyclopédie* le très-éminent érudit semble blâmer le nominalisme presque autant que le réalisme; il ne lui concède qu'une valeur négative et relative. Dans son livre il semble l'adopter pour son propre compte, et je ne trouve plus les réserves que j'avais remarquées dans l'article. Toutefois cette différence n'est peut-être qu'apparente, et elle s'expliquerait probablement, si l'auteur nous faisait une profession de foi catégorique. En conséquence, nous ne croyons pas devoir y insister.

La grande différence des deux travaux du savant critique sur la philosophie du moyen âge est qu'ils n'assignent pas tous les deux à cette philosophie la même origine. Pour le dire en passant, c'est une question qu'on a beaucoup trop négligée, dans l'histoire de la science en général, et de la scolastique en particulier, que de chercher la *raison* qui a déterminé l'esprit humain à entrer dans telle ou telle voie philosophique et à poursuivre sa route à travers un certain nombre d'étapes qui se succèdent. Il est facile de se rendre compte de l'oubli de cette question quand on songe aux principes généraux qui ont dominé les sciences historiques depuis Herder. Herder, comme nous l'avons montré ailleurs, appliquant à ces sciences le principe ontologique de Leibniz, suppose que chaque nation est une monade dont chaque état renferme un *nisus*, et un *nisus* fécond et suffisant vers son état futur. A ce point de vue, chaque progrès accompli renferme *virtuellement* le progrès futur, et rien de *réellement nouveau* ne peut apparaître dans la série des faits ou des idées. Dès lors il n'est pas logiquement nécessaire de se demander quelle est la raison qui a déterminé un mouvement ou un progrès dans l'histoire. Le principe moteur, c'est le principe même qui se meut, en tant que ses phénomènes s'engendrent naturellement. Ces idées historiques, qui constituent le fond des ouvrages de Herder et de Lessing, se sont répandues chez les historiens d'Allemagne, où elles ont suscité ce qu'on appelle encore l'*école historique*. Légèrement modifiées par M. Guizot, elles ont présidé néanmoins, comme nous l'avons montré ailleurs (1), à ses deux grands ouvrages, et par l'influence qu'ils ont exercée, à presque toutes les études historiques qui se sont produites parmi nous depuis trente ans, même à celles qui avaient pour but spécial le développe-

(1) *Des théories historiques de M. Guizot. Revue de Paris*, n° des 1er et 15 novembre 1854.

ment de la philosophie. Les écoles mêmes, qui auraient dû protester contre cet envahissement, se sont laissées gagner ou entraîner. Voilà pourquoi jamais il n'a été plus question de *progrès*, et jamais cependant on n'a moins parlé des *causes* et des *origines* du progrès. On aurait dit que le *progrès* se fait tout seul (1). Quand on vient par hasard à poser ce problème, c'est sans s'y attacher; on n'en voit pas l'importance. C'est ce qui explique comment M. Hauréau, après avoir expliqué la naissance de la scolastique par le développement naturel de la société chrétienne, l'a ensuite expliquée, comme M. Cousin, par quatre lignes de Porphyre, traduites par Boëce, et a adopté cette nouvelle opinion sans même se donner la peine de réfuter l'ancienne et de dire quelles raisons en détournaient son esprit. Ce même vague d'opinion, quand il s'agit de rendre compte des commencements de la scolastique, se retrouve encore dans son article, et dans son livre, quand il s'agit de rendre compte de ses diverses phases, c'est-à-dire des causes qui ont provoqué ses développements successifs. Quelquefois il semble invoquer l'influence des livres grecs, arabes, juifs, qui interviennent un peu, *Deus ex machina*, pour dénouer les difficultés des origines. Quelquefois il semble admettre, comme M. Cousin du reste, que la scolastique a eu une véritable *originalité*, et, à plus forte raison, une *spontanéité* incontestable. Pour tout dire, on serait un peu tenté d'appliquer au savant écrivain ce que le *philosophe* affirme des tentatives d'expliquer les premiers principes par les Ioniens.

Il est bien entendu que je ne fais point ces observations pour diminuer en quoi que ce soit le mérite de M. Hauréau. Au contraire, je pense qu'avec le rare et vigoureux bon sens dont il est doué, il était entré tout d'abord dans la route logique. *A priori*, il est naturel de penser que la société chrétienne a abouti à un fait aussi considérable que la scolastique par des raisons qui ont un rapport intime avec les nécessités logiques de ses croyances; M. Cousin lui-même l'a très-bien senti; seulement il s'est laissé entraîner par les nécessités logiques de son système général, et M. Hauréau a subi le même entraînement après avoir eu de meilleures et plus larges vues.

Passons maintenant à son livre : *De la scolastique.*

Ce livre fut un *événement* pour tous ceux qui s'occupent d'histoire de la philosophie.

Quelque opinion qu'on professe sur ses conclusions et sur sa méthode générale, il résume admirablement, et avec une clarté sans égale, tous les travaux qui ont été faits sur cette difficile matière; et, de plus, l'auteur avait profité de son passage si heureux, quoique trop court, au gouvernement... des manuscrits de la Bibliothèque nationale pour fouiller cette savante poussière, trop peu interrogée, et pour en faire sortir des docteurs et des livres qu'on avait cru évanouis à tout jamais dans la mémoire des hommes (2). Nous donnerons plus loin une liste complète des conquêtes — conquêtes plus glorieuses que celles de la force brutale — qu'il a faites, à force d'intelligence et de *divination*, sur l'obscur domaine du passé. Ces conquêtes resteront acquises à l'histoire.

Seulement nous devons ajouter que M. Hauréau, dirigé par une méthode qui l'excitait dans la direction d'une carrière déjà parcourue et qui l'empêchait d'entrer dans une autre, n'a peut être pas rendu tous les services que la science aurait pu attendre de ses labeurs de Bénédictin unis à une haute et ferme intelligence.

On peut le considérer, nous l'avons déjà dit, comme l'exécuteur très-habile, mais un peu passif, du plan de campagne de M. Cousin.

Comme M. Cousin, — mais sans avoir à alléguer la même raison, — M. Hauréau sacrifie toute la dernière période de la scolastique, celle qui touche à la réforme des sciences. Sur trente chapitres qui composent son livre, un seul — et fait évidemment de seconde main — est consacré aux deux siècles les plus intéressants et les plus mystérieux du moyen âge.

Le XIIIe siècle et le commencement du XIVe sont plus fouillés; mais M. Hauréau ne les a vus malheureusement qu'à travers la question du réalisme et du nominalisme. A cette condition, on pouvait comprendre un peu Albert le Grand et saint Thomas, sinon dans la plus haute partie de leurs doctrines, du moins dans quelques-unes de leurs théories. Mais toute l'école franciscaine devenait inintelligible; Duns Scot n'était qu'un réaliste aveugle, reprenant la thèse de Guillaume de Champeaux et préparant celle de Spinosa; Occam n'était qu'un nominaliste combattant ces excès de doctrine et reproduisant l'opinion de Roscelin. En d'autres termes, les systèmes du XIe et du XIIe siècle reparaissent au XIIIe pour reparaître encore au XIVe et au XVe, et n'étant eux-mêmes qu'une réédition du platonisme et de l'aristotélisme : voilà dans son ensemble — et abstraction faite de très-beaux détails — le livre de M. Hauréau.

On peut le définir en deux mots : le système historique de M. Cousin avec une conclusion nominaliste ou presque nominaliste à laquelle, sans aucun doute, M. Cousin n'adhérerait pas, et qu'il a combattue à l'avance.

Sans aucun doute, dans un livre d'histoire, ce qu'il y a d'important c'est le système his-

(1) Nous devons excepter de cette erreur si générale M. Buchez et ses disciples MM. Ott, Fougueray, Belfield-Lefebvre, etc.

(2) M. Hauréau fut nommé, en 1848, conservateur aux manuscrits de la bibliothèque nationale; il résigna ses fonctions après le 2 décembre 1851; son administration intelligente et féconde a laissé de longs souvenirs et d'admirables exemples.

torique; mais nous avons déjà examiné celui de M. Hauréau, puisque nous avons examiné celui de son illustre maître. Qu'il nous soit permis seulement d'examiner la valeur de la thèse philosophique que le savant érudit fait souvent intervenir dans ses exposés historiques et par laquelle il essaie de modifier quelquefois les opinions de M. Cousin.

Les deux premières remarques de M. Hauréau méritent d'être relevées. « Il n'est pas facile, » dit-il, « de dégager la part d'erreur et de vérité que peuvent contenir les systèmes scolastiques. Quels sont en effet ces systèmes? *Ce sont les systèmes de tous les temps, de tous les lieux..... Nos docteurs du moyen âge n'ont pas introduit une seule doctrine que l'antiquité n'ait connue.* Ajoutons qu'on nommerait avec peine un système, ordinairement inscrit au nombre des plus anciens, ou au nombre des plus modernes, qui n'ait eu quelques représentants durant les six siècles dont nous avons sommairement retracé l'histoire. Cela s'explique de soi-même. Il n'y a que deux écoles philosophiques: l'une, au seuil de laquelle est inscrit le nom divin de Platon; l'autre, qui proclame Aristote pour son maître. Mais, au sein de chacune de ces écoles, il y a des partis, il y a des chaires dissidentes, il y a des docteurs qui refusent d'aller jusqu'aux conclusions avouées par le plus grand nombre, et d'autres qui, partant des prémisses communes, vont à des conséquences universellement réprouvées. C'est, disons-nous, l'histoire de la philosophie dans tous les temps. Si donc nous devons rappeler ici que, durant la période scolastique, on vit sortir des entrailles du platonisme et du péripatétisme à peu près toutes les sectes qu'elles peuvent enfanter, le programme tracé par l'Académie ne nous impose pas sans doute l'obligation de juger l'un après l'autre chacun des systèmes produits à cette époque et de dire ce qu'ils contiennent, à notre sens, de faux et de vrai. Ce jugement, dont il faudrait développer les motifs, ne nous semble pas avoir sa place marquée à la fin d'un Mémoire qui a pour unique objet la philosophie au moyen âge. On ne peut attendre de nous qu'une critique des thèses principales auxquelles se rattachent d'elles-mêmes toutes les variétés doctrinales de l'enseignement scolastique.

« Le réalisme, le nominalisme, le conceptualisme, voilà les trois systèmes principaux professés dans l'école de Paris, du VIIIe au XVe siècle. En les exposant, nous les avons appréciés, nous avons déclaré notre opinion sur les uns et sur les autres. Cependant, il n'est pas inutile de résumer ici nos précédentes déclarations.

« Le réalisme se fonde sur cette proposition: Tout ce que la raison conçoit est dans la nature; la réalité des choses est absolument adéquate à tous les concepts de la raison. Ainsi être et être pensé sont deux actes, deux manières d'être, et entre ces deux actes, qui ont pour sujets, l'un la nature, l'autre l'intelligence, il y a la différence qu'entraîne nécessairement après elle la différence des sujets; la chose matérielle, concrète, n'est donc pas la chose spirituelle, abstraite: mais, cette différence étant posée, il n'y en a plus d'autre entre le concept et son objet. Cette proposition est, nous l'avons dit, nous le répétons, une proposition erronée. S'il est vrai que toutes les conceptions de l'intelligence répondent à quelque chose de réel, il n'est pas vrai que la réalité se comporte absolument comme elle est conçue. Tout concept, pris en lui-même, est individuel; c'est un tout discret et incommunicable: la convexité, par exemple, est un tout conceptuel non moins isolé, séparé (pour employer le langage réaliste) de la concavité, que la bonté ne l'est de la méchanceté, l'humanité de l'asinité, etc., etc. Eh bien! non-seulement il n'existe pas, hors de l'intelligence, une convexité, une bonté, une humanité distinctes, séparées des objets, des individus convexes, bons, humains; mais encore il n'existe pas hors de l'intelligence des choses unies à ces objets, qui constituent en elles-mêmes, par elles-mêmes, des touts, des natures, des essences totales, individuellement distinctes les unes des autres. »

On voit dans cette page à la fois ce qui réunit et ce qui sépare le maître et le disciple, M. Cousin et M. Hauréau. M. Hauréau pense, comme M. Cousin, que le réalisme et le nominalisme (y compris le système intermédiaire auquel ils ont donné lieu) renferment toute la scolastique, et qu'ils ne sont eux-mêmes que la reproduction du système platonicien et du système péripatéticien. Il va même plus loin — au moins dans l'expression — que l'illustre éditeur d'Abélard; celui-ci concède parfois une certaine « originalité » au moyen âge, quoiqu'il ne dise pas en quoi elle consiste, et qu'il ne le montre jamais qu'imitant et reproduisant l'antiquité. M. Hauréau n'a pas ces ménagements: il déclare que « le moyen âge n'a pas introduit une seule doctrine que l'antiquité n'ait connue. » Il essaye même de démontrer qu'il n'a pu en être autrement, parce qu'il n'y a de possible *que deux écoles philosophiques*. L'assertion me semble peu justifiée, et cette interdiction prononcée contre la raison humaine, de produire quoi que ce soit de neuf après Platon et Aristote, est au moins étrange. Encore une fois, cette idée est implicitement dans M. Cousin; mais il semble qu'il n'ait pas voulu la produire tout entière dans son énormité paradoxale. Pourquoi M. Hauréau a-t-il été plus hardi? Comment n'a-t-il pas vu que la notion de *force*, par exemple, inconnue dans son vrai sens à Platon, à Aristote, à toute l'antiquité, est intimement présente à la philosophie moderne, où elle a fait jaillir, après les immortelles découvertes de Cusa, de Copernic, de Kepler, de Galilée, la doctrine des *monades*? Comment n'a-t-il pas vu que, si Descartes renouvelle quelques-unes des négations de Platon et d'Aristote, il a une philosophie et une physique dont la partie capitale, la partie affirmative est profondément

différente de la leur? Comment ne s'est-il pas aperçu que l'originalité incontestée de notre science atteste l'originalité incontestable de notre métaphysique? Et, pour en revenir au moyen âge, je n'y trouve pas seulement des doctrines nouvelles, quand je le compare à l'antiquité, j'y trouve même des *questions* qu'elle n'avait pas connues. Aristote et Platon, par exemple, n'avaient pas posé le problème de l'*individuation* qui a divisé saint Thomas et saint Bonaventure, Henri de Gand, Scot, Occam; M. Hauréau lui-même l'a reconnu (1). Aristote et Platon n'avaient pas posé le problème de l'*actualité* de la matière, qui devait conduire les esprits en dehors de la conception ingrate et stérile de la *puissance pure* des péripatéticiens. Aristote et Platon n'avaient pas posé le problème de la distinction de l'être ou de l'essence et du *suppôt*, c'est-à-dire de la substance envisagée dans son existence concrète et personnelle : problème qui contribua à arracher les esprits au problème antique de la nature ou de l'essence des choses, pour les jeter dans des questions plus fécondes et plus voisines de nos questions modernes. Il y a donc des doctrines et des questions parfaitement nouvelles au moyen âge, et l'antiquité ne les a pas plus connues que le moyen âge lui-même n'a connu celles qui se discutent aujourd'hui parmi nous. Mais ce qu'il y a surtout d'original en lui, c'est la loi qui développe la série progressive de ses théories, et qui le fait partir de saint Anselme, ce disciple de saint Augustin, pour le mener à Cusa, ce maître de Copernic, c'est-à-dire de la science moderne. Encore une fois, je suis surpris qu'une intelligence aussi lucide que celle de M. Hauréau ait plus complétement, plus radicalement que personne nié des vérités si claires. Mais cela s'explique quand on se rend compte de ce que le réalisme est pour lui.

Il semble qu'aux yeux de M. Hauréau, il n'y ait en philosophie qu'une erreur possible, le panthéisme, et qu'il n'y ait dans la direction du panthéisme qu'une route possible, celle des abstractions réalisées : « La réalité des choses est absolument adéquate à tous les concepts de la raison. » Voilà, à ses yeux, l'abomination des abominations prédite par les prophètes, voilà le grand vice, le vice unique des métaphysiciens. Une fois qu'on s'en est gardé, le reste est peu; et dès lors toutes les écoles se ramènent *nécessairement* à deux, ni plus ni moins (M. Cousin nous en concédait quatre!) : l'une qui incline à admettre le parallélisme des conceptions humaines et des choses, l'autre qui nie ce parallélisme. La première s'est appelée dans l'antiquité l'école de Platon et de saint Augustin; dans le moyen âge, elle s'est appelée saint Anselme, Guillaume de Champeaux, saint Bernard, Scot; la seconde a eu pour maîtres chez les Grecs, Aristote, et chez les scolastiques, Roscelin, Abélard, Albert le Grand, saint Thomas, Occam. Dans les temps modernes, le successseur de Platon, de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Bernard, c'est Spinosa, pour ne pas dire Hégel. Au contraire Descartes, que l'on aurait cru assez grand adversaire d'Aristote, devient un péripatéticien pur et éclairé. M. Hauréau va plus loin, il prétend que M. Cousin lui-même, en sa qualité d'éclectique, est un nominaliste et un vrai disciple de saint Thomas, comme saint Thomas et et Occam étaient des éclectiques avant l'heure (2).

Cet amalgame de noms si divers, groupés sous une même étiquette, ou de noms si semblables, brusquement séparés, atteste assez combien le point de vue de M. Hauréau est étroit et factice. M. Cousin avait fait de la question des universaux l'unique question de toute la scolastique; mais cette question, il l'avait étendue, même au delà de ce quelle permet logiquement; il avait vu dans Platon un réaliste, et un nominaliste dans Aristote; mais il ne s'imaginait pas que tout le système de celui-ci consistât à dire que les concepts de la raison ne sont point identiques aux choses, que tout le système de celui-là fût d'établir entre les idées et la réalité un parallélisme absolu. Loin de là, M. Cousin et tous ses disciples immédiats proclament à l'envi que les *idées* de Platon ne sont point de purs et simples universaux. Quoi donc? n'est-il pas arrivé au chef de l'académie de réaliser des abstractions? Cela lui est arrivé sans doute, car toute erreur est une abstraction réalisée; cela lui est arrivé, comme à Aristote, et peut-être moins qu'à Aristote; la question est seulement de savoir si ce malheur logique, qui est celui de tous les philosophes, de tous les savants, — et plus encore de ceux qui ne sont ni savants, ni philosophes, — fut, dans son système, un accident ou le résultat prévu, voulu, désiré d'un principe proclamé, érigé en doctrine, et qui consisterait à supposer derrière toute création de l'esprit une réalité substantielle. Je ne crains pas de dire que ce principe ne fut pas l'axiome fondamental de la théorie platonicienne; il a pu être une de ces conséquences suprêmes, périlleuses, auxquelles on est conduit malgré soi, mais

(1) Voir *Fragments*.

(2) « Quant à la secte éclectique, nous ne pouvons mieux la comparer qu'à l'école par nous préférée au moyen âge, celle d'Abailard et de Guillaume d'Occam, dont Albert le Grand et saint Thomas ne se sont pas séparés, mais écartés. Ainsi, de notre temps, le pavillon éclectique a couvert plus d'une marchandise suspecte; ainsi plus d'un philosophe contemporain, après avoir fait profession d'éclectisme, ne s'est pas toujours maintenu dans la réserve que commandent les principes de cette école. Mais ce sont là des écarts individuels. Quelle est, au fait, la donnée fondamentale de l'éclectisme? comme méthode de conciliation, elle ne peut avoir, elle n'a pour objet que de rapprocher les deux grands partis philosophiques, l'empirisme et le rationalisme. Or, nous l'avons dit, et nous l'avons prouvé : cette entreprise est celle qui mena si loin le génie sévère, scrupuleux de Guillaume d'Occam. » (Hauréau, t. II ch. 30.)

il ne fut pas le point de départ : il suffit de lire attentivement le *Parménide* pour en être pleinement convaincu. Quant aux réalistes du moyen âge, ou à ceux que M. Hauréau regarde comme tels, je ne crois pas qu'il puisse en trouver un seul qui ait posé son prétendu principe réaliste, et changé systématiquement la logique en ontologie. Du moins je ne trouve cette erreur bizarre que dans Raymond Lulle et dans son école. Duns Scot, que M. Hauréau considère à tort comme le type du pur réalisme, non-seulement ne la partage à aucun degré, mais souvent il s'est élevé contre elle (1) dans les termes les plus explicites; et il est vraiment fâcheux que le savant érudit ne soit pas tombé, dans ses vastes lectures, sur ces passages nombreux que nous citerons en leur lieu, et qui ruinent son système.

J'avoue que si le réalisme consistait tout simplement à réaliser les abstractions, et à faire de l'ontologie le revers de la logique, le réalisme serait essentiellement panthéiste; et je comprends très-bien, à cet égard, que M. Hauréau, après l'avoir défini comme il le fait, l'identifie avec la doctrine que Spinosa et Hégel devaient formuler plus tard, comme il identifie le nominalisme avec la contradiction radicale de cette même doctrine. Quant à moi, je me refuse absolument à voir dans saint Augustin et dans saint Anselme des panthéistes, ou même de simples tendances panthéistes. Au contraire, je citerai très-facilement au savant écrivain des nominalistes panthéistes. Qui? Les stoïciens. Qui encore? Giordano Bruno, lequel, sans être un partisan direct du panthéisme, avait au moins vers ce système des tendances incontestables et incontestées. Qui enfin? Spinosa lui-même, qui déclare catégoriquement — n'en déplaise à M. Hauréau — que les genres et les espèces ne sont que des créations arbitraires de notre esprit.

Ces faits intellectuels sont trop nombreux pour être des anomalies; et, du reste, ils se conçoivent sans peine. Je comprends qu'on arrive à un certain panthéisme en réalisant les abstractions logiques; je comprends aussi qu'il y a un autre panthéisme qui consiste à partir, non des *espèces* et des *essences logiques*, mais au contraire de l'identité universelle; ce fut là le panthéisme de quelques disciples de Leibnitz, et un pareil système a plutôt des analogies avec le nominalisme qu'avec le réalisme. Presque tous les panthéistes de la renaissance étaient nominalistes.

Que conclure de là?

C'est que la manière dont M. Hauréau résume les deux systèmes réaliste et nominaliste, est inexacte et le conduit à des appréciations démenties par l'histoire. Le problème des universaux n'a pas été compris par le savant écrivain. Ce problème ne porte pas sur toutes les *idées* humaines, mais seulement sur une série spéciale d'idées, sur celles qui se rapportent à l'*essence* des choses, dans lesquelles le moyen âge, comme l'antiquité, voyait l'objet propre de la science. Bien plus, il ne porte que sur un point de vue très-restreint de ces idées : il y a eu des écoles qui ne se disaient l'une réaliste, l'autre antiréaliste, qu'à cause d'une différence de détail et presque toute logique. Un exemple éclairera cette assertion. Au XII[e] siècle, l'école de la non-différence admettait au sein de toute substance deux éléments, l'un qui était individuel, l'autre qui était semblable dans toutes les substances de même espèce; l'*universel* était à ses yeux l'idée qui représentait ce dernier élément, l'élément non différent. Cette école est rangée par Abélard au rang des écoles *réalistes*. Pourquoi? Parce que l'*universel*, suivant elle, représentait une existence réelle, à savoir le non-différent. Lui, personnellement, admet aussi dans l'être deux éléments : l'un qui est tout individuel; l'autre qui est non différent. Il résout donc le problème des universaux comme l'école que nous venons de faire passer sous les yeux du lecteur? Point du tout; et il le proclame très-haut. En quoi consiste la différence? En ce que, suivant lui, l'universel ne représente pas directement l'élément semblable, mais la collection conçue par l'esprit de ces éléments semblables. En d'autres termes, la question des universaux, qui roulait quelquefois sur des problèmes assez importants, quoique d'une portée restreinte, ne touchait directement qu'à des discussions logiques et presque grammaticales. Ce qui revient à dire qu'à certaines heures, dans certaines circonstances, il put se lier à d'immenses débats et leur emprunter quelque chose de leur gravité, mais que cette liaison était accidentelle. Encore une fois, M. Cousin, en faisant rouler sur deux écoles une époque entière de l'esprit humain, l'a pour ainsi dire *atténuée;* mais M. Hauréau, en définissant ces écoles d'une façon arbitraire, l'a annulée.

Et non-seulement il lui ôte sa *fonction*, mais il ôte leur vérité à tous les systèmes. Aujourd'hui il n'y a plus ni nominalistes ni réalistes. Aussi, lorsque M. Hauréau se déclare nominaliste, c'est à condition de se faire un nominalisme tout particulier et qui se ressent singulièrement de Kant... que dis-je? — où se trouve une idée assez bizarre, et qui semble empruntée à M. Leroux.

« Il est dit, » écrit-il, « que l'expérience rend témoignage des choses particulières. C'est, en effet, son office principal. Toutes les choses qui existent dans la nature sont individuellement déterminées. L'expérience les reconnaît telles qu'elles sont en cet état, pour en attester ensuite la vérité, la réalité. Mais non-seulement les individus sont individuellement, au titre de substances : ces substances isolées, distinctes essentiellement les unes des autres, se ressemblent par certaines manières d'être plus ou moins communes, plus ou moins générales : ce sont

(1) Voir SCOT, *Fragments, réalisme.*

les formes. L'expérience saisit ces formes, comme elle a saisi leurs sujets; mais, qu'on le remarque bien, elle les saisit telles qu'elles existent dans la nature, c'est-à-dire inhérentes ou adhérentes aux individus, et c'est ainsi qu'elle les transmet à l'abstraction. Quelle est maintenant l'opération propre de cette faculté? Les formes lui étant données, elle les dégage de toutes les circonstances individuantes, ou plutôt individuelles, et les réduit à des tous conceptuels. Ces tous sont les notions de la matière en soi, de la forme en soi, de la substance universelle des êtres, et des genres divers, des espèces si variées, des prédicaments et des modes prédicamentaux. Ainsi, l'expérience témoigne au sujet de la particularité; l'abstraction crée l'universalité. Ces universaux, ces tous universels, formés par l'abstraction, correspondent-ils, dans la nature, à des entités absolument semblables, à des natures douées d'un *quid rei* parfaitement conforme au *quid nominis* des concepts généraux? Non, sans doute, puisque l'expérience, qui seule est en rapport avec les choses, déclare n'en avoir pas rencontré qui fussent universellement. Cependant, faut-il condamner toutes les œuvres de l'abstraction comme autant de chimères, assimiler les genres, les espèces, les prédicaments et le reste à des imaginations frivoles, dépourvues de toute réalité? On ne dit pas cela, puisqu'on dit, au contraire, que les formes simplifiées, réduites à des tous univoques par la raison, sont individuellement les formes réelles des choses individuelles; on ne dit pas cela, puisque l'on prouve, puisque l'on établit au-dessus de toute critique, *la permanence objective de ces formes, qui, sans cesser d'être individuelles dans le temps, s'incorporent à des sujets toujours divers :*

At genus immortale manet, multosque per annos
Stat fortuna domus et avi numerantur avorum! »

Je ne sais si j'entends bien ces dernières lignes, mais il me semble qu'elles sont la logique dont le livre *De l'humanité* est l'ontologie : de telle sorte que le nominalisme même du savant auteur me semble, pour ma part, un *réalisme* énorme.

On comprend très-facilement que des définitions si vagues et presque insaisissables (car en assimilant la théorie personnelle de M. Hauréau à celle de M. Leroux, nous ne savons si nous interprétons bien sa phrase mystérieuse) laissent la porte ouverte aux assimilations les plus arbitraires des doctrines les plus opposées. M. Hauréau veut voir absolument des nominalistes à sa manière, c'est-à-dire des nominalistes inspirés de l'esprit de Kant, et peut-être de M. Leroux, dans Roscelin, dans Abélard, dans Occam, dans Descartes, dans Locke, dans Leibnitz et dans M. Cousin, qu'il range dans le même camp, sans se demander si ces rudes adversaires pourront facilement s'y tenir en paix. Aussi ne craint-il pas d'assurer, malgré le témoignage de tous les contemporains, que Roscelin n'a « jamais considéré les universaux comme de pures voix. » Quant à Leibnitz, M. Hauréau compare son nominalisme à celui de Locke, sans avoir l'air de se douter que l'auteur de la *Monadologie* l'a très-vivement combattu dans les *Nouveaux essais :* nouvelle preuve qu'il y a mille espèces de nominalismes contraires, comme il y a mille espèces de réalismes opposés, parce que le nominalisme et le réalisme ne sont que des solutions d'un problème très-secondaire, et que le sens même de ces solutions dépend de problèmes plus hauts. Enfin, il n'est pas vrai que Guillaume d'Occam pensât comme Roscelin, bien qu'il soit tout aussi faux de dire qu'il reconnût des *essences* et des *espèces*.

Poursuivons : M. Hauréau, pour être fidèle au programme de l'Académie, ne devait pas seulement dire quelle est la part du vrai et du faux dans les systèmes scolastiques : il devait dire quelle est, suivant lui, l'utilité que la philosophie moderne pourrait retirer de leur étude. Certes, c'était là une magnifique question. Mais comme, pour le savant érudit, ainsi que pour M. Cousin, les diverses époques philosophiques roulent dans le même cercle de doctrines (fort large dans les livres de M. Cousin, plus étroit dans ceux de M. Hauréau), on ne voit pas à quoi bon l'étude de la scolastique, plutôt que celle de toute autre époque de la philosophie. La scolastique prend une immense valeur historique, quand on y cherche les lois de la genèse, si mystérieuse et si importante à connaître, de la science moderne; c'est-à-dire quand on l'étudie surtout dans les siècles où elle touche à Copernic et à Kepler. Quand on n'y voit que le XIe siècle, et puis plus tard des variantes assez insipides sur les systèmes de Guillaume de Champeaux et de Roscelin, elle ne peut avoir quelque intérêt que comme gymnastique de l'esprit. C'est aussi ce qu'affirme M. Hauréau.

« Qui n'a pas déclamé, » dit-il, « contre l'intempérance de la dialectique au moyen âge? Qui n'a pas répété ces phrases si connues du chancelier Bacon, comparant les œuvres de nos docteurs à des toiles d'araignée, laborieusement, artistement travaillées? Cependant, la logique mise en déroute, que devient la philosophie (1)? C'est une question à laquelle Scaliger n'est pas embarrassé de répondre; et il répond que, pour avoir si violemment déclamé contre l'abus de la logique, les rhéteurs en ont compromis l'usage, et fait ainsi grand tort aux études philosophiques. C'est une observation fort sage qu'a faite encore Jean Versoris : *Deploranda profecto academiarum nonnullarum infelix conditio, quod quidam superioribus annis, dum scholasticorum theologiam exstirpare ex*

(1) « Si universalia ista (univers. realia) falsa sunt, continuo una cum universalibus cadit pene tota dialectica, quæ illis tantum columnis fundata est; et simul cum dialectica corruit etiam non parva ejus, quæ nunc in usu est, philosophiæ pars. » (NISOLIUS, *De veris principiis*, l. I, c. 7.)

hominum animis conati sunt, simul etiam omnem veram philosophandi rationem a scholis publicis et academicis profligarunt, quasi abusus rei tolli non posset nisi ipsa res e medio removeretur, quasi infantem abluere mater nequiret, nisi eumdem in flumen prorsus abjiceret (1). Voilà bien quelles furent les conséquences de la réaction. Elle ne s'arrêta pas à une juste critique : ses violences portèrent à la philosophie elle-même un grave dommage.

« Est-il d'ailleurs bien vrai que l'abus de l'exercice logique n'ait pas eu lui-même quelques heureux résultats? Nisolius et, après lui, Leibnitz imputent les écarts de la scolastique à l'absence d'une langue bien faite. C'est une remarque pleine de vérité. La plupart des thèses réalistes ont pour prémisses des mots équivoques, dont le sens mal déterminé offre de grands avantages à l'argumentation sophistique. Mais quel fut le principal objet de la controverse nominaliste? Ce fut de rechercher la valeur réelle de ces mots, de porter la lumière où l'on s'efforçait de maintenir les ténèbres. Ainsi, la langue fut formée. « Le génie moderne, « dit M. l'abbé Gerbet, s'est préparé lente- « ment dans le gymnase de la scolastique « du moyen âge. Si cette première éduca- « tion lui a communiqué une disposition à « une sorte de rigorisme logique, qui gêne « la jouissance et la liberté des mouve- « ments, il a contracté aussi, sous cette rude « discipline, des habitudes sévères de rai- « son, un tact admirable pour l'ordonnance « et l'économie des idées, une supériorité « de méthode dont les grandes productions « des trois derniers siècles portent particu- « lièrement l'empreinte (2). » Il n'y a rien d'exagéré dans ce témoignage de reconnaissance.

« On nous demande si, parmi les procédés de la scolastique qui sont tombés en désuétude, il en est qui nous semblent devoir être remis en honneur. Nous avons rappelé les termes des prudentes remontrances adressées par Scaliger et par Versoris aux détracteurs passionnés de la vieille école. Puisque le discrédit de la logique a été funeste à la philosophie, il est évident qu'elle doit trouver son profit à la réhabiliter. La philosophie peut être comptée au nombre des arts : cela est incontestable. Comme toutes les formes de l'art, elle parle à l'intelligence, l'excite, la transporte dans les hautes régions et lui procure d'ineffables jouissances. En outre, la philosophie se complaît dans la liberté, et elle poursuit un but pratique ; ce qui est le propre des arts. Mais niera-t-on, d'ailleurs, qu'elle soit une science? Non, sans doute. N'a-t-elle le droit et le devoir de critiquer les principes de démonstration que les autres sciences appellent leurs axiomes, et n'est-elle pas, à ce titre, la première des sciences? On l'a toujours placée à ce rang, Il faut, de plus, remarquer qu'elle est elle-même la matière d'un enseignement, c'est-à-dire d'une exposition didactique; ce qui est le propre des sciences. »

Nous n'examinerons pas ce qu'il y a de vrai et de faux dans ces remarques de M. Hauréau. Le vice radical de la scolastique ne fut pas, suivant nous, dans l'abus de la logique, quoique cet abus s'y soit montré comme suite d'un autre abus ; nous doutons beaucoup aussi que l'introduction d'une plus forte dose de logique dans l'enseignement élève ou relève, comme on voudra, l'esprit philosophique; du moins l'essai que l'on a commencé à faire dans ce sens a produit de très-médiocres résultats. Mais nous laissons de côté ces questions un peu secondaires sur lesquelles nous reviendrons plus tard et nous nous bornons à constater que M. Hauréau ne voit pas d'autre utilité dans l'étude de la scolastique que celle d'aiguiser l'esprit et de faire revenir les esprits à une étude un peu plus profonde du vrai sens des mots et des syllogismes.

Nous nous trompons pourtant, M. Hauréau y voit une autre utilité: c'est de les ramener au mélange, disons mieux, à l'identification des problèmes philosophiques et des problèmes théologiques.

« Durant la période moderne, » dit-il, « les philosophes et les théologiens ont les uns et les autres fait violence aux fictions qui ont pour objet de séparer ce qui est naturellement uni. Mais ces fictions que l'on a cru devoir fabriquer au xve siècle étaient ignorées de nos scolastiques.... Si la science elle-même ne change pas d'objet, parce qu'elle n'en peut changer, si les philosophes de renom furent tous théologiens, si tous les théologiens dignes d'estime se montrèrent jaloux d'être inscrits au nombre des philosophes, l'enseignement de la science fut profondément altéré, modifié, par cette distinction de l'ordre philosophique et de l'ordre théologique, que nous voyons encore en vigueur, du moins au sein de l'école, et contre laquelle nous ne saurions trop vivement protester.

Quel est, en effet, l'objet de la philosophie première? C'est l'être en soi, et l'on se propose, dans cette étude, d'atteindre par la pensée la dernière forme de l'être, de concevoir le terme du possible, de connaître l'enchaînement des causes, et d'arriver, de degrés en degrés, à la cause unique. C'est ainsi que, même dans l'école d'Aristote, procède le métaphysicien. C'est donc évidemment Dieu qu'il recherche. En conséquence, ainsi que déjà nous l'avons établi, la distinction de la vérité philosophique et de la vérité théologique est dépourvue de tout fondement. C'est ce que le premier de nos maîtres, Leibnitz, a déclaré dans les meilleurs termes : « Comme la raison, » dit-il, « est un « don de Dieu aussi bien que la foi, leur com- « bat ferait combattre Dieu contre Dieu, et si

(1) In proœmio *Metaphysicæ*.

(2) *Coup d'œil sur la controverse chrétienne*, p. 95.

« les objections de la raison contre quelque « article de foi sont insolubles, il faudra dire « que ce prétendu article sera faux et non « révélé. » Voilà ce que proclame le sens commun par la bouche des sages. Il est impossible d'expliquer, de motiver la distinction qu'on a prétendu faire. »

De ces prémisses M. Hauréau conclut naturellement qu'il faut en revenir au mélange scolastique des questions théologiques et des questions philosophiques.

A la bonne heure! voilà une conclusion un peu plus grave que la précédente et qui vaut la peine d'être discutée. Seulement, nous ne pouvons, en aucune manière, être ici de l'opinion de l'éminent érudit. Qu'il nous permette de lui dire pour quels motifs; qu'il nous permette aussi de lui dire avec le respect le plus sympathique qu'il a été conduit à cette opinion, non par une théorie philosophique, quelle qu'elle soit, mais par un préjugé fort répandu aujourd'hui dans le monde des non-croyants et qui a contribué malheureusement à ôter à ses beaux et grands travaux l'utilité qu'ils auraient eue, s'il les avait abordés avec des principes plus réfléchis et plus larges.

En premier lieu, M. Hauréau se trompe beaucoup lorsqu'il s'imagine qu'*en principe* les scolastiques confondaient les questions théologiques et les questions philosophiques; cette confusion fut un *fait*, un fait même très-fréquent au moyen âge, et l'on s'en étonnera peu, en songeant que la plupart des questions élaborées étaient des questions mixtes, et que d'ailleurs cette époque ne se piquait point d'une grande rigueur dans la classification de ses objets de connaissance. Mais ce *fait* ne fut pas érigé en *doctrine*. Je ne crois même pas qu'il y ait une seule époque dans l'histoire où le domaine de la philosophie humaine et celui du dogme révélé aient été plus universellement distingués. Quelques mystiques, quelques trembleurs de l'école de Saint-Victor purent faire abstraction de cette importante distinction dans leurs altières philippiques contre les prétendus péripatéciciens de leur temps; mais elle fut proclamée, enseignée, préconisée de toutes les manières par les maîtres les plus illustres des écoles vraiment importantes du XIIe, du XIIIe, du XIVe siècle. Saint Bernard la reconnaît implicitement et explicitement dans sa lutte avec Abailard. Albert et saint Thomas et tous leurs disciples s'efforcent de la faire comprendre et de la faire rentrer dans les cadres métaphysiques de leur théorie des formes substantielles. Saint Bonaventure pense sur cette question comme saint Bernard. Scot insiste plus encore peut-être que saint Thomas sur une distinction qu'il estime nécessaire, indispensable, bien qu'il lui donne une autre interprétation métaphysique que son illustre rival. Les luthériens sont les premiers, je pense, qui l'aient attaquée en règle, dans leur haine contre tout ce qui sortait du libre arbitre et de la raison de l'homme; la foi seule à leurs yeux pouvait éclairer l'homme. A un point de vue radicalement opposé à celui des luthériens, quelques philosophes ont tenté et tentent encore d'identifier les questions théologiques et les questions philosophiques; c'est dans l'intention de sacrifier les premières aux secondes.

M. Hauréau est de ces derniers. Il le dit franchement; suivant lui tout ce qui dans la théologie n'est pas identique aux données mêmes de la philosophie (et la philosophie c'est pour lui la raison *limitée* par l'expérience) est superstition; et la foi ne saurait s'accorder avec la raison. Qu'il nous permette toutefois de lui dire que, même à son point de vue, il a tort de dire que la distinction de la théologie et de la philosophie ne s'appuie sur aucune raison. Elle s'appuie au contraire sur d'excellentes raisons pour ceux qui ayant médité sur les preuves de crédibilité du catholicisme, les ont reconnues légitimes et valables. En effet, à leurs yeux la raison est de source divine comme la foi, bien que celle-ci nous fasse connaître Dieu d'une façon plus intime et plus profonde; elle a la force de démontrer l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme, et elle les démontre avec une pleine certitude. Ce n'est pas tout, son usage précède la foi et y conduit l'homme avec le secours de la révélation et de la grâce. S'il en est ainsi, il y a donc pour le Chrétien une science *rationnelle* de Dieu et de l'âme, une philosophie en un mot; et comme cette philosophie (aidée de la révélation et de la grâce) le conduit à la foi, et que les articles de la révélation peuvent devenir eux-mêmes l'objet d'une science, qui est la théologie, pour lui il y a logiquement une théologie et une philosophie distinctes l'une de l'autre.

Encore une fois, c'est là l'opinion commune non-seulement de Descartes, de Bossuet, de Fénelon, de Bergier, mais des scolastiques et spécialement de saint Thomas et de Scot.

M. Hauréau a donc le droit de dire: *Ma philosophie* et *ma théologie* ont le même objet; mais il sort de la logique lorsqu'il affirme cette identité fondamentale de toute théologie et de toute philosophie.

Il se peut sans doute que les cartésiens aient mal entendu leur distinction, comme certains scolastiques l'avaient aussi mal entendue dans la pratique; mais la condamnation de l'abus n'emporte pas celle de l'usage.

M. Hauréau, pour justifier son système, ajoute: « Qu'est-ce qu'une théologie qui néglige les créatures? Ce n'est pas une science, c'est un poëme, c'est le chant d'une âme ivre de Dieu et en proie au délire de l'extase. Qu'est-ce qu'une philosophie qui ne va pas jusqu'à Dieu? c'est une science amoindrie. » Nous permettra-t-il de lui dire qu'il joue sur les mots? Le savant écrivain n'ignore pas que l'objet de la théologie est Dieu sans doute, mais considéré sous certain rapport; et ainsi cet objet est distinct, pour celui qui admet un ordre surnaturel, de l'ob-

jet de la philosophie qui, sans doute, s'amoindrit lorsqu'elle ne va pas jusqu'à Dieu, mais qui l'étudie à un point de vue spécial et différent de celui de la théologie.

La physique et la chimie étudient toutes deux le monde physique, et néanmoins elles constituent deux sciences distinctes, de l'avis de tous, parce qu'elles envisagent ce même monde sous deux rapports distincts.

Nous n'aurions pas relevé la méprise de M. Hauréau si elle n'était pour ainsi dire l'inspiration de son travail. Il semble que, suivant lui, il n'y ait que deux ordres de systèmes, les uns qui aiment la servitude et les ténèbres mystiques pour elles-mêmes, les autres qui abhorrent les ténèbres et adorent l'observation et la liberté. Les premiers aboutissent au réalisme, les seconds sont fils du nominalisme. La scolastique est le moment où le nominalisme, c'est-à-dire l'observation et la liberté, commence à lutter contre le réalisme, c'est-à-dire contre l'illuminisme et l'esclavage; quand le nominalisme a définitivement vaincu, la philosophie moderne, c'est-à-dire l'observation et la liberté, arrive avec ses grandeurs, ses résultats, ses conquêtes sur la nature et sur l'iniquité.

En d'autres termes, la scolastique ne paraît intéressante à M. Hauréau que parce qu'il y voit une première lutte, une première victoire, quoique très-incomplète encore, contre le catholicisme. Il le dit plusieurs fois et nettement. Cette idée est en quelque manière le mot suprême et le post scriptum de son livre.

Voici la dernière page de ce livre :

« Veut-on paraître docteur avec dispense d'études et de savoir? On fait résonner les grands mots d'époques héroïques, lyriques, critiques, pratiques, etc., etc.; cela s'appelle, dans un idiome aujourd'hui fort répandu, faire de la philosophie de l'histoire. Ainsi, quand on parle du moyen âge, on dit que c'est une époque poétique, qui a produit la chevalerie, bâti les cathédrales et composé on ne sait combien de poëmes, égaux par l'invention et par le style (on ne va pas moins loin que cela) à ceux d'Homère. Mais comment admettre que cette époque née pour aimer, croire et chanter, ait cultivé la philosophie, ait eu des écoles et des philosophes? ce serait bouleverser toute l'économie de ces beaux systèmes. Il est plus facile et plus simple de nier la philosophie scolastique. C'est ce qu'on a fait; c'est ce qu'ont osé faire quelques audacieux disciples de Vico. On nous épargne de discuter une assertion aussi étrange. Il est assez prouvé que non-seulement le moyen âge a eu ses philosophes, mais que, dans aucun autre âge, ou plus ancien ou plus moderne, la philosophie n'a autant passionné les intelligences.

« Quels ont été les résultats des travaux de cette époque? M. Barthélemy Saint-Hilaire l'a dit avant nous : « La scolastique est, dans son « résultat général, la première insurrection « de l'esprit moderne contre l'autorité (1). » A l'ouverture des écoles, l'esprit humain, enchaîné à des dogmes immobiles, semblait avoir perdu jusqu'à la conscience de lui-même. Vivre, c'est agir, c'est changer de lieu, c'est se transformer; et l'action, le mouvement était interdit par une sorte de jurisprudence préventive, qui, assimilant toute innovation au plus grand des crimes, à l'impiété, tenait l'intelligence en servitude. Mais voici qu'il arrive des plages lointaines quelques penseurs élevés sous une discipline moins oppressive, qui viennent exposer, sur la nature des choses, des opinions nouvelles, inconnues. Ce sont des philosophes; c'est contre les séduisantes amorces de leur périlleuse science que l'Apôtre a prévenu les nations, disant : *Gardez-vous bien d'aller tomber dans les embûches de la philosophie!* (*Col.* II, 8.) Mais ce précepte de l'Apôtre est oublié. On court au-devant des nouveaux docteurs, et on les écoute d'abord sans les comprendre : puis, quand on les a compris, on prend goût à leurs études. Alors commence l'enseignement scolastique, et bientôt la raison, éclairée sur ses droits, demande à l'autorité ses titres, les discute, et démontre qu'ils sont frauduleux. Non, Dieu n'avait pu faire entendre sa parole pour tuer les âmes de ses créatures, car Dieu n'est pas la mort, mais la vie. Comment donc se disaient-ils les représentants de Dieu sur la terre, ces tuteurs si jaloux de la tradition, qui prétendaient arrêter le développement naturel de la pensée humaine, afin d'exercer plus aisément leur tyrannique empire sur des consciences atrophiées? tel est le premier cri de la révolte. Jean de Salisbury l'avait entendu, lorsqu'il disait des maîtres de son temps : *Et linguæ eorum incendia belli factæ sunt!* Oui, ce sont les brandons de la discorde, ce sont les torches de la guerre! L'agitation se répand; une active propagande va réveiller au sein des âmes tous les instincts engourdis, tous les désirs comprimés : l'autorité se défend avec ses armes, la raison émancipée fait bon usage des siennes : enfin, après six siècles de luttes ardentes, l'édifice de l'autorité chancelle, menace ruine, et les générations qui sortent du sein fécond de l'humanité, usant du droit qui leur est acquis de fuir les ténèbres et de rechercher la lumière, vont d'elles-mêmes se confier à la tutelle des philosophes. Voilà le principal résultat de la scolastique. Dans les gros livres de ses docteurs, s'il y a beaucoup à prendre, il y a, nous en convenons, beaucoup à laisser. Mais qu'on ne tienne pas le moindre compte de leurs systèmes, qu'on ne fasse aucun état de leurs subtiles et ingénieuses découvertes dans le monde des idées : soit! encore faut-il reconnaître que ces philosophes inexpérimentés et téméraires ont acquis pour nous le premier, le plus précieux de nos biens, la liberté! »

(1) *De la logique d'Aristote*, t. II, p. 194.

Nous n'avons pas la prétention de discuter une à une toutes les assertions qu'on vient de lire. Il nous suffit de montrer l'idée mère qui a présidé aux quelques modifications que M. Hauréau a introduites dans le système de M. Cousin. Cette idée se rattache à la doctrine générale de M. Auguste Comte, laquelle n'est elle-même que la généralisation suprême des préjugés régnants sur les causes et les origines du développement des sciences modernes. Ce livre est en grande partie une réfutation de ces préjugés : nous ne prétendons pas le faire entrer tout entier dans notre préface. Seulement, qu'il nous soit permis de remarquer en finissant combien ces préjugés et les sentiments antichrétiens développés par eux, ont nui à la philosophie en général et à l'histoire de la scolastique en particulier.

Nous l'avons déjà dit, la grande question à aborder par les philosophes de ce siècle, c'est la question métaphysique, la question de l'*Etre*. Les sciences naturelles et les sciences morales vivent depuis cent ans sur la théorie de Leibnitz qui est incomplète, malgré sa grande valeur, et qui commence à s'épuiser. Il serait urgent de la revoir, de l'agrandir, de l'élever. Au lieu de cela, que fait-on? Les uns, sous l'inspiration des préjugés régnants relatifs aux origines des sciences modernes, veulent calquer la philosophie sur la physique et l'histoire naturelle, et la changent en une petite spécialité psychologique, qui trompe et affaiblit le sentiment philosophique dans les âmes; les autres, sous l'inspiration des préjugés irréligieux, qui s'autorisent des préjugés scientifiques, usent leurs forces et quelquefois leur génie à élever autel contre autel; ils cherchent au fond de la philosophie non une métaphysique qu'ils y trouveraient; mais un *credo* meilleur que celui de l'Eglise et que, bien entendu, ils ne trouvent pas. Cette double plaie, le psychologisme empirique et la recherche mystique d'une religion nouvelle, attire à elle le peu de séve métaphysique qui reste aux intelligences, et les problèmes sérieux et solubles attendent leur solution. Elle viendra, nous n'en doutons pas (car nos défauts philosophiques, si graves qu'ils soient, sont plutôt des excès de force mal réglée que le résultat de l'impuissance sénile); mais en attendant rien ne se fait.

Rien ne se fait, pas même dans le domaine restreint de l'histoire philosophique du moyen âge; je veux dire rien de vivant, d'utile; rien qui soit en rapport avec la notion vraie du *progrès* et les besoins intellectuels de cette époque. On ne saurait dire combien d'écrivains intelligents, mais égarés, ont fait des enquêtes sur le moyen âge... Dans quel but? Non pas d'y trouver une série de doctrine, et la loi de cette série, c'est-à-dire, l'attestation historique du progrès de la pensée humaine et la science des conditions, des causes, des origines de ce progrès; non, ils se proposent tout simplement de déterrer dans la vieille poussière quelques hommes qui ont dit *non!* là où la foi chrétienne dit *oui!* — D'autres, plus mal inspirés encore, ont repris la vieille querelle des cartésiens contre les scolastiques et ont voulu prouver que ceux-ci n'étaient que *des sots;* ils ont, dans ce but, feuilleté les livres, remué les manuscrits, réveillé les archives. Que de peine dépensée et, pour quel résultat! — Bien entendu, ce double excès en a fait naître un autre, double comme lui! Des écrivains se sont donné la tâche de prouver 1° que tout au moyen âge était foi, obéissance, ordre moral; 2° que jamais à aucune époque il n'y a eu de meilleure philosophie et même de principes meilleurs de physique, de chimie et de médecine.

Là-dessus discussions, articles, recherches sans méthode, courses au clocher à travers les ruines sans nombre de cette vieille époque qui heurtent et font tomber à chaque pas l'explorateur le plus prudent.

Voilà à quoi la plupart des écrivains qui ont traité du moyen âge — et même des érudits — ont employé leurs loisirs et leur talent.

Voilà à quel immense gaspillage de forces intellectuelles nous a conduits l'accouplement des préjugés vulgaires contre le christianisme et des préjugés vulgaires sur l'origine du mouvement scientifique moderne.

M. Cousin a parfaitement senti qu'en restant dans ces vains débats on faisait du pamphlet, mais non de la science. Il a appliqué son système historique au moyen âge intellectuel, et il a créé un commencement d'histoire de la scolastique.

M. Hauréau a recueilli ce premier essai; il l'a enrichi de quelques découvertes de détail : mais au lieu d'entrer dans une voie plus large que l'illustre éditeur d'Abélard, il a fait un pas en arrière; il en est revenu, non sans doute pour les appréciations spéciales, mais pour l'ensemble des appréciations, aux préjugés avec lesquels M. Cousin avait rompu d'une manière insuffisante.

Or, qu'on ne s'y trompe point, ce n'est pas impunément qu'une erreur générale est accueillie par une intelligence. Celle de M. Hauréau surtout est trop logique, trop rigoureuse, trop pénétrante, pour qu'un principe faux ne pénètre pas aussitôt dans tous les détails de son œuvre. Aussi, outre les erreurs qui lui sont communes avec M. Cousin, il en a une foule qui lui sont propres, et notamment une horreur invincible du *réalisme* qui lui en fait voir partout. Nous aurons du reste occasion de relever ces erreurs de détail, extrêmement nombreuses, dans tout notre Dictionnaire.

Concluons. Le livre de M. Hauréau est jusqu'à présent le manuel le plus complet que nous ayons sur la scolastique; mais il ne traite avec supériorité que des origines et des commencements de cette philosophie; et même dans cette partie, il faut le lire avec la plus grande sévérité, non-seulement parce que ses vues générales, résultat des préjugés régnants, sont des plus contestables,

mais encore parce que les détails sont souvent inexacts.

Seulement, s'il faut le lire avec réserve, il faut le lire et le relire plus d'une fois, non-seulement pour ce qui s'y trouve, comme analyses précieuses de manuscrits et discussions savantes de textes, mais encore pour s'assimiler les rares qualités scientifiques de cet érudit d'élite qui a pu permettre à des préjugés funestes de borner son horizon, mais qui n'en a pas moins fait un des livres historiques les plus remarquables de ce temps et qui est encore supérieur à son livre.

CHAPITRE IV.

M. Renouvier.

Nous terminerons cette longue étude par l'examen d'une théorie dont les rapports avec celle de M. Cousin sont manifestes, mais qui néanmoins s'en distingue par quelques tendances nouvelles qu'il importe de signaler. Nous voulons parler de la théorie que M. Charles Renouvier a esquissée dans les premières pages de son *Manuel de philosophie moderne*. M. Renouvier ayant exposé avec une certaine puissance des pensées qui tourmentent aujourd'hui un grand nombre de jeunes intelligences, nous citerons *in extenso* son chapitre sur la philosophie scolastique, envisagée dans ses rapports avec la philosophie antique et la philosophie moderne. Cette citation nous paraît d'autant plus nécessaire, que le principe fondamental de M. Renouvier se dissimule peut-être sous des détails multiples : le lecteur décidera, pièces en main, si nous l'avons nettement compris, et si notre appréciation est légitime.

« 1. La philosophie moderne, » dit M. Renouvier, dont nous nous proposons d'esquisser l'histoire à grands traits, « relève dans son ensemble de la doctrine originale enseignée, au XVIIe siècle, par un de ces hommes à qui la Providence a donné le génie pour embrasser à la fois, dans une seule pensée, et les siècles écoulés et les siècles à venir : nous voulons parler de Descartes. Mais cette doctrine qui signala la venue d'un nouveau monde intellectuel fut aussi comme le couronnement et l'accomplissement imprévu d'une grande époque, où le moyen âge et l'antiquité, de nouveau remis en présence après leur plein développement, se combattirent, se mêlèrent, et, dans leur conflit, donnèrent naissance à l'ère moderne. Nous devons donc aborder cette époque, et, avant elle encore, le moyen âge et l'antiquité; nous le ferons en peu de mots.

« 2. La doctrine de la diversité des races universellement reçue dans l'antiquité, et l'institution de l'esclavage qui en découlait naturellement, au moins en principe, suffisent pour établir une grande différence entre la science des anciens et la nôtre. La culture scientifique, le mode et le but de sa propagation ont changé de caractère depuis l'avénement du christianisme.

« Qu'on jette les yeux sur la société antique telle que ses monuments écrits nous la représentent, et l'on sera d'abord émerveillé de l'isolement du sage au sein des masses populaires; déjà la religion qui parle à chaque homme pour le gouverner plus que pour l'instruire, qui lui remplit l'univers de divinités et le met en contact avec quelqu'une d'elles à tout instant de sa vie, la religion ne le lie pas à ses semblables, mais elle le fortifie plutôt dans son égoïsme. C'est à peine si elle semble se proposer de donner à tous une même croyance, un même Dieu ; elle ne leur livre la Divinité que morcelée : chaque cité, chaque maison, chaque individu a la sienne, et avec les dieux changent aussi le dogme et la morale, les lois et les usages. Une seule unité domine toutes ces disparités choquantes, et celle-là c'est l'intérêt sacré du dieu ou du prêtre, du noble ou du fils de dieu, du riche, de l'homme libre surtout; c'est le mépris commun de toutes ces castes pour le vulgaire et pour l'esclave.

« S'il est au-dessus de tous ces fragments de religion qui constituent le paganisme une seule religion mère que l'antiquité ait reconnue, c'est dans les mystères qu'elle se tenait cachée; et mystère c'est tout dire, car le vulgaire en est éloigné, car le profane y est maudit, et quelques privilégiés seuls occupent le sanctuaire et l'exploitent. Comment la philosophie, qui n'est d'abord que la protestation de l'individu contre la science religieuse commune, et, par conséquent, la recherche d'un nouveau savoir par des voies individuelles, comment livrerait-elle à tous les hommes Dieu et la vérité que la religion leur voile ou leur dérobe?

« 3. Le philosophe ancien des premiers temps est l'homme qui, à l'époque où se perd le sens des plus antiques symboles, où la guerre commence à n'être plus tout, où les cités se donnent des lois, où les sociétés s'asseoient sur l'esclavage, où les passions se polissent, c'est l'homme, disons-nous, qui, noble, riche, intelligent, interroge un sacrificateur incapable de lui répondre, et dès lors entreprend de se faire lui-même savant et raisonneur. Il regarde autour de lui et se trouve isolé dans le monde; dès lors il voyage pour retrouver les traditions perdues; il voit l'Egypte et quelquefois l'Inde; il revient érudit, mais discret, habitué à cacher ses connaissances sous des énigmes, ou à n'en répandre quelques-unes que d'après une juste mesure dans l'intérêt de sa sûreté, de sa réputation ou de l'organisation des villes nouvelles. Cet homme enfin a son système à lui, quelques disciples, une vie fort simple et souvent pacifique ; il se fait petit centre au milieu des choses qui s'agitent autour de lui, tient toujours quelques maximes prêtes pour l'occasion, et professe d'ailleurs la plus grande estime pour le vieux culte et pour les dieux. Tel est à peu près le sage de la Grèce, une puissance tout individuelle dans l'Etat et dans la religion, et plus tard, quand les doctrines philosophiques se for-

ment, se précisent et s'agrandissent en s'éloignant de leur confuse origine, on a des puissances dans la raison, des sectes parmi les heureux du monde; mais ce n'est pas là cette sagesse qui aime à se donner à tous, dût-elle, pour tous, se faire un peu petite, et qui ouvre son sein à cette pauvre humanité combattue dans le choc incessant des opinions et des principes; en un mot, la philosophie des anciens a ses profanes aussi, et, sous le nom de l'opinion, les sages livrent au mépris toute connaissance née des sens et de la croyance naturelle dans les âmes vulgaires, de même qu'ils rejettent sous le nom de passion tout ce qui tend à arracher l'homme à l'égoïsme.

« Mais eux, parcimonieusement recrutés parmi les esprits les plus vigoureux et les plus indépendants, se transmettent les uns aux autres leur forte science; ils se plongent dans la solitude profonde de leur raison, ils s'élèvent jusqu'à la haute vérité qu'ils ont rêvée, et pleins de dédain pour cette pauvre humanité qui ne peut les suivre, condamnée qu'elle est à errer sans cesse en proie aux opinions et aux passions, ils s'éloignent du monde et ne vivent plus qu'avec leur divine chimère et face à face avec elle. Où ne trouve-t-on pas des traces de ce caractère antique, depuis les austérités monacales et le dogme secret des pythagoriciens, les élucubrations des Eléates, la science supra-mondaine de Platon, les abstractions d'Aristote, et l'oubli complet de l'humanité sacrifiée par Epicure ou par Zénon, soit à la volupté, soit à l'immuable vertu de chaque égoïsme, jusqu'aux plus beaux vers des poëtes?

... Nil dulcius est bene quam munita tenere
Edita doctrina sapientum templa serena ;
Despicere unde queas alios passimque videre
Errare, atque viam palantes quærere vitæ!

« 4. Certes ces immenses efforts de l'homme isolé ne furent pas perdus; mais il fallait que la société tout entière s'ébranlât pour suivre les progrès de l'homme; il fallait que les éléments antiques de religion et de philosophie fussent mêlés, refondus et ordonnés d'après un principe nouveau, de telle sorte que la religion devînt universelle, selon ce mot catholique qui n'est pas le moins beau de ceux que le christianisme a adoptés, et que la philosophie elle-même trouvât dans la religion successivement formée, interprétée, enseignée, à la fois un point de départ, un appui et un but pour les efforts de la raison.

« 5. Ce principe fut celui de la fraternité; quand il s'annonça dans le monde, il put sembler que l'homme allait renaître tout entier devant le but moral nouveau qui lui était proposé : mais alors même tout rentra dans le chaos, un orage gronda pendant plusieurs siècles au sein duquel apparurent seulement, comme de prodigieux éclairs, la rénovation de la race humaine, la disparition de l'esclavage, et l'institution d'une classe cléricale savante, recrutée dans tous les rangs de la société, depuis les plus élevés jusqu'aux plus infimes. Un but apparut dans la reconstitution du monde social, un but pratique, un but de charité, qui fut marqué à toutes les intelligences; et il est permis de croire qu'au milieu de ces grandes controverses philosophiques où furent condamnés sous tant de formes et Pélasge, et le fatalisme, et la doctrine des deux principes, il y eut quelque préoccupation du caractère pratique des dogmes repoussés ou consacrés.

« 6. Dans ce chaos des sentiments et des idées de tout le monde antérieur, chaos d'ailleurs plein de séve et de vie qui constitue le moyen âge, la science et la société durent nécessairement s'établir sur la loi de l'autorité, et sur les deux Testaments comme bases. De là d'immenses et fructueux efforts à l'aide de l'interprétation symbolique spiritualiste, pour élever un monument nouveau sur les vieux fondements judaïques.

« 7. Il fallait aussi que la science antique fût représentée dans ce congrès rénovateur, tout à la fois progressif et fidèle à la tradition, qui se tint pendant plusieurs siècles en Europe. Aristote et Platon y parurent à ce titre : le dernier dans cette longue série des Pères de l'Eglise qui introduisirent sa gloire et sa philosophie dans les canons des conciles et dans la vaste encyclopédie de leurs écrits; le premier, d'abord obscur, debout au seuil de l'ancien monde et du nouveau dans quelques livres de Porphyre et de Boëce (1). Mais bientôt une brillante végétation poussa sur ce vieux tronc, et Aristote fut l'occasion des premiers efforts de la liberté humaine à son réveil. Abélard même et Pierre Lombard furent accusés par leur siècle de n'avoir fait que céder à l'esprit aristotélique, en faisant irruption sur l'immuable terrain de la vieille théologie (2). Ce fut bien autre chose encore quand les Arabes eurent jeté sur Aristote une plus vive lumière.

« 8. Alors, au XIIIe siècle, une première renaissance de la science antique eut lieu sur le sol de la France. L'antagonisme de la raison et de la foi, de la philosophie et de la théologie, d'Aristote et de l'Eglise, naquit et fit fortune dans le monde. Aristote seul représenta, dans ce dualisme, toute l'antiquité, Pélasge renaissant, et la libre raison de l'homme. Il fut d'abord condamné, du moins pour tout ce qui n'était pas le pur instrument dialectique (3); mais enfin il fallut que l'Eglise composât avec ce violent mouvement des esprits, ou plutôt qu'elle s'en emparât pour le diriger. Albert le Grand parut, et saint Thomas; et il y eut un commentateur orthodoxe d'Aristote (4).

« Dès ce moment, Aristote tint dans la science rationnelle la place que la Bible avait tenue et tenait encore dans la science révélée; il fut l'autorité dans la raison, comme les Ecri-

(1) COUSIN, *Abel.*, *Introd.*, p. 50.
(2) LAUNOY, *De var. Aristot. fort.*, chap. 7.
(3) Id., chap. 4 et 6.
(4) Id., 7, p. 66; et CAMPANELLA, *Prol. inst. scient.*

tures dans la foi. Ses ouvrages présentaient un canevas philosophique complet, une méthode, et des doctrines assez obscures, ainsi passées au crible de plusieurs langues (1), pour qu'il fût permis de les abandonner souvent en paraissant les professer. Ainsi, lorsqu'après les grandes hérésies vaincues, l'Eglise romaine constituée et les grandes nationalités formées, l'homme, promenant un long regard autour de lui, entreprit de refaire avec les débris du passé le monde de la raison, toute la science du moyen âge découla de trois sources : les Ecritures, les Pères de l'Eglise, Aristote; mais la lettre morte était sans cesse animée par l'esprit nouveau, et l'inerte matière du passé revêtait de nouvelles formes.

« 9. Il fallait aussi que l'antiquité qui avait assisté aux origines du moyen âge, et que le moyen âge avait souvent ignorée ou combattue en croyant la suivre, et suivie en croyant la fuir, ressuscitât, pour ainsi dire, tout entière, et vînt apposer le sceau à sa fin. Alors seulement, après cette nouvelle et immense fusion, les temps modernes devaient naître avec leur véritable caractère. Alors seulement on pouvait reconnaître tous les débris épars du passé, faire le départ du bon et du mauvais, étudier, comparer et choisir; enfin déblayer largement le terrain et poser de nouveaux fondements.

« L'antiquité ressuscita donc; un instant le monde fut saisi de vertige. Lois, mœurs, institutions, religion même, tout fut oublié. On put croire que le moyen âge s'abîmerait et que Julien allait renaître. On écrivit des hymnes au soleil, on pronostiqua le retour du paganisme. La république de Platon entra dans toutes les têtes savantes en même temps que la phrase cicéronienne, et y tint l'Evangile en échec; pendant que la physique et la métaphysique d'Aristote, enfin mieux connues et expliquées, luttaient, de leur côté, contre les dogmes des Pères et des conciles.

« L'esprit chrétien était cependant assez ardent encore, la croyance assez vive et universelle, en Allemagne surtout, pour qu'un grand mouvement pût avoir lieu, dans ce temps si fécond en révolutions, au sein du christianisme lui-même. La réforme fit diversion à la renaissance; peu après les esprits se calmèrent, une véritable fusion s'opéra, et au bout de deux siècles l'ère moderne put s'ouvrir.

« 10. Pour la première fois, depuis la décomposition de l'empire romain, les hommes se prirent à avoir quelque opinion d'eux-mêmes, et cessèrent de se croire condamnés à commenter l'éternelle supériorité de leurs devanciers. En un mot, Descartes pouvait venir, quand déjà l'un de ceux qui terminent en quelque sorte la renaissance philosophique, un homme, sous quelques rapports nouveau, mais, à son insu, presque entièrement soumis encore à des traditions mal unies d'antiquité et de moyen âge, s'écrie dans la préface d'un de ses livres : « L'imprimerie n'a-t-elle pas été découverte dans « les temps chrétiens? Colomb n'a-t-il pas « trouvé un nouveau monde inconnu ou nié « des anciens?... Et les étoiles nouvelles de « Galilée, et le mouvement du soleil de Copernic et de Purbach, et le tour du monde « des Portugais, et la réforme du calendrier « et de l'astronomie, et le canon, et la boussole, et les moulins à vent, et la broche à « fumée et tant d'autres arts admirables!... « Les réformes déjà tentées dans la philosophie doivent faire prévoir de même *son « complet renouvellement;* et quiconque nie « que le génie chrétien puisse surpasser le « génie du paganisme doit aussi nier le nouveau monde, et les étoiles et les planètes; « les mers, les animaux, les colonies, et les « sectes modernes et la nouvelle cosmographie (2). »

« Alors, en effet, le génie de l'homme prit un développement nouveau; le christianisme commença une autre ère de ses conséquences et de ses applications, interprété à la vérité par l'esprit laïque. L'imprimerie fut inventée et fonda peu à peu sa prodigieuse puissance; tout homme put prétendre à la communication des connaissances de ses semblables, et la vieille autorité fut secouée. La réforme mit la Bible entre toutes les mains, comme la renaissance y mettait Aristote et Platon. Bientôt aussi les modernes envahirent la presse : Luther pour prêcher à coups de pamphlets, Galilée pour populariser Copernic, Kepler pour annoncer les lois de l'univers, et Bruno, Bacon, Campanella, pour tenter la philosophie avec l'esprit nouveau.

« Cependant rien de ce dont le christianisme a doté le monde ne doit périr; tout est remis en question, les pièces de l'éternel procès des intelligences sont sous tous les yeux, mais aucun des grands principes de la tradition évangélique n'est effacé des esprits. Une société chrétienne, une philosophie chrétienne devront donc prévaloir, mais quelque chose aussi sera désormais acquis, c'est le droit sacré de l'homme, la liberté de l'esprit, la chute définitive du principe de l'esclavage et des castes sous toutes ses formes, l'intervention de droit et de fait de tous les hommes dans ce qui est de l'intérêt suprême de tous : la religion, la philosophie, le gouvernement, la loi.

« Nous devons résumer l'histoire de cette lutte et en montrer la fin, l'accomplissement le plus complet, dans la révolution philosophique qui marqua le commencement du XVII[e] siècle en France; sans oublier cependant les travaux collatéraux qui préparèrent quelques éléments pour une époque postérieure.

« Or on peut répartir en trois séries assez distinctes la succession des intelligences actives dans cette période :

(1) M. JOURDAIN, *Recherches sur l'âge des trad d'Aristote.*

(2) CAMPANELLA, *Disputatio in prologum instauratarum scientiarum.*

« D'abord se présentent les auteurs passionnés de la renaissance, érudits, commentateurs, restaurateurs de philosophie antique, péripatéticiens purs, ou néoplatoniciens, tous ceux enfin qui ont puisé à une source traditionnelle;

« Puis ceux qui, partis de la même origine, ont ensuite volé de leurs propres ailes, et, nés de Pythagore, de Platon, d'Aristote, ont dérivé leurs idées à de profonds systèmes purement individuels, souvent très-beaux, très-grands, très-vrais, mais où l'avenir de l'humanité ne pouvait se trouver encore, du moins entièrement;

« Ceux enfin qui, doués d'un esprit plus critique, ont sapé les fondements d'une chose ancienne quelconque, d'une idée, d'une autorité, et tendu au scepticisme ou à l'indépendance personnelle; et à côté d'eux, ces autres hommes qui, doués, au contraire, de l'esprit qui invente et organise, ont sur le terrain des sciences, alors nouvelles, accumulé des découvertes et des faits, et préparé de la sorte une réorganisation scientifique sur de nouvelles bases. »

A quelles idées fondamentales se ramènent les pages qu'on vient de lire? En quoi ces idées diffèrent-elles des idées de l'école éclectique? quelle est leur vérité? Telles sont les trois questions qui se présentent naturellement à notre esprit.

M. Renouvier estime que la philosophie grecque, se développant dans une société iniquement constituée et profondément morcelée, parce que le principe de la solidarité humaine ne la dominait point, ne fut qu'une splendide préparation. Elle élabora une multitude de théories de détail d'une forte originalité ou d'un éclat immortel; elle eut une multitude d'aspirations qui causent encore notre enthousiasme à travers l'effacement des siècles; mais elle présenta, malgré ces merveilles, des vices profonds dont elle ne pouvait se guérir. D'une part, elle resta l'apanage d'un petit nombre d'esprits puissants et solitaires, et elle n'étendit pas sur la foule sa lumière bienfaisante. D'autre part, elle n'eut pas une tradition régulière, suivie, progressive de doctrines et de découvertes.

Pour que la philosophie s'ouvrît une carrière plus large et devînt une puissance à la fois sociale et régulière, il fallait que la forme générale de la société fût changée, et que l'inspiration des intelligences et des cœurs descendît du principe de la fraternité universelle ou de la solidarité humaine.

Ce fut là l'œuvre du christianisme. Toutefois M. Ch. Renouvier semble croire que, lorsqu'après le déluge des barbares, la société nouvelle se reconstitua, le christianisme, sous sa forme propre, ou en tant que catholicisme, produisit, parce qu'il est essentiellement autorité, une philosophie à laquelle manquait nécessairement l'inspiration libre. Cette inspiration libre devait venir du contact de l'antiquité. On la voit apparaître d'abord avec Aristote, que l'Eglise repousse, mais qu'elle est obligée à la fin de reconnaître. Toutefois, en le reconnaissant, elle le baptise, ou, en d'autres termes, elle le transforme à son insu. La première renaissance, celle du XII° siècle, resta donc incomplète, à cause de cette transformation, jusqu'à l'époque où l'antiquité grecque, faisant une nouvelle invasion en Europe, tendit à mieux se dévoiler dans sa vraie et intime nature. Alors la liberté descendit dans ce monde où le christianisme avait fait pénétrer l'esprit d'unité, de solidarité, d'harmonie, et la vraie philosophie qui convient à nos sociétés put enfin apparaître : il ne manquait plus qu'un homme pour en commencer la puissante ébauche, et cet homme fut Descartes.

S'il fallait résumer en termes plus brefs encore la thèse de M. Renouvier, nous la ramènerions à la formule suivante. La philosophie antique avait eu les grandeurs de la liberté spirituelle sans avoir la puissance que confère le principe de la solidarité humaine; la philosophie du moyen âge fut une expression du catholicisme, et c'est pourquoi elle eut cette dernière puissance, mais en renonçant à la liberté; la philosophie moderne doit être une conciliation, une synthèse des deux idées fécondes qui ont présidé tour à tour au développement intellectuel de l'humanité.

Je ne disconviens pas que ces trois propositions, considérées dans leur ensemble, aient une certaine ampleur de point de vue; elles tranchent avec ce que les idées reçues présentent de factice et d'étroit; elles tendraient surtout à faire sentir la part d'originalité et de nouveauté qui est inhérente à la philosophie du moyen âge; et nous regrettons que M. Renouvier n'ait pas écrit, en se plaçant dans la donnée qu'il indique, une histoire au moins abrégée de la scolastique. Néanmoins, en les examinant d'un peu près, ses trois principes ne résistent pas à l'analyse historique.

1° Il n'est point vrai que la philosophie antique ait été plus libre que la philosophie du moyen âge, et que sa diffusion plus grande ait, aux diverses époques de notre histoire intellectuelle, représenté ou provoqué l'expansion du principe de liberté.

Si les philosophes grecs ont exercé une action si rare et si peu profonde sur la société contemporaine qui les glorifiait, ainsi que le constate M. Renouvier, ce n'est pas seulement parce qu'ils ne communiquaient leur enseignement qu'à un petit nombre; il suffit d'une petite élite de citoyens pour modifier profondément un état social donné. Mais les Platon et les Aristote n'ont pas même l'air de penser que ce soit une tâche légitime ou glorieuse pour eux que d'opérer cette modification. C'est qu'à leurs yeux, le but de la vie humaine est plus contemplatif que pratique. L'âme a reçu pour mission, dans ce monde, moins de le transformer suivant le type immortel de la justice, que de se conserver pure et brillante elle-même à travers les phénomènes extérieurs.

D'où vient cette notion de la vie humaine et des destinées de l'âme? Vient-elle de l'antique Orient qui, croyant à une existence antérieure de l'âme, et qui, dès lors, expliquant l'état actuel de l'humanité par une déchéance individuelle, ne reconnaissait à notre existence ici-bas d'autre sens profond que celui d'une expiation individuelle? Vient-elle d'une autre source et se rattache-t-elle à certaines vues métaphysiques? C'est ce que nous ne rechercherons pas ici. Nous nous bornons à la constater comme un simple fait, mais comme un de ces faits générateurs, dont il faut tenir compte dans l'étude d'une civilisation. Contempler l'essence des choses, tel est le suprême désir de la science grecque; maintenir pure l'essence de l'âme, tel est le grand devoir de la morale grecque. Il est bien entendu qu'en fait de doctrines lorsque nous parlons de la Grèce nous parlons également de Rome (1). On comprend sans peine, qu'avec cette idée de la vie humaine, la profonde opposition du droit et du fait, du réel et de l'idéal, de la société organisée et de la justice absolue tend à disparaître. Voilà pourquoi les anciens regardaient en général le bonheur, même terrestre, comme le signe visible du bien accompli, et le malheur comme le signe du mal. Voilà pourquoi leurs philosophes, depuis Socrate et Platon jusqu'aux derniers stoïciens, proclamaient qu'il y a harmonie parfaite entre le juste et l'utile: non que, devançant les tristes aberrations de Hobbes et d'Helvétius, ils confondissent l'intérêt et le devoir, ce qui équivaut à nier le caractère absolu du bien et du mal; mais ils estimaient que la vie humaine étant organisée, ordonnée, au vrai point de vue des choses, ses lois tendent dès ici-bas à récompenser la vertu et à châtier le crime. Avec cet idéal moral, la réalité, et la réalité sociale plus que les autres, revêtait immédiatement un caractère sacré. La raison, qui était tout comme contemplation, se déclarait elle-même incompétente à créer des corps politiques meilleurs ou à transformer ceux qui existaient déjà. La philosophie ancienne n'eut donc pas ces audaces de liberté qu'on lui attribue fort gratuitement; au lieu d'être transformatrice, elle était essentiellement conservatrice. Le seul martyr qu'elle ait eu fut Socrate; et Socrate, victime des passions politiques et des sophistes bien plutôt que du fanatisme polythéiste, ne revendiqua nullement le droit de s'élever au-dessus du culte de la cité; il prétendit seulement qu'il y était resté fidèle.

2° Il n'est pas exact de dire non plus que la philosophie du moyen âge soit une pure et simple expression du dogme catholique. Il est de la nature de ce dogme, parce qu'il nous est donné à titre de mystère, de n'avoir pas dans cette vie une expression intuitive ou raisonnée, c'est-à-dire philosophique, qui soit complète. Au moyen âge notamment il est très-visible qu'il y a dans toutes les philosophies qui se succèdent ou qui, plus ou moins contemporaines, se disputent l'influence, trois éléments: en premier lieu les idées révélées; en second lieu les traditions antiques, principalement les traditions péripatéticiennes; en troisième lieu, enfin, un mouvement interne de la raison, qui, provoqué par diverses circonstances religieuses, transforme peu à peu ces traditions, et aboutit de systèmes en systèmes aux principes fondamentaux qui doivent servir à l'élaboration de la science moderne. Nous l'avons bien des fois répété dans diverses publications, et nous le répéterons encore bien des fois dans celle-ci, c'est une erreur historique très-grave, soit en elle-même soit dans ses conséquences, que de se représenter la scolastique comme une doctrine unique, renfermée dans les limites d'une seule école partout acceptée; la scolastique ce n'est ni saint Anselme, ni saint Bernard, ni Albert le Grand et saint Thomas, ni Alexandre de Halès et saint Bonaventure, ni Scot et les formalistes, ni Occam et Pierre d'Ailly, ni Gerson et Cusa; c'est tous ces philosophes, tous ces théologiens réunis, ou plutôt discutant, combattant, triomphant, succombant tour à tour. Sans doute ils présentent bien, dans leur diversité, que l'ignorance seule a contestée, des idées communes et d'incontestables ressemblances: tous admettent le même ensemble de dogmes; mais si cette ressemblance est considérable en matière de théologie positive, elle est bien moins importante en matière de philosophie proprement dite et de théologie scolastique, la théologie scolastique portant beaucoup moins sur les dogmes eux-mêmes que sur leur coordination logique et métaphysique Or, sous ce rapport, les différences sont visibles, nombreuses, immenses entre les écoles diverses du moyen âge. Ces écoles ne s'accordent pas même dans une foi commune aux principes péripatéticiens, car ces principes sont tellement tournés, défigurés, j'allais dire broyés par leurs interprétations, qu'ils sont plutôt la matière informe sur laquelle travaille leur philosophie, que la base vivante de cette philosophie. Du moins, à partir de Duns Scot, le péripatétisme n'existe plus guère que de nom. Or, s'il n'y a pas une seule philosophie scolastique, mais plusieurs, comment les regarder, dans leur contrariété profonde, comme l'expression du catholicisme?

3° Il n'est pas vrai enfin que la liberté légitime de la pensée humaine soit née du constact de la philosophie ancienne. Sans doute, à mesure que la pensée d'abord faible, incertaine, esclave, ignorante, s'est fortifiée, et fortifiée, comme nous le montrerons, par la contemplation et l'analyse des nécessités logiques du dogme révélé, elle est entrée plus énergiquement dans l'étude de l'antiquité philosophique; mais la diffusion des lumières que celle-ci avait acquises fut pour le moyen âge plutôt un effet qu'une cause.

(1) *Voir pour le développement de ces idées l'Européen passim.*

M. Charles Renouvier parle lui-même de deux renaissances, l'une qui eut lieu vers le XIIe siècle, l'autre qui se manifesta, comme chacun sait, à la fin du XVe. Or la première, pour ne parler d'abord que de celle-là, fut précédée d'un mouvement profond dans les intelligences et d'un mouvement qui n'eut en aucune façon pour cause un contact plus intime avec la philosophie grecque. Eveillé vers le XIe siècle, en vertu de causes que nous déterminerons plus tard, mais qui évidemment n'ont qu'un rapport très-médiocre avec des influences antiques, l'esprit humain ne se porta pas immédiatement vers l'étude d'Aristote ; et sous ce rapport l'opinion des historiens qui nous disent gravement : La logique d'Aristote gouverna la scolastique, parce qu'elle s'imposa d'autorité, ou parce que ce fut le seul ouvrage bien connu, tombe devant les faits historiques. Le moyen âge, ce fait peut paraître paradoxal à quelques-uns, mais il est établi pour nous sur des textes irrécusables, s'inclina d'abord vers Platon plus que vers son rival. Ce n'est que lorsque le développement de ses propres sentiments et de ses théories personnelles le conduisit à des idées analogues à celles d'Aristote, qu'il le reconnut pour son *philosophe*. L'erreur fondamentale du moyen âge fut donc moins d'avoir cru toujours, exclusivement, *a priori*, à la personne d'Aristote, que de s'être imaginé que la philosophie ancienne représentait la raison jugeant librement les faits et les choses, tandis qu'au fond elle ne représentait que la raison encore asservie. On voit par là que ce n'est point l'antiquité qui apprit aux docteurs de nos vieilles écoles la liberté et le vrai usage des facultés intellectuelles, bien au contraire. Lorsque le moyen âge eut adopté par suite de son développement spontané, les principes plus ou moins bien entendus de la métaphysique péripatéticienne, il se mit à les appliquer avec ardeur à l'explication, ou, parlons plus exactement, à la coordination logique des dogmes révélés. Ce fut là l'œuvre propre du XIIIe siècle. A cette rude tache, les principes dont nous parlons durent subir plus d'une déformation. Quand l'influence passa de l'école dominicaine à l'école franciscaine, c'est-à-dire au XIVe siècle, cette déformation était telle qu'Aristote n'aurait déjà plus reconnu ses idées personnelles dans ce qui circulait à travers les écoles sous son nom vénéré. Gerson et Cusa, au siècle suivant, sont déjà des hommes de la seconde renaissance, avant cette seconde renaissance. Celle-ci, la première, se servit donc des livres et des hommes que la destruction de Constantinople répandit en Europe ; mais elle ne s'en servit que parce qu'elle était vivante et forte avant qu'ils ne tombassent entre ses mains viriles. Au lieu d'être une suite des théories antiques, elle fut au contraire, à le bien prendre, une explosion de théories toutes nouvelles et profondément originales ; de telle sorte, qu'à le bien prendre, nous l'appellerons plutôt une naissance qu'une renaissance.

Ce qui a trompé à cet égard les meilleurs esprits, c'est qu'on a considéré plutôt le développement artistique, littéraire, ou, en un seul mot, esthétique de cette singulière époque, et non son développement scientifique ou intellectuel. C'était là un point de vue mesquin et décevant. Une grande époque se juge à ses idées plus qu'à ses sentiments ; et les vrais grands hommes de la renaissance, ceux qui ont remué les esprits, non les nerfs, furent Copernic, Kepler, Tycho-Brahé, et non pas cette longue série d'humanistes qui se mouraient d'enthousiasme pour des mots et des formes littéraires. Or, si ces humanistes, incapables de raisonner, se sont laissés aller à l'esprit du paganisme, non parce qu'ils le partageaient réellement, mais parce qu'il était arrivé à une expression limpide, vivante, harmonieuse, les savants, les inventeurs, les esprits créateurs et originaux, rompaient énergiquement avec Ptolémée et avec Galien, c'est-à-dire avec la science antique, comme le siècle précédent avait rompu, tantôt à son insu, tantôt en le sachant bien, avec l'antique ontologie. Et, qu'on le remarque bien, cette rupture n'était pas un accident, un détail dans les théories scientifiques qui sont la gloire de ce temps ; non, elle était leur essence même, leur grandeur, la vie. De telle sorte qu'on peut dire à la lettre que la renaissance, bien loin d'être un résultat de la pensée antique, se rapprochant de la scolastique et la transformant, a été une protestation contre elle, et une protestation poussée souvent jusqu'aux exagérations les plus extraordinaires.

La mission de la philosophie moderne n'est donc nullement de réunir en son sein la philosophie ancienne et la philosophie du moyen âge, dépouillées l'une du principe exagéré de l'individualité humaine, l'autre du principe d'autorité. Cette conclusion, du haut de laquelle M. Ch. Renouvier juge la scolastique, n'est que la formule équivoque de faits mal vus et mal interprétés.

Les préoccupations systématiques du brillant écrivain ont dû l'entraîner et l'ont entraîné en effet dans quelques erreurs de détail forts graves, et qu'on nous permettra de signaler ici, car elles tendent à se répandre, et elles constituent déjà, du moins pour un certain nombre d'esprits, un préjugé très-nuisible, suivant nous, à l'étude raisonnée du moyen âge.

Suivant M. Renouvier, l'étude de la philosophie antique se serait glissée dans l'Europe savante en dépit de l'Église, et celle-ci, hostile d'abord, ne l'aurait tolérée plus tard que par guerre lasse, et, pour ainsi dire, sous le coup d'une demi-défaite. « Bientôt, » dit-il, » une brillante végétation poussa sur ce vieux trône, et Aristote fut l'occasion des premiers efforts de la liberté humaine à son réveil. Abélard même et Pierre Lombard, furent accusés par leur siècle de n'avoir fait que céder à l'esprit aristotélique en faisant irruption sur le terrain de la vieille théologie. Ce fut bien autre chose encore, quand les Arabes eurent jeté sur Aristote une plus

vive lumière. Alors, au XIIIᵉ siècle, une première renaissance de la science antique eut lieu sur le sol de la France. L'antagonisme de la raison et de la foi, de la philosophie et de la théologie, d'Aristote et de l'Eglise, naquit et fit fortune dans le monde. Aristote seul représenta, dans ce dualisme, toute l'antiquité, Pélasge naissant et la libre raison de l'homme. Il fut d'abord condamné; mais enfin il fallut que l'Eglise composât avec ce violent mouvement des esprits, ou plutôt qu'elle s'en emparât pour le diriger. Albert le Grand parut et saint Thomas, et il y eut un commentateur orthodoxe d'Aristote. »

A quels abus étranges n'entraîne pas le parti pris? Certes, M. Charles Renouvier est un esprit en quête de la vérité et très-capable de la découvrir. Cependant, dans le court passage qu'on vient de lire, il y a presque autant d'erreurs que de mots.

En premier lieu, c'est très-abusivement que *l'Eglise* est mise en cause à propos de la querelle universitaire où apparut Robert de Courson. Il est vrai que ce légat, d'accord avec l'évêque de Paris et une sorte de synode dont on connaît fort mal la composition et le caractère, interdit de *lire*, c'est-à-dire de *professer* la physique et la métaphysique d'Aristote. Mais cette décision, simple affaire de discipline scolaire et locale, n'avait aucune autorité *catholique;* ce n'est pas *l'Eglise* qui la rendit, bien qu'un de ses hauts fonctionnaires y intervînt, on ne sait à quel titre. *L'Eglise*, en prenant ce mot dans son acception exacte et non pas dans ce sens indéfini et vague que lui donnent, à la suite de M. Guizot, une foule d'ignorants, n'a jamais ni condamné ni absous Aristote; et la preuve sans réplique c'est qu'Albert le Grand et Alexandre de Halès, peu de temps après l'arrêt de l'université et du légat, n'en étudièrent pas moins avec un zèle inouï la physique et la métaphysique d'Aristote.

En second lieu, il n'est pas vrai qu'Aristote « ait été l'occasion des premiers efforts de la liberté humaine. » Nous avons déjà expliqué et nous montrerons plus tard en détail, qu'au moment où les études scolastiques, d'abord renfermées dans un cercle très-restreint, l'élargirent par une discussion plus intime des grands problèmes qui en sont l'honneur et l'intérêt, c'est-à-dire au XIᵉ siècle, Platon partagea la popularité scientifique de son disciple, et même fut le philosophe le plus autorisé.

En troisième lieu, on ne saurait dire avec exactitude qu'Aristote provoqua au XIIᵉ siècle le libre examen, et ne fut reçu qu'à contre-cœur par l'Eglise. Il est vrai qu'au XIIᵉ siècle il y eut une période longue et cruelle, où Aristote, défiguré par les interprétations arabes, fut regardé avec une certaine défiance par quelques chefs de la hiérarchie ecclésiastique, sans que d'ailleurs l'Eglise intervînt. Mais pourquoi cette défiance? C'est que l'esprit du moyen âge étant arrivé, par suite de son développement logique, et sans qu'Aristote en fût la cause responsable, à des théories panthéistes, que les interprétations alexandrines et arabes d'Aristote favorisaient singulièrement, prit Aristote comme un étendard. Mais avant ce même philosophe, et d'une façon plus générale, les philosophes anciens avaient été acclamés, étudiés, commentés par les plus hauts personnages, sans que les chefs de la hiérarchie ecclésiastique vissent cette admiration intelligente de mauvais œil, sauf les cas où elle tournait à l'abus et à l'idolâtrie. Ce n'est donc qu'*accidentellement* et à une période donnée que la philosophie péripatéticienne, sans être *condamnée par l'Eglise*, fut *surveillée* par quelques évêques et par le souverain pontificat. Lorsque plus tard, au milieu du XIIIᵉ siècle, et surtout à la fin, cette philosophie régna sans conteste et fut partout favorisée par les dignitaires du clergé, ce n'est point que l'Eglise cédât de guerre lasse à une influence qu'elle ne pouvait vaincre; seulement ses représentants les plus nombreux revenaient vis-à-vis d'elle, après quelques heures critiques, à la conduite qu'ils avaient tenue au XIᵉ siècle et au commencement du XIIᵉ.

En quatrième lieu, il n'est pas vrai que les *Arabes aient jeté sur Aristote une plus vive lumière*, et aient ainsi contribué à répandre dans les universités d'Europe son influence salutaire. Les Arabes, nous le montrerons plus tard (1), et ce fait, du reste, a été mis hors de doute par tous les travaux de l'érudition contemporaine, par M. Munk comme par M. Renan, les Arabes n'ont été en philosophie que les disciples et souvent les fidèles copistes des Alexandrins. Or il suffit d'avoir les moindres notions sur l'histoire, aujourd'hui si connue de l'école d'Alexandrie, pour savoir qu'elle interpréta Aristote, non-seulement à travers Platon, mais ce qui est pire encore, à travers les illusions de son mysticisme panthéistique. Les Arabes, au lieu de jeter une lumière quelconque sur Aristote, l'ont donc défiguré; ajoutons que, loin de le populariser, ils ont rendu son accès dans les écoles régulières beaucoup plus difficile. La philosophie péripatéticienne ne s'est acclimatée dans le moyen âge qu'après avoir été, qu'on nous passe l'expression, *désarabisée* par les Franciscains et les Dominicains.

Cinquièmement, il n'est pas absolument vrai de soutenir qu'Abélard fut accusé *d'aristotélisme* dans son siècle. On lui prodigua bien plus encore le reproche d'être un platonicien outré; et cette particularité historique confirme visiblement la thèse que nous soutenons contre M. Renouvier.

On voit maintenant ce qu'il faut penser de cet « antagonisme de la raison et de la foi, de la philosophie et de la théologie, d'Aristote et de l'Eglise, » qui aurait abouti, suivant l'écrivain que nous citons, à la victoire de la pensée moderne par la victoire de plus en plus complète

(1) *Voir* articles ARABES, AVERROÏSME, etc.

d'Aristote. Il faut être doué d'un talent extraordinaire de tourner ou de ne pas voir les faits les plus visibles pour soutenir cette opinion. Nous ne disons pas cela pour infirmer la valeur, à nos yeux très-incontestable, de l'ouvrage de M. Renouvier, mais il est difficile que les ouvrages conçus au point de vue étroit et faux de la fameuse antinomie : autorité-liberté, échappent à ce fâcheux dilemne, ou rester dans les généralités vagues, ou travestir, sans le vouloir, les documents historiques.

CHAPITRE V.

M. Buchez.

Nous venons de passer en revue les travaux divers d'un certain nombre d'historiens qui se sont placés pour étudier la scolastique à un point de vue étranger au dogme catholique; une étude faite dans cette condition ne pouvait qu être incomplète et très-incomplète. Il y a visiblement quelque chose de contradictoire à étudier le mouvement philosophique, abstraction faite de son mouvement théologique, quand il s'agit d'une époque qui, en principe, séparait la théologie et la philosophie, mais qui les unissait presque toujours dans la pratique. Les écrivains catholiques qui ont abordé le moyen âge auraient dû éviter ce défaut de méthode. Malheureusement la plupart se sont bornés à des apologies de tel ou tel docteur, de telle ou telle école au lieu d'examiner sérieusement les grands travaux de MM. Cousin, Hauréau, Rémusat, Renouvier, ils se sont pris corps à corps avec ces fantaisistes de l'incrédulité qui se bornent à jeter l'anathème au moyen âge, s'imaginant que par là ils atteignent la révélation. Ceux qui sont allés au delà de cette polémique ont, pour la plupart, suivi M. Cousin. Pour eux aussi la grande question du moyen âge a été celle des universaux; pour eux aussi elle est née d'une phrase de Porphyre; pour eux aussi elle a donné lieu à deux systèmes qui étaient la reproduction agrandie de ceux de Platon et d'Aristote, de l'idéalisme et du sensualisme. Nous avons déjà dit que M. Ozanam, qui a été si heureux dans ses essais d'histoire purement littéraire, n'a eu qu'un but dans son cours d'histoire philosophique : faire des découvertes et de la méthode de M. Cousin un argument de plus en faveur du catholicisme. Le but, assurément, était louable, digne d'une âme largement conciliante et sympathique; pour l'atteindre, l'éminent écrivain déploya une érudition, une sagacité et un talent remarquables. Seulement, le résultat devait être nécessairement de ne pas modifier suffisamment la méthode historique proposée dans l'*Introduction* de M. Cousin. Nous l'avons dit ailleurs, la gloire d'Ozanam fut d'étudier avec une patience et un bonheur, qu'on n a pas assez célébrés, le mouvement extérieur des écoles, et de l'étudier dans ses rapports avec la vie religieuse et morale de l'Europe. Sous ce rapport, l'auteur de *Dante* a réellement ouvert une voie nouvelle, et les amis qu'il a laissés, M. F. Boissard, par exemple, rendraient un vrai service à la religion et aux lettres en la poursuivant avec courage; quant à l'histoire de la philosophie elle-même, quant à l'histoire *intérieure* des écoles, la question n'a pas avancé entre les mains d'Ozanam.

Peut-être le P. Rothenflue lui aurait-il fait faire un pas, s'il ne l'avait pas traitée d'une manière incidente et comme entre parenthèses. Les quelques lignes qu'il a écrites sur les *formalistes* du XIVe siècle ont une grande valeur. Nous en avons déjà parlé, et nous y reviendrons encore dans notre IIe volume. Mais ces quelques lignes sont une vue et non un système historique.

La pensée chrétienne n'a-t-elle donc inspiré aucun esprit dans une étude où elle semblait appelée par la nature même des choses à avoir une si grande part? Heureusement, il n'en a pas été ainsi. Le premier volume du *Traité complet de philosophie* de M. Buchez contient un admirable chapitre sur les *universaux*, qui est un exposé rapide, mais complet, des diverses philosophies scolastiques. Cet exposé ne dénote pas une étude très-approfondie du moyen âge, et, œuvre d'une sorte de divination historique plutôt que résultat mûri de longues recherches, il présente de nombreuses erreurs; mais nous y avons trouvé une de ces idées qui éclairent les temps et valent mieux, dans leur simplicité féconde, que toutes les découvertes de détail et les recherches les plus minutieuses.

Depuis Descartes, la France n'a pas eu de penseur plus habitué que M. Buchez à condenser sa pensée en formules d'une apparente bonhomie, mais remplies de vues et de principes. C'est assez dire qu'il est malaisé de résumer fidèlement des pages qui sont elles-mêmes des résumés d'une vie de méditations puissantes. Comme nous sommes contraints de combattre quelques-unes des assertions de ce profond écrivain et de faire voir en quoi — suivant nous, — il n'a pas bien compris l'action du dogme catholique au moyen âge, quoiqu'il ait eu à cet égard une intuition de génie, nous lui avons demandé la permission de reproduire, presque en son entier, dans ce livre le chapitre lumineux dont nous parlons. Nous examinerons ensuite les inexactitudes qu'il renferme et comment il faudrait modifier d'une part la théorie qu'il expose, d'autre part la compléter pour la faire servir utilement à la réforme des études historiques sur la philosophie du moyen âge.

M. Buchez commence par exposer l'histoire de la question des universaux du XIe au XIIIe siècle. Cette partie de son travail n'a rien d'original; elle est un résumé fidèle de l'*Introduction* de M. Cousin; l'écrivain philosophe ne devient original que lorsqu il apprécie les rapports du réalisme et du nominalisme avec la science moderne; mais cette appréciation elle-même le conduit à une vue très-singulière sur l'école thomiste, vue inexacte, sans doute, mais qui contient la

germe d'une grande vérité vaguement entrevue.

C'est cette partie du travail de M. Buchez que nous allons citer *in extenso :*

« Quelle que soit celle de ces doctrines sur les universaux que l'on veuille examiner attentivement, on trouvera qu'il y a bien loin de celle-là aux conceptions modernes sur le genre, l'espèce et l'individu. En effet, il y a bien loin de ceux qui disaient, soit que les universaux étaient des noms, soit qu'ils étaient des conceptions de l'esprit, soit qu'ils étaient des essences, aux modernes qui affirment que les genres, les espèces, les individus, sont les effets de causes qu'il est donné à l'homme de pouvoir seulement comprendre ou abstraire de l'étude des effets; aux modernes qui, par exemple, donnent aux causes universelles, ou universaux, le nom de *lois*, et aux effets, celui de phénomènes ou d'apparences, et qui affirment, enfin, que la nature est, selon l'énergique expression de Van Helmont, cet ordre de Dieu par lequel une chose est ce qu'elle est et agit selon ce qu'il lui est ordonné (*naturam jussum Dei quo res est id quod est, et agit quod agere jussa est*).

« La transition du réalisme et du nominalisme païen ou grec à la doctrine chrétienne des universaux, se trouve dans saint Thomas d'Aquin. Ce grand théologien nous paraît être l'auteur de la science moderne sur ce sujet. Dans cette question, où rien ne le gênait, ni les habitudes politiques de son temps, ni la nécessité de respecter des faits existants qui, à l'époque où il vivait, semblaient presque des conditions d'existence pour la société humaine, son esprit, libre de toute entrave, rompit avec la science du passé, et institua les principes qui devaient présider aux études à venir.

« Il commence par poser la question de savoir si l'âme connaît les corps par l'intelligence (*utrum anima cognoscat corpora per intellectum*). Il répond que l'âme connaît intellectuellement les corps par un mode de connaissance immatériel, universel et nécessaire (*anima per intellectum cognoscit corpora, immateriali, universali et necessaria cognitione*). Il développe ensuite et explique sa conclusion par une argumentation dont nous allons donner une partie, elle est d'ailleurs intéressante à beaucoup d'autres égards que ceux du sujet qui y est traité.

« Les premiers philosophes, » dit-il, « pensèrent qu'il n'y avait dans le monde rien « autre chose que des corps, et voyant que « tous ces corps étaient mobiles, caducs, « ou pensant en outre qu'ils étaient dans un « flux continuel (*in continuo fluxu*), ils en « conclurent que nous ne pouvions avoir « aucune certitude sur la vérité des choses. « En effet, ce qui change et passe conti- « nuellement ne peut être saisi par la certi- « tude, puisque cela est détruit ou disparaît « avant même que l'on ait eu le temps d'en « juger; ainsi, Héraclite disait qu'il ne nous « était pas donné de toucher deux fois le « même flot dans une eau courante. Après « ce philosophe vint Platon : celui-ci, afin « de nous conserver l'attribut de pouvoir « posséder quelque connaissance certaine « de la vérité, jugea à propos de reconnaître, « outre les corps dont il s'agit, un autre « genre d'êtres immatériels, immuables, « qu'il appelait des espèces ou des idées. Il « prétendait que c'était par la participation « à ces espèces, que chacun des êtres du « monde sensible pouvait recevoir un nom, « comme celui d'homme, de cheval, ou tout « autre. Il disait que les sciences, les défini- « tions, et tout ce qui émane de l'intelli- « gence, ne devaient pas être rapportées au « monde des choses sensibles, mais à celui « de ces choses pures et immatérielles; en « sorte que ce n'était point les choses cor- « porelles que l'âme comprenait, mais les « espèces pures. Or, cela nous paraît faux « de deux manières: 1° puisque ces espè- « ces sont immatérielles et immobiles, il « faudrait exclure des sciences la connais- « sance du mouvement et de la matière, « c'est-à-dire ce qui constitue le principe et « le propre de la science naturelle (*cogni- « tio motus et materiæ, quod est proprium « scientiæ naturalis*); il faudrait exclure les « démonstrations par les causes motrices et « matérielles. 2° Il est absurde que, lorsque « nous cherchons à connaître des choses « qui nous sont manifestes, nous fassions in- « tervenir d'autres êtres qui ne peuvent être « les substances de ces choses, puisqu'elles « en diffèrent quant à l'être. Platon nous pa- « raît encore s'être éloigné de la vérité, en « cela qu'après avoir imaginé que toute con- « naissance était l'un des modes d'une cer- « taine ressemblance, il a cru que la forme du « connu était nécessairement dans le connais- « sant, de la même manière que dans le « connu. Enfin, il admit que la forme d'une « chose intelligible est dans l'intelligence, « d'une manière universelle, immatérielle « et constante; et de là il conclut qu'il « fallait que les choses intelligibles fussent « constituées en elles-mêmes de la même « manière que dans l'intellect, c'est-à-dire « d'une manière immatérielle et constante; « mais cela n'est nullement certain, ni né- « cessaire : ainsi, nous voyons dans les « choses sensibles des formes qui sont tantôt « en plus, tantôt en moins; par exemple, « une chose peut être plus ou moins blan- « che. A cause de cela, la forme du sensible « existe dans une chose extérieure à l'âme, « autrement que dans les sens qui abstraient « les formes sensibles de la matière, comme, « par exemple, lorsque l'on considère la cou- « leur de l'or, abstraction faite du métal. « Aussi est-il vrai de dire que l'intellect « saisit d'une manière immatérielle et abso- « lue, c'est-à-dire selon le mode qui lui est « propre, les espèces (ou les idées) des « corps matériels et mobiles; car ce qui « est reçu n'est admis nécessairement dans « ce qui reçoit que selon le mode propre à « cette chose qui reçoit. Il faut donc con-

« venir que l'âme connaît intellectuelle-
« ment les corps par une manière de con-
« naître immatérielle, universelle et né-
« cessaire (1). »

« On peut déjà présupposer, d'après cet argument, la doctrine de saint Thomas sur les universaux. En effet, dans les articles suivants, il décide successivement que l'âme humaine ne peut rien connaître par le fait seul de son essence (2); qu'en conséquence elle ne connaît point les choses corporelles par des idées qui lui seraient originellement inhérentes (3); quant aux raisons éternelles des choses, l'âme, dans son état présent, ne connaît pas tout objectivement, c'est-à-dire comme objet ou comme être, mais seulement causalement, c'est-à-dire comme causes; ou, en d'autres termes, l'âme connaît les raisons éternelles des choses non comme essences, mais comme causes (*in rationibus æternis, non cognoscit omnia objective in præsenti statu, sed causaliter* [4]); c'est dans l'étude des choses sensibles, que l'intellect puise les matériaux de cette dernière connaissance; il cite à l'appui de cette opinion ces mots de saint Paul : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur* (5); l'intelligence humaine, jointe ainsi qu'elle l'est à un corps passif, ne peut comprendre qu'en agissant activement sur les sensations (6), l'intelligence comprend le sensible par abstraction (7); enfin, les idées intelligibles, produites par abstraction, doivent être considérées, dans l'intellect, comme ce par quoi l'âme comprend, et non comme ce qui est compris (8).

« Avant d'examiner quelles furent les conséquences de ces diverses affirmations théologiques sur la doctrine des universaux, nous ferons remarquer la portée scientifique qu'elles devaient avoir. En disant que l'âme humaine ne peut rien connaître par le fait seul de son essence (*per essentiam suam*), en ajoutant qu'elle ne peut connaître les raisons éternelles des choses qu'en tant qu'elles se manifestent comme causes, et que cette dernière connaissance se tire de l'étude des choses sensibles, saint Thomas déclarait positivement que, dans ce monde, il n'était pas donné à l'homme de connaître l'essence des choses, et qu'il pouvait seulement apercevoir le phénomène, et deviner par l'effet qu'il y avait une cause. Or, sur quel principe fondamental est fondée la séparation qui existe entre la science antique et la science moderne? précisément sur ce point : les anciens prétendaient à la connaissance des essences des choses; les savants modernes, au contraire, ne prétendent qu'à la connaissance des rapports d'effets à causes ; ils proscrivent la première recherche, non-seulement comme stérile et oiseuse, non-seulement comme étrangère au but pratique de la science, mais encore, ainsi que le grand théologien que nous avons cité, comme étant hors de la portée de nos moyens d'investigation et de vérification (9).

« Les affirmations théologiques de saint Thomas modifièrent fondamentalement les systèmes régnants sur les universaux; elles ne concluaient ni au réalisme, ni au conceptualisme, ni au nominalisme; elles ouvraient une direction qui n'avait pas encore été suivie; aussi, les élèves de cette école nouvelle se distinguèrent-ils par le nom de *thomistes*. Il ressortait, en effet, de ces affirmations que les universaux pouvaient bien être des réalités, mais que nous ne pouvions connaître ces réalités qu'à titre de causes, et par l'étude des effets que nous leur attribuions. L'autorité de saint Thomas fit prévaloir cette doctrine : la philosophie thomiste obtint une supériorité décidée dans les écoles; elle fut la plus généralement enseignée. Nous avons vu plusieurs traités portant encore ce titre, bien que publiés dans la fin du XVIIe siècle. Les définitions des universaux, que nous avons citées au commencement de ce paragraphe, et qui sont celles qui régnaient encore dans l'enseignement au commencement du XVIIIe siècle, sont thomistes. Au moins nous les avons extraites d'ouvrages qui nous ont paru rédigés d'après les principes de cette école (10). On peut dire que l'influence de saint Thomas s'est étendue jusqu'à notre temps et d'une manière continue, en sorte que c'est par un effet naturel de l'enseignement universitaire que sa doctrine, quant aux universaux, a été reproduite dans les systèmes des naturalistes classificateurs sur le genre et l'espèce.

« Ce n'est pas que le réalisme et le nominalisme aient été complétement détruits par l'école thomiste : ces deux opinions furent toujours soutenues par quelques partisans. A la fin du XIIIe siècle, Jean Duns Scot donna un éclat nouveau et momentané au réalisme; il soutint, contre l'autorité de saint Thomas, que l'universel n'est point contenu seulement en possibilité (*posse*), mais en fait (*actu*) dans les objets; que l'universel, en conséquence, était une réalité substantielle, en sorte que les natures universelles étaient indivisiblement et essentiellement les mêmes dans chacun de leurs individus ; ainsi la nature humaine était indivisible-

(1) *Summa*, p. p., quæst. 84, art. 1. On aura sans doute remarqué dans ce passage le lieu où il est dit que la matière et le mouvement sont le propre et le principe des choses naturelles. N'est-ce pas là une affirmation toute semblable à celle qui illustra Descartes?
(2) P. p., q. 84, art. 2.
(3) P. p., q. 84, art. 3.
(4) P. p., q. 84, art 5.
(5) P. p., q. 84, art. 6.
(6) P. p., q. 84, art. 7.
(7) P. p., q. 85, art. 1.
(8) P. p., q. 85, art. 2.
(9) Lisez à cet égard, dans l'*Européen*, 2e série, t. Ier, p. 64, un discours sur le but de l'histoire, par M. P. C. ROUX-LAVERGNE, mon collaborateur dans l'*Histoire parlementaire de la révolution française*.
(10) CHAUVINI *Lexicon rationale; Candidatus artium*.

ment la même dans Pierre, Paul et Jean. L'axiome de son école était : *Datur universale a parte rei.* Bayle remarque, avec une grande justesse, que la dernière conclusion d'une telle doctrine est le spinosisme.

« Sur quel fondement, » dit-il, « les scotistes « affirment-ils que les natures universelles « sont indivisiblement les mêmes dans cha- « que individu ? C'est que le même attribut « d'homme qui convient à Pierre, convient « aussi à Paul. Voilà justement l'argument « des spinosistes. » — « L'attribut, » disent- « ils, « ne diffère point de la substance à la- « quelle il convient : donc, partout où est le « même attribut, là aussi se trouve la même « substance ; et, par conséquent, puisque le « même attribut se trouve dans toutes les « substances, elles ne sont qu'une subs- « tance. » — « Il n'y a donc qu'une subs- « tance dans l'univers, et toutes les diversi- « tés que nous voyons dans le monde ne « sont que différentes modifications d'une « seule et même substance, etc. (1). »

« Au commencement du XIVe siècle, Guillaume d'Occam (2) renouvela, à son tour, le nominalisme, mais il fit plus de bruit qu'il n'eut de disciples ; il soutenait que les idées universelles ne pouvaient avoir aucune réalité objective ou d'objet hors de l'intelligence qui les conçoit ; qu'elles étaient un produit de l'abstraction, des images (*figmenta*) que l'âme se crée à elle-même, et qui sont de nature seulement à devenir les signes des objets extérieurs (3).

« Que répondaient les thomistes à ces deux espèces d'adversaires ? Aux scotistes, ils opposaient cet axiome : *Datur universale per mentis abstractionem* (4) ; et aux nouveaux nominalistes, ils pouvaient objecter qu'il y avait certainement des causes générales, spéciales, etc., qui produisaient les apparences qui étaient l'occasion des abstractions que nous appelions genres, espèces, etc. ; mais qu'il ne nous était pas donné de connaître l'essence de ces causes, et que d'ailleurs on ne pouvait en admettre la présence partout où nous appliquons notre nomenclature de genres, d'espèces, etc. Cette dernière réponse est, au reste, une pure supposition de notre part, car nous n'avons point trouvé, dans les ouvrages que nous avons pu consulter, rien qui fût particulièrement adressé aux partisans d'Occam, en philosophie. En définitive, se furent les thomistes qui survécurent à la scolastique ; c'est leur opinion qui est reçue de nos jours.

« La science des universaux n'est point en effet restée enfouie dans les ténèbres du moyen âge, ainsi que se plaisaient à le dire les encylopédistes du XVIIIe siècle. Cette doctrine est passée de l'état théorique à l'état pratique ; elle ne porte plus le même nom, et les applications que l'on en fait en ont changé en grande partie l'aspect. Cependant, c'est, au fond, tellement la même chose, que l'on pourrait sans peine reprendre, sous les appellations modernes, ces discussions fameuses qui ont partagé l'ancienne Université de Paris, et dont nous avons donné une esquisse. Nous dirons plus, ces discussions sont beaucoup plus près de reparaître que l'on ne le croirait, et il n'est pas difficile de signaler la secte de naturalistes qui, dans ce débat, devra jouer le rôle des scotistes, et conclure comme eux au panthéisme. Nous espérons bientôt pouvoir démontrer clairement ce fait à nos lecteurs.

« La science des universaux est devenue ce que l'on pourrait appeler aujourd'hui la science des classifications ou de la nomenclature en histoire naturelle. Nous allons examiner la doctrine reçue sur ce sujet ; mais comme la matière est considérable et un peu confuse, il est nécessaire, pour nous faire comprendre, aussi bien que pour abréger, d'y introduire des divisions. Nous prendrons celles qui sont reçues.

« On divise les corps en corps organisés et en corps inorganiques ou bruts. Nous nous occuperons d'abord des systèmes de classification usités dans les sciences des corps organisés ou vivants, c'est-à-dire en botanique et en zoologie.

« *Méthode de classification des corps vivants ou organisés.* — C'est une histoire qui est encore à faire, que celle de l'application du système des universaux à la classification des êtres naturels. Ce serait un travail aussi intéressant sous le rapport philosophique que sous le rapport scientifique ; mais ce serait aussi une œuvre longue et étendue, trop importante et trop considérable pour qu'il nous soit venu même à la pensée d'en tenter ici une ébauche. Nous nous bornerons, en ces choses, à parler seulement de ce qui est nécessaire à l'intelligence complète des méthodes de classification.

« Les tentatives de classification des êtres naturels par l'application du système des universaux, paraissent beaucoup antérieures au XVIe siècle. Il paraît que, dès le début, les auteurs s'y proposèrent deux buts différents : les uns, et le plus grand nombre, ne voulurent, en établissant des divisions de genre et d'espèce, rien plus que constituer un moyen de reconnaître facilement les noms et les propriétés des êtres ; les autres, et ce fut le plus petit nombre, y cherchèrent en outre un moyen de comparaison. Ces derniers évidemment, agissaient sous la direction de quelqu'un des problèmes philosophiques dont nous avons traité plus haut.

« Quoi qu'il en soit, on désigne aujourd'hui, sous le nom de *méthode artificielle*, tout système de classification où l'on se propose de dresser un catalogue arrangé seulement en vue d'une nomenclature, c'est-à-dire de telle sorte, qu'un être étant donné, on en trouve facilement le nom et les propriétés. Pour atteindre ce résultat, il suffit de choisir quelques caractères saillants et évidents. Les différences tranchantes servent à établir

(1) BAYLE, *Dict.*, art. *Abailard*, n. C.
(2) Occam mourut à Munich en 1343 ou 1347.
(3) TENNEMANN, t. I, p. 383.
(4) *Canditatus artium.*

les genres; les moindres différences, à établir les espèces. Une telle méthode, quelque artificielle qu'elle soit au commencement, doit, par l'effet, du perfectionnement, conclure, mais par une route très-longue, à une classification à peu près conforme, quant aux résultats, à celle dont nous allons parler ci-après. En effet, pour obtenir le catalogue le plus facile dans l'usage, sous le rapport de la nomenclature, il est nécessaire de perfectionner incessamment les moyens de reconnaissance, de chercher sans relâche les caractères les meilleurs et les plus sûrs, afin de classer en conséquence des découvertes faites à cet égard. Immanquablement donc, quoique par une voie détournée et fort allongée, on arriverait au point que l'on atteint tout d'un coup par la méthode plus philosophique dont nous allons parler.

« On donne aujourd'hui le nom de *méthode naturelle* à un système de classification institué, pour la première fois par Bernard de Jussieu, et que les zoologistes se sont empressés d'imiter. Là, on se propose, non pas de dresser un simple catalogue, mais de classer les êtres selon *leurs rapports naturels;* on ne tient pas compte seulement, pour établir ces rapports, de quelques caractères saillants, mais de toutes les conditions d'existence, c'est-à-dire de l'organisme tout entier, du mode de génération, des mœurs et des aptitudes ou propriétés. Il est certain que le concours d'un si grand nombre de différences ou de moyens de caractérisation, doit, en définitive, produire le catalogue le plus parfait et le plus sûr que l'on puisse posséder. Mais ce n'est point sous ce point de vue que le philosophe doit examiner cette méthode. En effet, dans les recherches nécessaires à cette classification on part d'une idée préconçue; on suppose à l'avance qu'il y a des rapports naturels entre les êtres, c'est-à-dire un plan naturel. L'idée de la possibilité d'une méthode naturelle est bien éloignée de celle qui n'admet comme possible qu'une méthode artificielle. Si l'on veut bien y réfléchir, on trouvera que de l'une à l'autre la différence est immense. Il y a toute celle qui peut exister entre les contraires les plus positifs, entre une négation et une affirmation. C'est là ce qui mérite d'abord notre attention. Que nie en principe la méthode artificielle? C'est qu'il y ait des genres et des espèces dans la nature; c'est qu'il y ait une loi créée qui produise les genres et les espèces. Cette méthode est purement nominaliste. Or, la méthode naturelle affirme le contraire par sa seule présence. Elle admet que les choses naturelles ont été créées selon un plan, et comme saint Thomas, elle ajoute que c'est par un travail d'abstraction qu'on arrivera, non à reconnaître les essences, mais à classer les différences causales apparentes.

« Lorsque l'on se propose de chercher d'une manière expérimentale les rapports naturels entre les êtres, c'est-à-dire quels sont les espèces et les genres naturels, on arrive rapidement, et par un raisonnement très-simple, à la question de la génération. En effet, c'est là que réside le problème de la conservation des espèces et des genres. Ce fut aussi le sujet le plus vivement débattu entre les naturalistes. Buffon voulait qu'il n'y eût de vrai que les espèces; Linné voulait que les genres le fussent également; le premier, en conséquence, n'admit pas d'autre division dans son *Histoire naturelle* que celle des espèces; le second, au contraire, admit en outre celle des genres inférieurs, moyens, supérieurs, se bornant seulement à créer quelques noms spéciaux en place de ces mots, genres moyens et supérieurs. Il prit pour principe de classification, en botanique, les organes de la génération; et peut-être ce fut la nécessité de trouver un caractère primordial de cette nature, qui lui fit faire sa découverte de la génération des plantes. Enfin, B. de Jussieu et les naturalistes modernes ont fondé leurs définitions de l'espèce au point de vue de la successivité régulière manifestée par la génération. Les découvertes modernes ont donné à cette dernière base une solidité inattaquable. On découvrit, en effet, que chaque individu n'était point, au moment de la conception, tel qu'il paraissait au moment de sa naissance. On vit qu'il était toujours contenu dans un œuf; on vit que l'œuf était antérieur à la fécondation; et que dans cet œuf, après la fécondation, le nouvel être arrivait à son état parfait en passant par une succession de transformations (1). On en conclut que chaque individu existait comme *germe* même avant la fécondation. Les *germes*, disait-on, étaient préformés, et l'on discuta pour savoir si les germes étaient disséminés, comme l'avait pensé Van Helmont, ou s'ils étaient emboîtés, comme le voulait Charles Bonnet. Quoi qu'il en soit, il fut acquis à la science qu'il y avait une force créée quelconque qui présidait à la conservation non-seulement des êtres, mais encore du type qu'ils présentaient dans leur état adulte. Il fut certain que les variétés qu'offraient les individus étaient des effets indépendants de leur nature primitive; enfin on put avoir confiance aux considérations fondées sur le fait de la génération.

« Mais ces connaissances ne suffisaient pas encore pour opérer une classification complète des êtres. Il fallait, en effet, savoir dans quel ordre on devait ranger les genres. Le nombre de ceux-ci se comptait par mil-

(1) Les premiers travaux sur l'œuf remontent au moyen âge. Nous avons voulu en suivre la marche en remontant successivement d'Harvey à tous ses prédécesseurs; mais nous avons été obligé d'abandonner ce travail, faute de temps et de livres. Il a été seulement constaté pour nous qu'il avait commencé avant le XV[e] siècle; et il nous a paru probable même qu'il avait été fait sous les inspirations qui ressortaient de la dispute sur les universaux. Quant aux modernes, qui se sont occupés de cette solution, ce sont entre autres Charles Bonnet et l'abbé Spallanzani en première ligne, puis en outre A. de Haller, Swammerdam, Malpighi, Bourguet, etc.

liers; donc, au point de vue de dresser un simple catalogue, il fallait, au début, présenter à celui qui venait y faire une recherche, un moyen aussi large que le catalogue même, pour se retrouver au milieu de cette multitude de divisions. En outre, au point de vue des rapports naturels cherchés, on devait se demander s'il n'y avait pas entre les genres supérieurs, moyens et inférieurs, des rapports aussi naturels que ceux à l'aide desquels on rapprochait les espèces pour en former un genre. A ces questions si rationnellement posées, la science répondit par une hypothèse qu'elle possédait depuis longtemps, par celle de l'échelle des êtres.

« Au premier coup d'œil, il semble que cette idée soit très-ancienne, il semble que les Indous l'exprimaient lorsqu'ils disaient que des anges habitaient tous les corps de la nature, et qu'ils y représentaient le degré de déchéance qu'ils avaient subi. Cependant il n'y a aucune similitude, aucune analogie. En effet, les Indous admettaient en même temps que ces anges avaient tous la même nature originelle, que les corps où ils vivaient leur étaient donnés par une force naturelle identique et partout la même; enfin, leur classification était l'expression d'une idée de déchéance; tandis que celle de l'échelle des êtres exprime au contraire une idée de croissance ou de progrès.

« L'auteur le plus ancien qui ait exprimé quelque chose d'analogue à l'échelle des êtres, est Raymond de Sabunde ou Sabeyde, médecin, recteur de l'université de Toulouse, qui écrivit de 1434 à 1436, un livre, qui fut alors très-célèbre, sur la théologie naturelle. Il y avançait, entre autres propositions, que les degrés de perfection que les choses possèdent, varient beaucoup; que l'on peut, en général, considérer comme tels, l'existence, la vie, le sentiment, la pensée, entre lesquels il y a encore une multitude infinie de degrés; que certains êtres n'ont qu'un de ces degrés, d'autres en ont plusieurs, et que l'homme les possède tous (1). De là, Raymond s'élevait à Dieu l'être souverainement parfait, c'est-à-dire qu'il faisait à l'égard du monde physique le même travail que Denys l'Aréopagite avait fait à l'égard des hiérarchies célestes. Buffon admit l'échelle des êtres. Linné semble avoir voulu aussi exprimer cette hypothèse lorsqu'il disait : *Mineralia crescunt; vegetalia crescunt et vivunt; animalia crescunt, vivunt et sentiunt*. Mais ce fut Charles Bonnet qui, dans le XVIII[e] siècle, développa surtout cette idée; il l'appuya sur des raisonnements et des expériences nombreuses; enfin la haute position qu'il occupait parmi les savants acquit à ses travaux une grande publicité. Il consacra plusieurs ouvrages à prouver qu'il existait une gradation entre les êtres depuis les corps bruts jusqu'aux anges (2). On eut alors le moyen général de classification dont on avait besoin. L'hypothèse dont il s'agit commanda et dirigea le travail, et en l'appliquant on acquit la preuve que cette hypothèse était vraie en général, c'est-à-dire dans le principe même qui en forme le fondement. La méthode nouvelle fut d'abord réalisée en botanique par Bernard de Jussieu. Son neveu A. L. de Jussieu, en publia le résultat en 1789 (3). La même méthode fut ensuite transportée en zoologie. C'est à Cuvier (4) et à ses élèves qu'on doit les premiers travaux qui d'ailleurs sont bien loin d'être arrivés à la perfection dont on peut apercevoir la possibilité dès aujourd'hui.

« Il nous reste maintenant à examiner quelles sont les divisions usitées en histoire naturelle, quels en sont les principes et les règles. Nous commencerons par en donner le vocabulaire ou la nomenclature; en même temps nous en présenterons les rapports de synonymie avec les anciens universaux; enfin, lorsque nous nous serons mis, par ce moyen, au fait du langage usité de nos jours, nous nous occuperons des règles et des principes de classification.

« Linné et de Jussieu n'établirent pas plus de divisions que l'on n'en avait prévu dans le système des universaux. Ils se servirent seulement de noms nouveaux pour désigner le genre supérieur et le genre moyen. Au premier, c'est-à-dire au genre supérieur, ils donnèrent le nom de *classe;* au genre moyen ils donnèrent le nom d'*ordre;* à l'ordre ils subordonnèrent le genre, et à ce dernier l'espèce.

« De Jussieu paraît avoir tenu à ne pas changer ce cadre, à ce point qu'il ne donna point de nom à trois divisions, très-naturelles cependant, caractérisées chacune par des différences organiques capitales, et qui comprenaient ses diverses classes et les partageaient en trois groupes distincts : celui des acotylédones, celui des monocotylédones et celui des dicotylédones. La nécessité d'une pareille division supérieure en botanique est démontrée par la géologie; celle-ci nous apprend que les groupes dont il s'agit n'ont pas été créés en même temps, et qu'ils ont paru sur la terre successivement à des périodes diverses; mais elle nous apprend aussi que ces divisions supérieures doivent être établies au nombre de plus de trois (5).

« En zoologie, les divisions ont été bien autrement multipliées qu'en botanique. Il ne faudrait pas conclure de ce fait que la science des animaux est plus parfaite que celle des végétaux; loin de là, il prouverait plutôt le contraire. Lorsque, en effet, on examine dans le détail la classification du système animal, on y trouve encore beaucoup d'incertitude et de confusion. On reconnaît que, en multipliant, ainsi qu'on l'a fait, les divisions supérieures, c'est-à-dire beaucoup

(1) Buhle, *Hist. de la philosoph.*, t. I, p. 734.

(2) Charles Bonnet, *Contemplation de la nature; Palingénésie philosophique; Considérations sur les corps organisés.*

(3) *Genera plantarum.*

(4) *Règne animal.*

(5) Les conifères, par exemple, dans l'ordre de la formation génésiaque, paraissent antérieures aux autres cotylédones.

au delà de ce qui existe en botanique, on a établi en quelque sorte par force des analogies qui n'existent pas, entre des espèces et des genres complétement disparates. Nous allons néanmoins donner le vocabulaire de classification usité; nous l'empruntons au *Règne animal* de Cuvier.

« Dans le règne animal on établit d'abord quatre *divisions* générales qui se rapportent, dit-on, à quatre formes principales, à quatre plans généraux d'organisation.

« Dans chacune de ces divisions principales, on inscrit les *classes* (genre supérieurs des scolastiques); dans les classes on inscrit les *ordres* (genres moyens des scolastiques); dans les ordres on inscrit les *genres;* dans ceux-ci on inscrit les *espèces*, et enfin dans ces dernières on note les *variétés* et les *races*.

« Mais ce ne sont pas là toutes les divisions usitées dans les ordres; lorsque l'on croit en avoir besoin, on forme des *familles* qui comprennent des *subdivisions* et des *tribus*. Enfin dans le genre on établit, dans le même cas, le *sous-genre*.

« Sans doute dans la méthode naturelle, il ne faut pas craindre de multiplier les divisions, en tant que cela est démontré nécessaire, mais il y a également un abus à redouter à cet égard. Il est certain que la multiplication des divisions rend l'œuvre de la classification plus facile, et qu'il peut par conséquent arriver que, croyant céder à une exigence positive, nous ne fassions en réalité que ménager notre travail. Il nous paraît, par exemple, que les divisions premières et générales du système animal, établies par Cuvier, pourraient être rayées. Si ces divisions premières étaient supprimées, le système de classification serait parfaitement conforme au système des universaux. Il n'y aurait, au reste, ce nous semble, aucun inconvénient à les rayer. Elles expriment, en effet, ceci : que les animaux se divisent en vertébrés, en mollusques, en articulés et en rayonnés. Or, pour nous occuper d'une seule de ces divisions, nous trouvons dans les vertébrés quatre classes, celle des mammifères, celle des oiseaux, celle des reptiles et celle des poissons. Si nous consultons l'ordre des formations géologiques, nous voyons que chacune de ces classes a été créée dans une période différente. L'embryogénie nous apprend que chacune d'elles se rapporte à une période du développement du fœtus. Donc, réunir ces classes sous une appellation commune, c'est nier un fait de séparation que rend manifeste l'ordre de formation. Si même l'on consulte cet ordre de formation, on reconnaît que chacune de ces classes est, à l'égard de celles qu'on a placées sous le même titre, aussi séparée qu'à l'égard de l'une ou de l'autre des classes contenues dans la division suivante. Il y a beaucoup d'autres reproches à faire à la classification de Cuvier; nos lecteurs les trouveraient peut-être encore mieux fondés, mais ce n'est pas ici le lieu de nous en occuper. Nous allons maintenant examiner, un à un, chacun de ces termes généraux de classification, c'est-à-dire traiter de ces nouveaux universaux. Nous commencerons par ceux de ces termes qui sont mis en usage pour former tous les autres.

« *De la différence.* — Nous allons parler sous ce titre des moyens de distinguer les espèces, les genres, etc., c'est-à-dire de séparer et de réunir les êtres, selon les rapports de convenance ou de disconvenance qu'ils présentent. En histoire naturelle on donne le nom de *caractères* à ces moyens. On entend par là les formes organiques, les propriétés et les habitudes. On distingue deux espèces de caractères : les caractères *fondamentaux* et les caractères *subordonnés.* Cette distinction n'est point sans motifs, elle mérite une attention particulière; en effet, il ne suffit pas d'être averti que l'on doit classer un être d'après la considération de l'organisme tout entier, il faut de plus savoir quelles sont les parties qui méritent le plus d'attention tant pour déterminer la subordination des espèces et des genres, que pour abréger le travail; il faut en un mot, ici comme en toutes choses, être averti des points auxquels on doit être particulièrement attentif pour ne pas manquer de les voir. Ajoutons que quelquefois on ne possède qu'une portion de l'être dont il s'agit de déterminer la position dans la série, et que la connaissance des rapports qui existent entre les caractères peut souvent suffire pour faire deviner ce qui nous manque.

« Les caractères fondamentaux sont ceux qui se tirent de la considération de la *fonction* on du *but final* de l'être qu'on examine, car ces deux mots sont synonymes en histoire naturelle. En effet, il est démontré que tout être ne subsiste qu'à certaines conditions. Parmi ces *conditions d'existence*, il en est de communes ou d'universelles; il faut, par exemple, que l'être constitue une individualité d'une manière quelconque, qu'il soit isolé du monde extérieur, et résiste à celui-ci; il faut que cet être s'accroisse, qu'il se multiplie, qu'il trouve dans la loi de son accroissement la cause de sa mort; en un mot, il faut qu'il vive et qu'il meure. Il y a en outre des conditions d'existence spéciales, auxquelles celles dont nous venons de parler servent en quelque sorte de moyens; il faut que cet être manifeste certaines aptitudes et certaines propriétés; il faut qu'il agisse, en un mot, d'une certaine manière sur un certain monde extérieur; ainsi cet être habitera l'eau, l'air ou la terre; il sera carnassier ou herbivore, etc. : c'est ce que l'on appelle la fonction. Or, cette fonction est tellement essentielle à l'être, qu'elle est elle-même une condition d'existence principale à laquelle les autres sont subordonnées, et hors de laquelle l'être ne peut vivre.

« Les caractères qui expriment la fonction sont ceux-là mêmes que l'on appelle *principaux*. C'est proprement l'instrumentalité ou les appareils organiques qui la manifestent physiquement. On remarque que ces caractères sont toujours les plus constants dans chaque série, et qu'ils sont également tou-

jours les derniers qui varient Tous les autres sont subordonnés. La fonction se montre toujours comme la condition principale, de sorte que l'organisme tout entier, même celui qui est consacré à la conservation, à l'accroissement, à la multiplication des individualités, est modifié d'une manière proportionnelle. Ainsi, un carnassier est principalement caractérisé par l'appareil de destruction qui le rend redoutable au reste des animaux, et qui constitue sa fonction propre; mais le reste de l'organisme est en harmonie; l'appareil de la locomotion, l'appareil digestif, l'appareil sensuel sont caractérisés d'une manière particulière à ces espèces. Ainsi, comme le dit M. Cuvier (1), les parties d'un être ont une convenance mutuelle : il est tels traits de conformation qui en excluent d'autres; il en est qui, au contraire, en nécessitent; quand on connaît donc tels ou tels traits dans un être, on peut calculer ceux qui coexistent avec ceux-là, ou ceux qui sont incompatibles. C'est par un calcul pareil que l'on a pu reconstruire l'organisation entière, et deviner les habitudes des animaux antédiluviens, à l'aide des débris de leurs squelettes, toutes les fois que ceux-ci présentèrent des caractères principaux.

« Ces moyens sont excellents pour déterminer la position d'un être dans un cadre de classification déjà formé; mais ils ne seraient pas également parfaits s'il s'agissait de former le cadre même; ils offriraient alors, en beaucoup de cas, une grande incertitude, et généralement beaucoup de difficultés. L'expérience est faite à ce dernier égard; quant à l'incertitude, elle existerait surtout en botanique où il n'est point aisé d'apercevoir quelle est la fonction particulière d'un végétal. Nous n'ignorons pas quelle est la fonction commune, mais de là à connaître celle de chacun, il y a loin. Aussi a-t-on cherché un autre moyen.

« L'attention s'est portée sur la loi de multiplication de l'être, c'est-à-dire sur la génération et tout ce qui s'y rapporte. Nous avons dit plus haut par quel motif on avait été appelé à l'examen de cette question. C'était, en effet, se rapprocher autant que possible du principe fonctionnel de l'être; car ce principe est virtuellement institué dans le germe; c'était en quelque sorte fonder sa classification sur ce dernier. Nous verrons bientôt que l'on fait un grand usage de ce moyen en histoire naturelle; nous reconnaîtrons qu'il est des questions qui seraient insolubles si l'on ne s'en servait, et qui, par cet aide sont décidées parfaitement. Ce moyen sert surtout en zoologie à constituer les espèces et les genres, et il domine toute la botanique.

« Il est un autre moyen de différence qui n'est pas encore usité et que nous proposerons; mais celui-ci ne peut servir, au moins jusqu'à nouvel ordre, qu'en zoologie; il n'est point utilisable pour déterminer les espèces et les genres, et même peut-être les ordres ou genres moyens; il serait parfaitement applicable, et, ce nous semble décisif, lorsqu'il s'agirait d'établir les genres supérieurs, ou les classes et les rapports de classes. Nous voulons parler de l'embryogénie et de la géogénie. En effet, puisqu'il est prouvé que tout animal, avant d'arriver à l'état parfait ou adulte, c'est-à-dire à celui où il peut reproduire son semblable, que tout animal, disons-nous, passe par une série d'états intermédiaires qui sont en conformité parfaite avec la série de ceux qui lui sont inférieurs dans l'échelle animale; puisqu'il est prouvé que ces transformations arrivent soit dans l'œuf, soit hors de l'œuf (comme chez les grenouilles, les papillons et un grand nombre d'articulés), il nous paraît que l'étude embryogénique peut donner une certitude sur la position relative d'une classe à l'égard d'une autre, sur la séparation ou la réunion de certains groupes, etc. La géogénie pourrait être invoquée comme un moyen secondaire dans la même fin, et elle serait immédiatement utilisable, même en botanique. Celle-ci prouve, en effet, que de grandes catégories d'êtres ont été produites simultanément, mais dans un ordre et avec des caractères de séparation et de série qui rappellent complétement ce qui se passe dans l'embryogénie. Nous nous bornerons à indiquer ces deux moyens de différence. L'usage seul peut en apprendre l'étendue et la valeur. Une chose cependant nous paraît certaine, c'est qu'on en retirera une grande utilité.

« Il nous reste à dire quelques mots de l'usage des universaux dans la science des corps bruts.

« Tous les moyens que l'on possède dans la science des corps vivants, pour déterminer les divisions, manquent en minéralogie et en chimie : aussi tout y est, jusqu'à un certain point, artificiel. On ne s'y propose rien de plus que de dresser un catalogue propre à aider la mémoire et les recherches. Il serait inutile de donner une exposition des définitions du genre et de l'espèce usités dans les spécialités dont il s'agit. Ces définitions ne sont ni fixes ni assurées; elles n'ont point de portée philosophique, et dans l'état de la science, elles ne peuvent en avoir aucune. En minéralogie, l'analogie de forme, de structure, en un mot, les apparences physiques sont les seules bases des constructions méthodiques que l'on possède aujourd'hui. Cependant on remarque que, le plus souvent, les analogies physiques correspondent à des analogies de composition; cela prouve qu'il y a un principe de classification plus en rapport avec la causalité que ceux que nous connaissons, principe qui est encore à trouver. En chimie, la classification est fondée sur les propriétés que les corps manifestent au contact, les uns par rapport aux autres. Elle a uniquement pour but de faciliter l'étude de la spécialité. Mais aujourd'hui, après avoir, pendant quelque temps,

(1) Cuvier, *Règne animal*, Méthodes.

possédé un système de nomenclature qui paraissait parfait, on n'est plus assuré ni d'accord sur les principes mêmes de la nomenclature. La science touche à une révolution, et l'on attend l'homme qui doit l'opérer : celui-là sans doute, ainsi que Lavoisier, apportera une méthode nouvelle de classification.

« Il serait inutile de nous étendre davantage sur l'usage actuel des universaux. Nous en avons dit assez pour montrer qu'il y avait quelque chose de profondément sérieux dans ces querelles du moyen âge, où la philosophie du XVIe siècle n'a voulu voir que la singularité des mots et la bizarrerie du langage. Nous en avons dit assez pour faire connaître où en sont les sciences naturelles en fait de classification, et quels progrès nous sont immédiatement proposés dans ce sujet. »

Le beau chapitre qu'on vient de lire se décompose en deux parties ; la seconde est l'exposé des opinions de la science moderne sur les classifications; la première est l'exposé des opinions scolastiques sur les universaux. M. Buchez a eu la féconde idée de comparer ces deux séries d'opinions, et il a cru saisir le lien qui les unissait. Suivant lui, le docteur qui a été la transition des unes aux autres, et qui, par la doctrine des universaux, a créé le germe de nos grandes classifications modernes, c'est l'Ange de l'école, c'est saint Thomas.

Nous croyons qu'à cet égard, le profond et ingénieux écrivain s'est laissé tromper par une analogie trompeuse et une interprétation très-inexacte d'une phrase de saint Thomas; mais avant d'établir notre opinion, nous tenons à dire que cette erreur de M. Buchez ne porte que sur un fait, et qu'en éclaircissant le fait, en la modifiant un peu, par là même, on peut la transformer en une vérité lumineuse. M. Cousin se déclare défenseur du réalisme scolastique; M. Rousselot et M. Ozanam suivent M. Cousin; M. Hauréau conclut en faveur du nominalisme; tous les quatre ne voient aucune différence radicale entre les opinions des anciens, celles des scolastiques et celles des modernes; tous les quatre détruisent par là même l'histoire et semblent ne tenir aucun compte de l'influence du dogme chrétien. Seul, M. Buchez a vu qu'il y a un abîme entre la science païenne et la science chrétienne; seul, il a soupçonné que la fonction de la scolastique pouvait bien être d'avoir, dans une certaine mesure, comblé cet abîme, et permis à la pensée humaine d'aller d'une de ses rives à l'autre ; il est vrai que, ne tenant pas assez compte de la métaphysique, et connaissant d'une manière imparfaite la série des systèmes, il est tombé dans l'erreur lorsqu'il a voulu réaliser son magnifique soupçon; mais c'était beaucoup déjà que de commettre une telle erreur. Nous croyons, pour ce qui nous regarde, lui devoir plus que nous ne saurions dire. Assez d'écrivains ont emprunté à M. Buchez des idées historiques ou scientifiques importantes, sans indiquer la source où ils les avaient puisées : il est bon que tous ne suivent pas cet exemple.

Ceci posé, nous déclarons nettement que, prise à la lettre, la doctrine historique de M. Buchez sur la scolastique ne saurait être adoptée. En effet, qu'est-elle, en deux mots? on peut la définir le système de M. Cousin, modifié très-ingénieusement par une interprétation de saint Thomas, qui le rendrait l'aïeul intellectuel de Bernard de Jussieu et de Cuvier. Or, nous ne pouvons accepter ni le système, ni l'amendement. Nous n'avons maintenant que celui-ci à examiner.

Cet examen ne serait pas long, et il peut se faire pièces en main.

M. Buchez, nous l'avons déjà dit, a admirablement compris une des différences radicales de la science antique et de la science moderne. La première s'occupe de déterminer l'essence des choses ; la seconde ne prétend arriver qu'à leurs lois. Cette différence, qui se rattache à beaucoup d'autres, était fort bien sentie des savants du XVIIe siècle ; elle est même restée dans le monde médical, beaucoup plus cartésien qu'on ne croit, à l'état de vague tradition, bien que l'influence du *positivisme* tende à l'altérer de jour en jour. Cette tradition, M. Buchez l'a fait revivre, et il a bien fait. Mais ce qu'il y a de très-particulier et en même temps d'inexact dans son chapitre sur les universaux, c'est qu'il prétend que saint Thomas, dans la question 84 de la *Somme* (première partie) présente sur les idées générales l'opinion qui s'est accréditée depuis chez les modernes et qui a présidé au développement de leurs recherches scientifiques. Voici en deux mots le raisonnement de M. Buchez. L'idée même de classification naturelle suppose que le réalisme et le nominalisme sont également dans l'erreur ; en effet, si le nominalisme était vrai, il n'y aurait pas de classifications naturelles, puisqu'il n'y aurait dans la nature que des individus; d'autre part, si le réalisme était vrai, les erreurs des choses nous apparaissant, nous ne serions pas contraints de reconstruire, par de longues séries d'observations et de comparaisons et peu à peu, le plan présumé de la grande hiérarchie des corps organisés. Que faut-il donc croire sur les universaux pour avoir l'idée qu'impliquent les travaux de Jussieu ou de Cuvier? Il faut croire que les choses ont des essences, mais qu'en elles-mêmes elles sont invisibles, et que nous pouvons seulement retrouver à force d'expériences l'ordre qu'elles constituent entre les choses. Or, suivant M. Buchez, c'est là précisément la solution de saint Thomas, et il l'affirme d'après le fragment de la *Somme* dont nous avons déjà parlé.

Par une rencontre assez curieuse, ce fragment a aussi été commenté par M. l'abbé Maret, dans son beau livre : *Philosophie et religion ;* son commentaire que nous reproduirons à la fin de ce volume (1) n'est pas

(1) Article FRAGMENTS, I.

rigoureusement exact, du moins à notre avis ; mais il est précisément l'antithèse de celui de M. Buchez.

M. Buchez, du reste, conviendra, nous l'espérons, s'il jette les yeux sur notre livre, que son interprétation de l'Ange de l'école est erronée.

Saint Thomas recherche, dans le fragment en question, si nous connaissons les choses dans les raisons divines, c'est-à-dire dans les *idées;* et il répond, pour concilier la théorie augustinienne avec celle d'Aristote, que l'expression : connaître, dans les idées divines, a deux sens : « Une chose peut être dite connue dans une autre, » écrit-il, « lorsqu'elle est connue en elle, comme dans un objet connu; c'est ainsi qu'un homme voit dans un miroir les choses qui s'y réfléchissent : en ce sens, l'âme humaine, du moins dans cette vie, ne saurait tout connaître dans les raisons divines. On dit aussi qu'une chose est connue dans une autre lorsque celle-ci est le principe de la connaissance de celle-là; c'est ainsi qu'on dit voir dans le soleil les choses qu'on voit par le soleil. En ce sens il faut dire que l'âme humaine voit toutes choses dans les raisons éternelles; en effet, c'est par leur participation que nous connaissons tout : la lumière intellectuelle qui est en nous n'est autre chose qu'une participation de la lumière increée, laquelle renferme les raisons éternelles des choses. » Evidemment saint Thomas soutient en ce passage que la sagesse divine nous fait connaître tout ce que nous connaissons, à titre de *cause*, mais non à titre d'*objet;* à titre de cause, puisque c'est comme êtres produits ou causés que nous participons l'Etre divin qui nous produit (1); non à titre d'objet, car l'Etre divin étant invisible, pour nous, dans cette existence nous ne pouvons voir en lui ce que nous voyons comme dans un miroir. Voilà pourquoi saint Thomas lui-même résume sa pensée dans cette formule qui lui sert de théorème ou de *conclusion :*

De rationibus æternis anima non cognoscit omnia objective in præsenti statu, sed causaliter.

Les deux expressions *objective*, *causaliter* peuvent paraître obscures au premier abord; mais elles s'expliquent parfaitement par le chapitre tout entier qui les développe. Saint Thomas soutient que les *idées divines* ne sont pas vues en elles-mêmes par notre esprit, mais que nous avons été créés sur leur patron, que nous avons un *être participé*, et qu'en ce sens l'esprit avec lequel nous connaissons tout ce que nous connaissons étant un effet de Dieu, Dieu est la *cause* de toutes nos connaissances. Rien n'est plus clair, je crois, que cette interprétation, et elle ressort invinciblement de l'ensemble du texte.

On a vu que M. Buchez traduit ainsi : « L'âme connaît les raisons éternelles des choses non comme essences, mais comme causes. »

Cette traduction renferme deux contresens; M. Buchez surtout n'a pas compris le mot important de la phrase, le mot *objective*.

Jamais saint Thomas n'a prétendu que nous ne connaissons pas l'essence des choses ou leur forme substantielle; au contraire, en cent endroits il déclare positivement qu'il n'y a pour nous connaissance véritable d'une chose que lorsque sa *forme* ou son essence a été saisie et dégagée par notre intellect.

Nous n'insistons pas sur cette question que nous éclaircirons plus tard, et sur laquelle, du reste, tous les historiens de la scolastique sont d'accord. Si le passage cité par M. Buchez devait être interprété comme il l'a fait, il serait une contradiction dans la doctrine thomiste, rien de plus; mais, répétons-le, cette contradiction n'existe pas. L'*idéologie* de saint Thomas est encore l'idéologie péripatéticienne.

Cette erreur grave du savant et profond écrivain l'a conduit à une interprétation non moins fausse que la première. Descartes a dit que l'on devait expliquer tous les phénomènes physiques avec la matière, c'est-à-dire l'étendue et le mouvement. Il entendait par là que les qualités occultes, les influences sidérales, les formes substantielles devaient être bannies de la physique. Saint Thomas répète d'après Aristote que si l'on fait abstraction dans les choses naturelles de la matière et du mouvement, on les détruit comme choses naturelles. M. Buchez en conclut que saint Thomas sur cette question fondamentale avait brisé avec la tradition de la science ancienne et se trouvait à l'avance cartésien. C'est là une erreur visible. Si l'interprétation de M. Buchez était fondée, il s'en suivrait que saint Thomas a rejeté la théorie des *formes substantielles*. Quoi de plus visiblement faux? Le savant auteur a été abusé par l'équivoque du mot latin *materia*. La *matière* dont parle saint Thomas dans le passage en question, n'est nullement l'*étendue*, c'est la *capacité des contraires*, c'est la *possibilité* logique réalisée, c'est l'opposé et le complément de la *forme*, l'*hylé* d'Aristote.

J'ajoute que ce passage ne dit, en aucune façon, que dans les choses naturelles, il n'y a que la *matière* et le *mouvement;* il dit seulement que les *formes* pures ne peuvent être corporelles, et qu'ainsi faire abstraction dans un corps de la matière et du mouvement, c'est faire abstraction de ce qui le constitue corps.

(1) Cette expression *d'être participé* pourra paraître quelque peu panthéiste à des esprits sévères; elle est cependant de saint Thomas lui-même; Albert l'emploie aussi très-souvent; il était difficile de ne pas s'en servir lorsqu'il s'agissait de rattacher à la métaphysique péripatéticienne le dogme de la création. Du reste le mot *être*, comme nous l'expliquons ailleurs, a chez les scolastiques un sens assez différent de celui que lui donnent les modernes. Voilà pourquoi l'expression *d'être participé* est beaucoup plus admissible dans la langue du moyen âge qu'il ne le serait dans la nôtre, surtout depuis Leibnitz.

Des deux erreurs qui précèdent, M. Buchez déduit logiquement une troisième. Si saint Thomas a rompu avec Aristote sur la question fondamentale de la science, et créé le principe de la science moderne, il est logique de penser que son système a dû triompher dans les écoles, et que c'est son triomphe qui a amené les grandes découvertes du XVe siècle. C'est, en effet, ce qu'il affirme. Nous verrons dans ce *livre* que c'est là une erreur considérable, et les faits qu'allègue le philosophe sont peu concluants, et d'ailleurs inexacts. Par exemple, le *Lexicon* de Chauvin n'est pas composé dans un sens thomiste, loin de là.

Si ingénieux que soit le système du *Traité de philosophie*, nous sommes donc contraints de le rejeter, ou du moins de le modifier profondément. Il présente, d'ailleurs, le très-grave inconvénient de ne pas expliquer le comment et le pourquoi de l'innovation qu'il attribue à l'école thomiste. C'est là même à nos yeux le grand reproche que nous lui adressons. Que ce soit saint Thomas ou un autre docteur qui, le premier, soit sorti de l'impasse du réalisme et du nominalisme, cela est d'une médiocre importance; on en est sorti, voilà le point essentiel, et on en est sorti vers la fin du moyen âge. Comment et pour quelle raison en est-on sorti? telle est la question. Cette question est grave même pour les historiens qui, ainsi que nous, ne regardent point les *universaux* comme la préoccupation unique et la grande affaire de l'esprit humain ni même du moyen âge; elle est plus grave encore pour ceux qui lui donnent une importance souveraine et presque exclusive. Il est vrai que MM. Cousin, Hauréau, Rémusat l'écartent comme par l'ordre du jour, car ils supposent qu'il n'y a que deux théories possibles sur les genres et les espèces, et que ces deux théories ont toujours existé sous une forme ou sous une autre. M. Buchez qui a, à cet égard, une idée plus profonde et plus vraie, M. Buchez, qui croit qu'une troisième théorie s'est produite à l'aurore des temps modernes et à la suite des travaux de la scolastique, n'aurait-il pas dû se demander *qui* avait produit cette transformation et *comment* elle s'était produite.

Mais on ne se pose ordinairement les questions que lorsque l'on pose déjà leur solution, et c'est pour cela, disons-le en passant, que la solution est déjà à moitié trouvée dans la question bien posée. Le profond historien s'est trouvé arrêté sur sa route, parce que, par une double lacune de sa doctrine, il s'est trop exclusivement occupé de la *morale* du christianisme, au préjudice du *dogme*, ce qui l'a conduit, malgré la pente naturelle de son génie, à s'occuper trop peu aussi de métaphysique. Or, nous l'avons déjà dit, quand on s'interroge sur les origines de la science moderne, on est ramené par la force même de la logique et de l'histoire à la métaphysique qui a provoqué ses diverses transformations en se transformant elle-même; cette transformation de la métaphysique, qui est loin d'être achevée, commence au sein du moyen âge; et quand on se rend compte des causes qui ont produit cette dernière transformation elle-même, on est amené non moins logiquement au dogme catholique. Et quand je parle du dogme catholique, je ne parle pas de ces dogmes que la foi proclame, mais que la raison peut aussi démontrer et qui constituent la religion naturelle, l'existence et l'unité de Dieu, la spiritualité et la liberté de l'âme; j'entends ces dogmes supérieurs de l'ordre surnaturel, de la sainte Trinité, de l'Incarnation, de la présence réelle, que la raison ne peut atteindre et dont cependant les profondeurs mystérieuses ont aidé la raison à retrouver, à voir, à saisir sa propre lumière. L'action de ces grands dogmes s'est exercée sur toutes les parties de la pensée humaine; je la vois surtout dans l'intimité la plus profonde, la plus radicale de cette pensée, dans ce point central où, se repliant sur elle-même, elle se forme une notion à la fois psychologique et métaphysique de l'*être* ou de la *substance* (1) qui ensuite préside à toute la philosophie, à toute la science, autrement dit, à toute la civilisation humaine.

C'est le développement de cette idée psychologique et métaphysique de l'*être*, c'est le développement de ce germe le plus profond de la raison humaine qu'il s'agit d'atteindre, d'analyser, de ramener à ses causes, de sonder dans ses rapports avec le dogme, pour se rendre compte ensuite du mouvement de toutes les sciences.

Le système de M. Buchez va à supprimer cette étude, suivant nous nécessaire et la plus nécessaire de toutes; il élimine ce que nous appellerons le grand problème. Voilà ce qui nous semble le condamner, plus encore que l'erreur qu'il commet sur saint Thomas.

Seulement, et pour le dire encore, il restera toujours de ce système de beaux et lumineux aperçus. Le profond historien n'a considéré dans la scolastique qu'un problème, peut-être parce qu'il a été entraîné lui aussi par l'*Introduction* de M. Cousin; mais ce problème, il a tenté de l'étudier avec une méthode toute nouvelle. Il a cru, sur la foi de la philosophie officielle, qu'il n'était que la pure et simple reproduction du problème antique; mais il a compris qu'il devait y avoir une différence entre la solution des anciens et celle des modernes, et que la transition de ces deux solutions diverses devait être cherchée au moyen âge. Il ne l'a pas trouvée par deux raisons : 1° parce qu'il a pris pour point de départ les assertions de M. Cousin, dont plusieurs auraient eu besoin d'une longue vérification; 2° parce qu'il a fait abstraction du dogme

(1) Nous employons ici ces deux mots comme synonymes; on verra ailleurs ce que chacun d'eux, pris dans une stricte acception, signifie.

catholique et du développement de la notion de substance; mais non-seulement il faut reprendre sa recherche, en employant un procédé à la fois plus métaphysique et plus théologique, il faut de plus la faire pénétrer dans l'étude de tous les autres problèmes que la scolastique a agités.

CHAPITRE VI.

Conclusion.

Cet examen rapide des travaux de MM. Cousin, Hauréau, Renouvier, Buchez, sur la scolastique, confirme, à ce qu'il nous paraît, l'observation générale que nous présentions au début de cette préface, à savoir, que ce qui a manqué à l'histoire de la philosophie, en ce siècle, c'est le sentiment vif et profond du rapport de la philosophie elle-même avec l'ensemble de la civilisation.

La philosophie modifie la civilisation en modifiant la science, et elle modifie la science en modifiant ce qu'il y a de plus intime dans la raison humaine, la notion d'être ou de substance.

Rechercher la philosophie dans la métaphysique, et rattacher la métaphysique elle-même d'une part au mouvement scientifique qu'elle provoque et qui, à son tour la détermine, d'autre part au dogme révélé, tel est donc à nos yeux le devoir de l'historien; c'est par là qu'il arrive à se rendre compte du progrès de la pensée humaine et des conquêtes de la civilisation.

Ce devoir a été incomplétement compris par les hommes éminents qui se sont adonnés à l'étude de la scolastique.

Au fond, nous l'avons vu, tous ont été entraînés par une théorie très-séduisante, il faut l'avouer, qui a été développée par M. Cousin. Celui-ci, parti de cette idée qu'il y a un certain nombre de systèmes permanents qui se reproduisent à travers les siècles, a dû nécessairement rechercher l'identité des discussions scolastiques avec celles des philosophes anciens, surtout de Platon et d'Aristote. S'emparant de quelques données très-vraies et qu'il met en relief avec un art merveilleux, il les généralisa, il les revêtit d'une valeur absolue, il les appliqua, sans preuve, à tout le moyen âge, et l'enferma ainsi tout entier dans un problème et dans deux systèmes.

Ce résultat fut accepté presque sans contestation; ceux-mêmes qui n'adoptaient pas les prémisses historiques de M. Cousin, le considérèrent comme certain et au-dessus de toute discussion. Seulement, tout en l'acceptant sans vérification, ils essayèrent de le rattacher à une doctrine différente de l'éclectisme, et cela même les conduisit à quelques légers amendements. Le plus remarquable, le plus radical est sans contredit celui de M. Buchez; car, bien compris et poussé à toutes ses conséquences, il arriverait à détruire l'idée primitive qu'au premier abord il semble tout au plus élargir et modifier. Malheureusement, M. Buchez, tout en sentant avec une grande force que la philosophie est un élément de la civilisation et qu'ainsi on doit suivre ses phases diverses parallèlement avec celles de la science et avec l'état religieux des peuples, ne s'est rendu un compte suffisant ni de ce qui constitue en soi cet état religieux, ni de qui constitue, dans la philosophie, sa partie vraiment active et civilisatrice. Le mouvement qu'il voulait introduire dans l'histoire de la philosophie scolastique (pour ne pas généraliser davantage) n'a pas été poussé aussi loin qu'il eût été désirable, parce qu'il fait abstraction de la métaphysique et du dogme.

Nous avons essayé de reprendre son œuvre, du moins dans le domaine restreint de la scolastique, en réparant son oubli et en employant les procédés nouveaux que l'étude comparée de la science et de l'ontologie du moyen âge mettait à notre disposition.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

A L'APPUI DE LA PRÉFACE.

—

FRAGMENT D'UN MÉMOIRE SUR LA PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE.

—

Les idées dont on a vu le développement dans la première partie de notre préface (ch. 2) ont pu paraître quelque peu paradoxales à ceux qui sont habitués à juger du développement de la science par les préfaces de nos savants. Avant de les publier, nous les avons communiquées à quelques savants physiologistes qui avaient en même temps (ce qui est malheureusement trop rare) fait quelques études philosophiques. Plusieurs les ont goûtées et estiment qu'elles seraient de nature à jeter quelque lumière sur l'histoire des sciences, et par là sur les sciences elles-mêmes. Quelques-uns ne se sont pas bornés à une approbation stérile. Une conséquence particulière de notre théorie, que nous avions communiquée à un savant *aliéniste*, M. le docteur Morel, lui a paru en accord avec les faits que la longue expérience lui avait révélés, et il l'a développée

« Ce résultat, vraiment incompréhensible si l'on se place au point de vue de l'opinion que nous combattons, implique évidemment une contradiction impossible.

« Il est constant d'ailleurs que, si l'observation et l'expérience jouent très-légitimement un rôle considérable dans les sciences modernes, ce n'est point à elles seules que leurs progrès sont dus. Tout au plus doivent-elles être considérées comme de simples moyens de vérification

« On peut s'assurer, en effet, en suivant pas à pas la marche des sciences, depuis la fin du XVI° siècle, que depuis cette époque, et jusqu'au milieu du XVIII° siècle, la méthode généralement adoptée par les savants fut la méthode cartésienne, qui subordonne l'expérience et l'observation à l'analyse; et, qu'à dater du XVIII° siècle, c'est-à-dire de l'époque où la philosophie de Leibnitz commença à faire sentir son influence dans le domaine des sciences, la méthode analytique de Descartes fit place, surtout dans les sciences naturelles et biologiques, à une méthode nouvelle qui fit systématiquement la plus large part à l'hypothèse, et engendra l'expérimentation.

« Nous citerons, à l'appui de ces assertions, l'*Histoire des mathématiques* de Montucla, celle de l'*Astronomie* de Bailly, l'*Introduction à l'étude des sciences médicales* de M. Buchez, et les travaux encore inédits de M. Fréd. Morin sur l'histoire des méthodes comparées des sciences dans l'antiquité, le moyen âge et les temps modernes.

« Mais alors, si les méthodes sont sujettes à variation, si la méthode d'une époque n'est pas celle d'une autre, si l'observation du moyen âge n'est pas l'observation moderne, il est donc faux de dire ce qu'on répète trop souvent aujourd'hui, que la question de méthode est la question vitale et prépondérante des sciences, et plus inexact encore d'affirmer que l'observation et l'expérience sont les instruments exclusifs du progrès scientifique.

« Et ne vous semble-t-il pas plus logique de considérer comme beaucoup plus essentielle et comme bien digne d'attention surtout cette cause et cette raison interne des révolutions des méthodes? — Cette considération nous conduit au cœur de la question.

« Au fond, Messieurs, qu'est-ce qu'une méthode scientifique? Une méthode scientifique n'est rien autre chose qu'une série de moyens par lesquels la pensée passe librement et systématiquement pour aller de son point de départ au but qu'elle prétend atteindre.

« Une méthode est toujours quelque chose d'essentiellement réfléchi, et sa nature est toujours subordonnée à la nature des principes auxquels elle aspire. Si j'ignore le but que je poursuis, comment pourrai-je connaître la route qui doit m'y conduire?

« Que le physicien prétende, par exemple, pénétrer l'essence même de la nature corporelle, il est clair que la méthode actuellement suivie lui paraîtra, pour peu qu'il raisonne, impuissante et inadmissible. (Cette méthode consiste à grouper les phénomènes, à les sérier et à saisir par induction les rapports qui les unissent, ou bien à poser par hypothèse une loi générale et prouver par son exacte vérification qu'elle explique en effet tous les phénomènes.) Au contraire, cette méthode sera déclarée excellente pour quiconque aspirera à découvrir les rapports constants des phénomènes, c'est-à-dire les lois de la nature.

« Ainsi le but et l'objet de la science engendrent la méthode, et, si les méthodes ont varié, c'est que le but lui-même a varié.

« Mais ce but lui-même et l'objet de la science, par quelle notion primordiale sont-ils donnés, et d'où naissent-ils? Nouvelle question qui recule encore la solution du problème que je me suis proposé, mais qui cependant nous en rapproche singulièrement.

« Le but et l'objet de la science se fondent, permettez-moi, Messieurs, d'en appeler au témoignage de l'histoire, sur une notion plus ou moins vague de la nature de l'objet ou de l'être qu'on se propose d'étudier. — Prenant pour exemple la médecine, je n'en veux pas d'autre pour le moment, n'est-il pas vrai d'affirmer que la manière dont on étudie les phénomènes de la vie et de la santé dépend absolument de la manière dont on conçoit la vie et la santé elle-même? Si la santé consiste, ainsi que le prétend Galien, dans un parfait équilibre des quatre humeurs primordiales; si elle consiste, au contraire, ainsi que le prétend Descartes, dans le jeu régulier d'un ensemble d'appareils et d'organes qui réagissent les uns sur les autres sous l'influence d'une impulsion centrale, comme les rouages d'une horloge obéissent au ressort qui leur imprime un mouvement, la manière d'étudier ses divers phénomènes sera-t-elle identique dans l'un et dans l'autre cas? je le demande. Evidemment non, et il en sera encore autrement si l'on considère la vie comme une force.

« Vous voyez, Messieurs, que par cette étude préliminaire de la vie, de l'être ou de la substance, qui sont du domaine de la métaphysique, que nous sommes indirectement, mais nécessairement conduits à reconnaître l'influence de la métaphysique sur l'origine des sciences et leurs progrès. Mais cette influence peut être encore démontrée très-directement, et je vous demande la permission d'entrer à ce sujet dans quelques détails.

DEUXIÈME PARTIE.

« Messieurs, quand on aborde avec les idées et les habitudes logiques modernes les œuvres scientifiques du moyen âge, il est impossible de se garder d'un sentiment d'étonnement et de surprise. Semblable à ces voyageurs qui abordent pour la première fois des terres lointaines et inconnues, où la végéta-

tion et le sol ont un caractère d'originalité marquée, ou plutôt à cet amateur des choses de l'antiquité qui se trouve en face d'objets étrangers à ses usages, le lecteur patient et réfléchi s'étonne de rencontrer un monde tout nouveau.

« Vous avez lu et médité, Messieurs, les œuvres de Sennert, de Fernel, de Galien, etc., et vous avez été frappés des caractères tranchés qui distinguent à tous égards la science ancienne de la science moderne. Ces mêmes caractères, ou plutôt ce génie spécial, est surtout sensible dans les traités de *Physique* générale, dans les œuvres d'Albert le Grand, dans les commentaires de la physique d'Aristote par saint Thomas, dans les manuels universitaires destinés à simplifier et à résumer la science officielle du temps. Au fond, ces particularités caractéristiques se rattachent à un ensemble d'idées générales qui dominent les esprits et les engagent dans une même route à la poursuite d'un même but. Partout et dans toutes les directions la science se propose de rechercher et de découvrir l'essence des choses, que nous, modernes, déclarons invisible; et son procédé logique, régulier et constant, ou sa méthode, consiste dans l'emploi d'une sorte d'induction, celle que Bacon désignait sous le nom d'induction vulgaire, qui consiste à s'élever d'un bond et par un seul fait du particulier au général, au lieu de les coordonner, de les comparer et de ne s'élever que par une ascension lente et graduelle.

« Ce but et cette méthode, parfaitement logiques, s'expliquent par la théorie métaphysique de l'être ou des formes substantielles qui régna souverainement pendant toute l'antiquité et le moyen âge, et ne s'expliquent que par elles.

De l'influence de la doctrine des formes substantielles sur la science de l'antiquité et du moyen âge (1).

« Suivant la doctrine des formes substantielles, tout être que nous percevons est composé de deux éléments :

« La matière et la forme.

« La matière, c'est le principe indéterminé et passif, le principe de l'individualité. La forme, ou forme substantielle, qui tire de la matière les phénomènes dont elle recèle la possibilité et complète la substance de l'être, c'est le principe spécifique mêlé au principe actif.

« La forme étant le principe qui spécifie et actualise, l'essence des êtres et la cause déterminante de leur mouvement s'identifient en elle, c'est-à-dire que le mouvement est en eux la traduction de leur essence.

« Au premier abord, on ne verra guère, dans cette proposition, qu'une formule passablement abstraite et parfaitement indifférente. Elle a joué pourtant un rôle considérable dans les doctrines scientifiques. En effet :

« Si le mouvement, au lieu de s'appliquer suivant des lois universelles, comme le croient les modernes, n'est dans les corps que la traduction de leur essence, de leur nature spéciale, ceux-ci ont donc un mouvement qui tient à leur nature, autrement dit un mouvement naturel. En d'autres termes, et pour rendre au mot matière son sens moderne, la matière n'est pas inerte, ou plutôt n'est pas indifférente à la direction du mouvement.

« Dès lors un corps mû par une force unique n'a rien qui l'oblige à se mouvoir dans une direction rectiligne, et à garder son mouvement tant qu'une force étrangère ne vient pas le modifier ou l'arrêter. On voit là que le principe fondamental de la mécanique, de l'astronomie et de la physique modernes était d'une impossibilité logique sous le règne des formes substantielles.

« Et nous comprenons à ce point de vue la valeur du célèbre argument d'Aristote à l'appui de la théorie des quatre éléments, argument qui paraissait au moyen âge aussi clair qu'irréfutable.

« Tout corps simple, » dit Aristote, « est doué
« nécessairement d'un mouvement simple.

« Et le mouvement simple est la qualité
« propre d'un corps simple.

« De là cette conséquence qu'il y a autant
« de corps simples que de mouvements sim-
« ples, existant dans notre monde sublunaire.

« Mais les mouvements simples et recti-
« lignes sont ici-bas au nombre de quatre,
« dont deux, du centre à la circonférence, ap-
« partiennent en propre aux choses légères
« qui s'élèvent en haut, et deux de la circon-
« férence qui appartiennent en propre aux
« choses pesantes qui descendent naturelle-
« ment en bas.

« Et de ce que deux mouvements rectili-
« gnes tendent naturellement en bas, et qu'en
« tre les corps il en est qui, entre tous les au-
« tres, se dirigent naturellement en bas, s'ils
« ne rencontrent pas d'obstacles, tels que la
« terre et l'eau;

« Et qu'encore deux mouvements rectili-
« gnes tendent naturellement en haut, et qu'il
« est dans la nature deux corps, l'air et le feu,
« qui se dirigent naturellement en haut;

« Il en résulte que ces quatre corps sont
« autant de corps simples et doivent être con-
« sidérés comme la matière première de tout
« ce qui existe.

« *Simplicis corporis*, dit Aristote, *esse motum simplicem adeoque simplicem motum propriam esse affectionem corporis simplicis hinc et precipue, et hoc infert tot sunt corpora simplicia quot motus simplices infra lunam exsistentia; quotuplices sunt motus simplices atque recti; sunt autem illi quatuor.*

« *Bini a centro ad circumferentiam rerum*

(1) L'idée fondamentale de cet examen très-incomplet de la doctrine des formes substantielles ne m'appartient pas, et revient de droit à mon excellent ami, Fréd. Morin, qui a mis à ma disposition un travail inédit qu'il va bientôt publier, sur les méthodes comparées des sciences. Qu'il me permette de le remercier ici de sa communication toute amicale.

levium quæ sursum feruntur, et bini a circumferentia ad centrum rerum gravium quæ deorsum feruntur.

« *Et quod bini sint recti deorsum tendentes apparet : quia corpora quædam naturaliter per omnia reliqua elementa deorsun feruntur. — Ad centrum usque si nihil obstet, ut terra et aqua. — Enim per ignem aeremque deorsum fertur per terram; non fertur, sed ei supernatat.*

« *Similiter apparet binos esse motus sursum tendentes, ignis et aer*... etc., etc.

« *Quatenus autem hæc quatuor corpora et simplicia sunt et materia generationis omnium rerum exsistunt.*

« Ce syllogisme n'a évidemment aucun sens en dehors de la théorie du mouvement telle qu'elle découle de la doctrine métaphysique des formes substantielles.

« Une deuxième conséquence de cette même doctrine est particulièrement relative à la physiologie.

« Dans le composé humain, et en général dans les êtres animés, l'âme joue le rôle de forme substantielle, et le corps le rôle de matière.

« De là une physiologie essentiellement distincte de la physiologie moderne. Puisque l'âme est la forme du corps vivant, ou, en d'autres termes, le principe qui lui donne tout ce qui le caractérise, le détermine, l'anime, le fait, en un mot, corps vivant, les fonctions physiologiques s'expliquent tout simplement par la présence de l'âme dans le corps, ce qui dispense de toute physiologie.

« Demande-t-on, par exemple, comment se fait la sensation?

« L'école répond que tout *sensorium* saisit la forme de l'objet senti en la dégageant de la matière, et que telle est la raison d'être de la sensation : *Quodlibet sensorium sentiendo suscipit formam rei sensibilis, sine materia atque sentit.*

« Demande-t-on quelles sont les principales fonctions? L'école répond par le mot *facultés*.

« Il y a autant de facultés que d'actions, *tot facultates quot actiones*, et puisque l'âme humaine rationnelle ou végétative produit visiblement des actions sensorielles, motrices, génératrices, d'accroissement, de nutrition, elle est composée d'un même nombre de facultés.

« D'autre part, les actions et les facultés du composé humain peuvent se ramener à quatre principales : *primariis*, qui comprennent : 1° l'action d'attirer à soi et la faculté attractive; 2° l'action d'assimiler et la faculté *concoctrix* : 3° l'action de retenir et la faculté *retentrix*; 4° enfin l'action d'expulser et la faculté expulsive.

« Or, la preuve de la vérité de cette division fondamentale, c'est qu'il est nécessaire qu'il en soit ainsi et non autrement.

« *Nimirum quia alias ne minimum quidem temporis perdurare multoque minus augeri et ad justam magnitudinem perduci aut usui esse possent.*

« Rien ne serait plus facile, Messieurs, que de multiplier les citations, et de poursuivre dans toutes les parties de la physiologie, relatives aux éléments, l'influence de cette donnée primordiale. Les autres parties relatives aux éléments, aux tempéraments et aux humeurs s'y rattachent aussi essentiellement.

« Le corps n'étant, en effet, constitué par l'âme que dans son état de corps vivant, a en lui, comme composé, pour ainsi dire inorganique, que l'âme viendra ensuite animer, les quatre éléments de la nature qu'il possède sous forme d'humeurs, et l'on sait que la prédominance de ces quatre humeurs (bile, pituite, sang, atrabile) produit les quatre tempéraments, et que leur pondération harmonieuse produit la santé. De là le principe de toute la médecine grecque, qui fut aussi celle du moyen âge, du XV°, du XVI° et, jusqu'à un certain point, du XVII° siècle.

« D'autres rapprochements s'offrent encore à l'esprit; permettez-moi, Messieurs, de ne pas insister, et d'aborder un point capital, celui de l'influence de cette doctrine des formes sur le but et la méthode des sciences dans l'antiquité et le moyen âge.

« D'abord en ce qui concerne le but de la science, cette influence est, ce me semble, facile à déterminer

« Supposez, en effet, pour un instant, que les essences des choses matérielles soient visibles, visibles en elles-mêmes, visibles dans une donnée complexe des sens qui les contient en même temps qu'un élément individuel confondu avec elles, mais discernable par un travail réfléchi de l'intellect. Dans cette hypothèse, la science ne doit-elle pas, si elle est digne de son nom, aspirer et aspirer énergiquement, je dirai presque exclusivement, à ces formes ou essences qu'elle peut déterminer, et qui contiennent le secret de l'univers?

« Or, dans la doctrine que nous examinons, la forme seule peut être saisie par l'intelligence. Et c'est d'après cette vue que les anciens et le moyen âge assignèrent son objet et son but à la science; ce but, c'est la recherche des essences qui constituent le fond intime, la réalité propre des êtres. De là cet amour de la définition, de là ce caractère abstrait général et ultralogique de la science antique, etc., etc.

« C'est ainsi qu'en médecine on est conduit logiquement à poser les questions suivantes : qu'elle est l'essence de la maladie? l'essence de la santé? l'essence du plaisir ou de la douleur?

« La réponse à ces diverses questions est, du reste, assez curieuse; nous en rapporterons une qui fait assez comprendre quel fut alors le rôle de la dialectique.

« Il est nécessaire, disent gravement, au sujet de l'essence du plaisir et de la douleur, nos docteurs du moyen âge; il est nécessaire que cette essence consiste dans la manière différente dont les parties du corps sentent ce qui les altère; j'allais dire les impressions, mais le mot *alterationem* -

n'a rien de commun avec ce que nous appelons impression dans la science moderne, et se rattache à tout un autre système.

« Quand donc les parties sentent cette altération avec plaisir, c'est de la volupté, *voluptas est*, et réciproquement.

« *Necesse est essentiam doloris voluptatisque consistere penes modum quo partes sentiunt alterationem sui. Si enim eam cum jucunditate sentiunt, voluptas est; si cum molestia, dolor est.*

« C'est de la naïveté, me dira-t-on; d'accord; mais tout ceci est très-logique au point de vue du but que la science se proposait. Condamné à la recherche des essences, et dans l'impossibilité d'en rencontrer jamais, l'esprit humain dut nécessairement faire subir à l'objet qu'il avait en vue un travail d'analyse qu'il érigeait en entité ou essence, et qui se terminait par des définitions impossibles, par exemple, que la santé n'était pas la maladie, que la maladie était l'opposé de la santé, etc.

« La méthode, dans la science ancienne, est aussi parfaitement déterminée par l'objet et le but qu'elle se proposait.

« Si ce but est d'arriver à l'essence des choses, l'intellect humain sollicité à agir, et sachant que les deux éléments, matériel et formel, constitutifs de l'être, sont contenus dans l'image ou la représentation que l'objet nous envoie de lui-même, n'a qu'à dégager ce deuxième élément, et c'est ainsi que le passage du sensible à l'intelligible, du matériel au formel, de l'individuel au général, c'est-à-dire l'induction, est le fond de la méthode scientifique du moyen âge.

« Il s'agit ici, bien entendu, non pas de l'induction lettrée qui coordonne les faits, les groupe, les assemble, les compare et s'élève par une ascension lente et graduelle, mais de l'induction vulgaire qui prétend lire dans un fait solitaire l'essence même des choses.

« Cette méthode n'est au fond que l'idolâtrie de l'observation et de l'expérience allant se perdre dans des faits sensibles érigés en principes; ainsi la physique, persuadée qu'elle peut atteindre les essences, prendra le phénomène lui-même ou sa possibilité abstraite comme l'essence qui l'explique. Tel phénomène se passe en cette substance parce que cette substance a essentiellement le pouvoir de la produire. *Cur opium facit dormire? Quia est in eo virtus dormitiva.*

« Conçoit-on maintenant pourquoi l'eau est essentiellement humide, la terre est essentiellement froide, etc., et ces diverses qualités que l'esprit découvre, comme le disent Aristote et saint Thomas, en dégageant la matière pour arriver à la forme? Ces qualités d'humidité et de froid existent, dans ces corps, *summa atque impermista*; (ces mots sont intraduisibles), comme étant leur forme propre.

« Conçoit-on encore pourquoi la forme ou l'essence de la fièvre consiste dans une chaleur non naturelle qui a pour siége le cœur? « Pourquoi la maladie consiste essentiellement dans une intempérie?

« Telle fut l'influence considérable de la doctrine métaphysique des formes sur la constitution et la méthode de la science au moyen âge, influence si naturelle pourtant, que l'esprit perçoit sans effort le lien qui les unit et saisit entre elles un rapport de cause à effet.

« Aussi, dois-je l'avouer, n'ai-je pas encore parfaitement compris pourquoi, ainsi qu'on l'a dit, auprès de nous et parmi nous, cette même doctrine, ensevelie depuis Descartes dans un juste oubli, est appelée à devenir la clef de voûte et la base d'une grande restauration médicale; et bien involontairement; en quelque honneur que je tienne d'ailleurs les modernes thomistes et substantialistes, la parabole du vin nouveau dans de vieilles outres me vient à la pensée.

« On a dit quelque part, autant qu'il m'en souvient, que cette doctrine était profondément chrétienne et spiritualiste, et qu'à ce double titre elle était capable d'infuser une nouvelle vie à la médecine moderne compromise par les excès du rationalisme. Sans entrer ici dans l'examen des graves inconvénients que présente, au point de vue de la religion et de la science, l'intervention directe des dogmes religieux dans les questions de l'ordre scientifique, ce qui conduirait à admettre une médecine catholique, une algèbre protestante, une physique rationaliste, etc., etc., choses aussi étranges que la *raison catholique* d'un moderne philosophe, sans entrer, dis-je, dans l'examen de cette question, il est permis, je crois, de s'inscrire en faux contre les motifs qu'on a fait valoir.

« Comment serait-elle chrétienne, une doctrine qui remonte de toute évidence à Aristote et qui n'a subi jusqu'à la Renaissance aucune modification essentielle?

« Comment serait-elle spiritualiste, cette doctrine qui considérait le corps et l'âme, non pas comme deux substances différentes, mais plutôt comme deux éléments substantiels, d'une même substance, qui explique la digestion par l'âme et les idées par les *phantasmata* et par les sens?

« Qui disait: L'âme est au corps ce que la faculté de voir est à l'œil. L'âme ne produit pas autrement. *Edit per se*, l'imagination, la mémoire, que le mouvement ou la sensibilité, la seule différence, c'est que dans le deuxième cas, un intermédiaire existe?

« *Perinde sese habere animam ad corpoream molem hominis ut vis videndi se habet ad oculi substantiam corpoream.*

« *Actiones quasdam edit per se anima veluti imaginationem, memoriam*, etc., etc., *praeest etiam sensui earum quæ sentiunt et motui earum quæ voluntario motui cientur.*

« *Primum intellectum est materiale compositum*, disait saint Thomas; qu'ont dit de plus Locke et Condillac?

« Quoi qu'il en soit, et c'est le point qu'il était essentiel et important d'établir, il ré-

sulte de cet examen du but de l'objet et de la méthode scientifique de l'antiquité et du moyen âge qu'ils sont : 1° contenus tout entiers dans la doctrine des formes substantielles, c'est-à-dire dans une donnée métaphysique ; 2° que le rapport de la métaphysique et de la science est si intime, qu'il est impossible de comprendre l'une sans l'autre.

« Et, s'il était besoin d'autres arguments, nous invoquerions, à l'appui de cette grande vérité, cette énergie, cette persévérance admirables avec lesquelles les novateurs du XVe et du XVIe siècle attaquèrent cette doctrine qui enferme, pour ainsi dire, la science dans un cercle de fer, et leurs luttes incessantes contre la métaphysique ancienne.

« Quand on objectait, par exemple, aux Coperniciens cet argument capital, que nous avons déjà signalé, qu'un corps simple ne pouvait avoir qu'un mouvement simple, et que dans leur hypothèse on assignait à la terre trois espèces de mouvement ; à Galilée que son système faisait violence au témoignage des sens ; ne leur fallait-il pas se placer sur le propre terrain de leurs adversaires pour les combattre avec avantage, et glorifier le témoignage de la raison ?

« Sans doute, dira-t-on, et cette thèse a été brillamment soutenue par deux philosophes contemporains très-éminents, il fallait que la métaphysique vînt briser les chaînes qu'elle avait elle-même forgées ; mais, débarrassé de ce lien et en possession de lui-même, l'esprit mit à profit son indépendance et regarda le monde des corps, les observa sans idée préconçue, et de là datent les progrès de la science moderne.

« Argument beaucoup plus spécieux que fondé en principe, nous l'avons dit, et qui se trouve contredit par l'histoire du progrès des sciences dans les temps modernes. L'influence de la métaphysique dans les sciences n'est pas moins évidente, en effet, depuis la Renaissance que dans l'antiquité ou le moyen âge. Il nous sera facile de l'établir.

TROISIÈME PARTIE.

Des théories fondamentales de la science moderne, de leur origine et de l'influence de ces données sur son but et sa méthode.

« Messieurs,

« Il y a un spectacle plus caché, mais « aussi merveilleux que celui des grandes « découvertes — qui se succèdent du XVe au « XVIe siècle » (dirai-je avec le jeune et profond philosophe au travail inédit duquel j'ai emprunté les idées générales de cet examen de la science au moyen âge), « c'est « celui du dégagement, de l'éclosion, pour « ainsi dire, de l'idée de force, qui se dé- « tache peu à peu de celle de forme subs- « tantielle et prend une conscience de « plus en plus claire d'elle-même. »

« Entre le développement de cette idée « métaphysique et celui des découvertes « scientifiques dont la civilisation est si « justement fière, y a-t-il un rapport ? »

« Nous répondons : Oui, il y a un rapport, un rapport de cause à effet, et M. Fréd. Morin le prouve en établissant, l'histoire à la main, que la notion de force a passé dans son dégagement successif par trois grandes périodes, et qu'à ces trois périodes correspondent trois grandes phases dans la science moderne.

« La notion de force, » dit-il, « apparaît « d'abord comme un pressentiment, elle est « à peine dégagée de celle d'essence. Ce- « pendant une grande discussion métaphy- « sique fait présumer que le mouvement « n'a pas son principe de direction dans « l'essence ou dans la nature spécifique de « l'être qui se meut. » Voilà un soupçon abstrait, sans doute, et pourtant c'est lui qui devait faire évanouir l'astronomie de Ptolémée ; c'est lui qui devait créer celle de Copernic.

« En effet, si le mouvement, au lieu de se spécifier dans chaque espèce de corps, s'applique suivant des lois universelles, toutes les parties de la matière le reçoivent de la même manière et sans le différencier par leur essence propre. Ce qu'on exprime en disant que la matière est indifférente au mouvement. — De là cette première conséquence, qu'il n'y a point de mouvement naturel à chaque espèce de corps ; qu'il n'y a point de repos absolu dans la nature.

« Le but de la science dut être alors de négliger les essences et les formes, et d'étudier les lois universelles du mouvement. De là la nécessité d'étudier la succession et la coordination des phénomènes, et ce but ne fut rien autre chose, si l'on veut bien tenir compte de la nature des efforts scientifiques de Copernic et de Galilée.

Deuxième phase dans le développement de l'idée de force.

« Dans une deuxième phase qui commence avec le XVIIe siècle, l'esprit concevant que le mouvement est étranger à l'essence des corps, en conclut que cette essence se trouvait en dehors de tout ce qui est variable et changeant, et ne pouvait être vue que par la raison pure. Il ne faut donc pas la rechercher dans les données mobiles des sens ; l'idée que nous en avons est donc *innée.* » Parvenue à cette conclusion naturelle, la révolution touchait à l'origine des idées. Et, dès lors, sentant son lien intime avec la philosophie, elle pouvait s'organiser. Cette organisation s'opéra au nom d'une philosophie qui épurait la science de toutes les données des sens ou d'une doctrine qui faisait faire au spiritualisme le pas le plus décisif qui ait été tenté. L'auteur de cette révolution philosophique fut Descartes. »

« Quelle est, en effet, la donnée primordiale du grand système de Descartes ? — Les sens ne sauraient, d'après lui, nous révéler l'essence des corps. Ce qu'ils nous font connaître des corps n'est qu'une simple apparence à laquelle notre imagination seule donne une réalité. Peut-on concevoir que l'essence de la cire soit d'être jaune solide

résistante? , etc. (Voir sa méditation VI° si admirable d'analyse.) — L'essence de la matière, c'est l'étendue ; il n'y a dans l'univers que du mouvement et de l'étendue. — Le mouvement n'est pas essentiel à la matière, il vient de Dieu, et avec ces deux principes, on peut expliquer le monde.

« Descartes essaya, en conséquence, de formuler un système général du monde ; il voulut le construire tout entier, terre et cieux, êtres organisés et êtres inorganiques, avec du mouvement pur et de la pure étendue, c'est-à-dire avec la nature dépouillée de toute qualité sensible. — De là la fameuse théorie des tourbillons. Prise en elle-même, cette théorie audacieuse a succombé ; mais elle était un premier essai d'expliquer le ciel et la terre, la gravitation des astres et celle de la pomme qui tombe, par les mêmes lois universelles, elle était la préface de Newton.

« Ce qui resta du système cartésien, ce fut la conception d'un monde physique débarrassé des qualités secondes, des vertus occultes, de tout ce qui s'était introduit à la suite des *formes substantielles.*

« Le but de la science, dans cette période représentée par Descartes et Newton, fut l'analyse mathématique de ce que contiennent les notions d'étendue et de mouvement dégagé de tout alliage ; et la méthode analytique découle très-clairement de l'objet et du but que les savants illustres assignèrent à la science.

« Au fond, que prétend le cartésianisme? faire le monde avec deux conceptions étrangères aux sens : celle d'étendue et celle de mouvement. Sa méthode sera donc de chercher toutes les manières possibles dont l'étendue géométrique peut se construire sous l'action des lois mathématiques. En d'autres termes, elle sera purement analytique. Dans ses vues particulières sur les diverses parties du monde, elle ajoute à l'analyse l'observation comparée des faits. C'est ainsi que la conception métaphysique de Descartes appliquée aux phénomènes de la nature a créé toute la physique moderne.

« Torricelli, Gassendi, Otto de Guérick, Huyghens, Cassini, Mariotte, Swammerdamm, Malpighi, Newton, illustres représentants des sciences physiques et anatomiques de cette époque, peuvent être considérés comme les disciples de Descartes.

« Constatons encore une fois que cet accord entre les sciences, leur méthode et leur but d'une part, et la métaphysique de l'autre, fut aussi intime dans le XVII° siècle et la première moitié du XVIII° que dans l'antiquité et le moyen âge.

Troisième phase dans le développement de l'idée de la force.

« Jusqu'ici, ajoute M. Morin, l'idée de la « force s'est manifesté par deux grandes ré« volutions scientifiques. Elle n'a pas encore « pris possession d'elle-même ; nous allons « enfin la voir paraître.

« Dans le cartésianisme nous avons, d'un « côté, l'étendue considérée comme l'essence « des corps; de l'autre, le mouvement dont « la nature intime n'est pas déterminée et « dont nous ne savons qu'une chose, à sa« voir, que ses lois sont universelles. Leib« nitz arrive, poursuit, en la modifiant, l'idée « de Descartes, et déclare que l'étendue « n'est ni l'essence, ni le signe de l'essence « des corps, mais une pure apparence. Qu'y « a-t-il donc dans le monde? si l'étendue, « qui avait banni les qualités secondes et « les vertus occultes, est bannie elle-même, « qu'y a-t-il? rien, si ce n'est la cause du « mouvement, la force. L'univers n'est qu'une « harmonie de forces, qu'un concert prééta« bli de forces invisibles.

« Sous l'influence de la monadologie, l'es« prit humain concevait donc nécessaire« ment que les mêmes organes peuvent af« fecter dans la série animale les formes les « plus diverses, et qu'il faut discerner leur « identité réelle, non à la configuration des « parties visibles, mais à l'identité de la « fonction. »

« De là, tous les faits d'histoire naturelle recueillis jusqu'alors sans ordre, et se coordonnant au point de vue d'un certain nombre de fonctions qu'on étudiait à travers toute la série animale ou végétale ; de là les classifications naturelles.

« Ainsi la théorie métaphysique de Leibnitz, appliquée aux sciences naturelles proprement dites, permettait d'étudier l'organisation et la vie à un point de vue universel, et d'observer dans chaque être, au point de vue de l'unité, les phénomènes dont il est le théâtre, et l'on peut s'assurer qu'à dater de cette nouvelle conception philosophique, et sous son influence directe, la science de la vie, considérée à son point d'origine, c'est-à-dire dans son objet et dans son but, se transforme radicalement et devient l'étude de l'harmonie visible des forces invisibles considérées dans la nature en général et dans chaque être en particulier.

« Si les rapports que nous avons précédemment signalés, entre la métaphysique et les données fondamentales de la science, entre son but et sa méthode, se rattachent à une loi générale, il est évident que la conception de Leibnitz dut engendrer nécessairement une méthode différente de celle de Descartes. C'est en effet ce que l'histoire des XVIII° et XIX° siècles démontre.

« Avec Leibnitz disparaît l'explication du monde, par un mécanisme qui l'embrasse dans ses généralités ; chaque force, attraction, calorique, lumière, devient l'objet d'une étude spéciale, et n'est connue dans sa loi, que si cette loi, que l'on pose par une hypothèse et que l'on vérifie par l'expérimentation, rend compte par l'analyse d'elle-même de tous les phénomènes. Souvent la science n'est pas assez avancée pour qu'une hypothèse détermine sa loi intégrale, alors on tâche de sérier quelques-uns des groupes de faits autour de quelques explications particulières qu'on cherche à rattacher à d'autres au moyen d'une hypothèse plus compréhensible. Tel est un des procé-

dés de la science moderne, procédé inductif par excellence, qui se distingue de l'ancien en ce qu'il ne prétend pas saisir le général dans le particulier, et ne reconnaît la valeur scientifique d'aucun fait qui ne s'enchaîne pas à une série, en ce qu'il marche graduellement de son point de départ à son point d'arrivée et donne une part considérable à l'hypothèse.

« Telle est la méthode, il faut le dire, qu'ont acceptée et appliquée tous les grands naturalistes modernes avec tant de succès pour les sciences biologiques, dont les progrès datent seulement de Leibnitz et sous l'influence de laquelle furent créées la chimie, par les travaux et les découvertes successives de Stahl, de Hales, de Black, de Cavendish, de Priestley, de l'illustre Lavoisier, et de ses émules Berthollet, Vauquelin et Fourcroy; l'anatomie comparée, par Duverney, Chéselden, Monro, Réaumur, Camper, Daubenton et Vicq d'Azyr; et les classifications naturelles, par Linnée, Buffon, et les Jussieu; l'anatomie philosophique enfin et la zoologie générale, par une foule de savants dont les plus illustres sont assurément : Gœthe, Cuvier et Geoffroy-Saint-Hilaire.

« Après avoir constaté bien sommairement et par cela même incomplétement, mais j'eusse craint, Messieurs, d'abuser de votre indulgence, il faudrait d'ailleurs un volume pour traiter à fond cette importante question ; après avoir constaté, dis-je, cette influence de la métaphysique sur le développement des sciences, j'ai hâte d'entrer dans le domaine plus spécial de la médecine, et d'examiner si cette dernière science échappe à la loi générale que je viens de signaler. Permettez-moi de solliciter encore ici votre attention.

QUATRIÈME PARTIE.

Des rapports de la métaphysique avec les théories et les doctrines médicales modernes.

« Si la loi générale dont je viens de parler est bien l'exacte expression de faits, il est évident, Messieurs, que cette remarquable influence de la métaphysique sur le développement de la science a dû nécessairement se faire sentir en médecine.

« La médecine, par les diverses questions qu'elle soulève, par les idées primordiales auxquelles elle se rattache, idées de vie, de force, d'organisation, par les problèmes, enfin, qu'elle agite, peut être considérée comme la science synthétique par excellence : elle est donc, à ce titre, inséparable d'une conception philosophique.

« Aussi l'avons-nous vue dans l'antiquité et le moyen âge contenue tout entière dans la doctrine des formes substantielles. La métaphysique et la science médicale sont même, à cette époque, si intimement liées, qu'on ne comprend rien aux théories de Galien et à ses commentateurs du moyen âge et de la renaissance, si l'on n'a présent à l'esprit le système philosophique qui leur a donné naissance, et qui les explique et les justifie.

« Par ce même motif de l'alliance intime de la médecine et de la philosophie, les pressentiments d'une révolution scientifique générale, et le doute précurseur qui agitèrent les esprits aux XVe et XVIe siècles, ne manquèrent pas d'exercer, à cette époque, une influence capitale en médecine.

« Et, de même qu'à cette époque la méthode et le but de la science restèrent en dehors de la considération du mouvement distinct de l'essence, dans un état vague et indéterminé, le mouvement qui se fit en médecine consista surtout dans une critique violente des théories anciennes, des formes substantielles surtout, dans de vagues mais énergiques appréciations, et dans des essorts prématurés de systématisation dont l'idée première fut empruntée, tantôt à la chimie, à l'astrologie, et plusieurs fois aux dogmes religieux.

« Cornélius Agrippa, Cardan, Paracelse, Van Helmont furent les représentants les plus célèbres de cette époque d'agitation et de renouvellement trop méconnue, et, malgré les persécutions et les outrages dont furent abreuvés les novateurs du XVe siècle (la plupart d'entre eux expièrent par l'exil et la prison leur opposition aux doctrines régnantes), le sentiment et le désir d'une réforme inévitable, sollicités par les immortelles découvertes de Harvey et de Galilée, ne firent que grandir et s'accroître. Aussi, quand apparut Descartes, le grand organisateur des sciences physiques modernes, l'impression qu'en reçurent l'esprit et les sciences fut aussi générale que profonde.

« La médecine, cela devait être, en reçut doublement l'influence ; d'abord, par la théorie mécanique exposée dans le *Traité de l'homme;* en second lieu, par la méthode dérivée de la conception cartésienne sur le mouvement et l'étendue.

« Vous connaissez, Messieurs, la théorie du grand philosophe sur la nature de l'homme : « Je suppose, » dit-il, » que le corps n'est « autre chose qu'une statue ou machine que « Dieu forme tout exprès pour la rendre le « plus semblable à nous qu'il est possible ; « en sorte qu'il lui donne en dehors la cou« leur et la figure de tous nos membres, « mais aussi qu'il met au dedans toutes les « pièces qui sont requises, pour faire qu'elle « marche, qu'elle mange, qu'elle respire, et « enfin qu'elle imite toutes celles de nos fonc« tions qui peuvent être imaginées, procéder « de la nature, et ne dépendre que de la dis« position des organes...., etc.

« Et si vous avez jamais eu la curiosité « de voir de près les orgues de nos églises, « vous savez comment les soufflets y pous« sent l'air en certains réceptacles, et com« ment cet air entre tantôt dans un tuyau, « tantôt dans un autre : or vous pouvez con« cevoir que les esprits animaux chassés par « le cœur dans le cerveau, sont comme les

« soufflets de ces orgues, et que les objets « extérieurs, selon les nerfs qu'ils remuent, « sont comme les doigts de l'organiste, » etc., etc.

« Telle fut la conception de Descartes sur la nature de l'homme. Assemblage de rouages mis en mouvement par un moteur. On comprend assez ce que furent dans cette donnée primordiale de l'homme, mouvement et étendue, la vie et la santé : un pur mécanisme, et la physiologie, une simple analyse mathématique des mouvements divers que cette machine contient. Aussi le mécanisme de Descartes enfanta très-directement, vous le savez, Messieurs, Borelli, Baglivi, et, à certains égards, Boerhaave, Sauvage et Hoffmann, et inspira d'une manière visible la médecine du XVII[e] et d'une partie du XVIII[e] siècle, qui fut alors considérée comme une des branches de la physique et de la mécanique.

« Elle imprima aussi, et vous en comprenez les motifs, la plus vigoureuse impulsion aux travaux et aux recherches anatomiques : Pecquet, Bartholin, Vieussens, Ruisch, Malpighi, Leuwennœck, Morgagni et Haller lui-même, s'imprégnèrent de son esprit, autant que Torricelli et l'Académie *del Cimento*, de l'esprit de Galilée.

« Je n'insisterai pas, Messieurs, sur les erreurs de ces théories qui, dans l'étude des phénomènes de la vie, faisaient abstraction de la vie elle-même. Si la raison qu'elles donnent des phénomènes trouvent encore des oreilles crédules dans le vulgaire ignorant, elles font sourire le moindre praticien. Elles ont donc eu leur temps ; mais qu'on ne croie pas qu'en physiologie et en médecine l'influence de Descartes se soit arrêtée à Hoffmann et à Boerhaave. La notion de l'homme machine, de l'homme assemblage de rouages mis en mouvement par un pur mécanisme, a disparu il est vrai, mais pour faire place à une conception qui, au fond, surtout au point de vue médical et thérapeutique, n'en diffère pas essentiellement.

« Quand fut découverte, par Haller, l'irritabilité musculaire, on put espérer que, débarrassée de la donnée purement mécanique, et, devenue vitale, la physiologie entrerait dans des voies nouvelles. Il n'en fut rien, et la méthode de Leibnitz, qui conduit à considérer les êtres dans l'ensemble de leurs manifestations, dans la série de leurs phénomènes associés et coordonnés, et non dans le détail et la partie, resta complétement méconnue.

« Qu'on me permette d'invoquer, à l'appui de cette assertion, le témoignage d'auteurs modernes :

« L'irritabilité, disent MM. Trousseau et Pidoux, « telle qu'elle sortit du laboratoire « de Haller, ne put être, aux yeux des phy- « siologistes, qu'une énergie physique sans « détermination fonctionnelle, bornée com- « me toutes les puissances mécaniques au « mouvement de va-et-vient, ne pouvant, « dès lors être modifiée que dans sa quan- « tité et sa vitesse ; en un mot, n'étant sus- « ceptible que de plus et de moins. » (*Int. à la Thér.* Tr. et P.)

« Eh bien ! poursuivez dans ses diverses applications l'observation qui précède, et dites si les conséquences légitimes de la découverte de Haller ne sont pas parfaitement applicables aux théories médicales de Cullen et de Brown, à la doctrine physiologique de Broussais, qui relève, cela est très-évident, de Bichat, qui n'a fait lui-même que compléter Haller. Je pourrais ici multiplier à plaisir les citations, et prouver, textes en mains, aux plus illustres représentants de la science officielle contemporaine, aux Chomel, aux Andral, aux Trousseau, aux Bouillaud, qu'ils sont absolument du même avis, mais mon dessein n'est pas d'entrer dans les détails du sujet, je me bornerai donc à signaler cette concordance.

« Il est constant que la donnée cartésienne, réfléchie ou irréfléchie, se trouve également, qu'on en convienne ou non, au fond de tous les systèmes, de toutes les théories médicales modernes. — Parlons d'abord de l'organicisme dont l'école de Paris se montrait jadis si fière, et qu'elle est venue récemment abdiquer très-cérémonieusement au profit de je ne sais quel vitalisme fantastique. Dans ce système, sous quelque forme qu'il se présente, la maladie n'est considérée, vous le savez, que comme une simple lésion d'organe ou un dérangement de fonctions, et elle s'explique par la théorie de la fonction ou de l'organe altérés.

« C'est-à-dire que nous trouvons, sous cette enveloppe d'emprunt, qui ne peut qu'un instant faire illusion, l'homme machine de Descartes, l'homme composé de parties qui s'influencent réciproquement ; et de même que, dans une machine dérangée, ou dans cet orgue dont parle notre philosophe, il est naturel d'aller à la recherche du rouage ou du tuyau qui trouble leur jeu normal et régulier, il est évident que, dans toute maladie, il faut, avant tout et par-dessus tout, si l'on se pique d'agir avec raison, rechercher, mais rechercher exclusivement l'organe lésé, et découvrir la nature de la lésion, c'est-à dire s'absorber systématiquement dans la contemplation de la partie, et ne voir dans les diverses altérations dont cette partie peut être le siége, que les expressions diverses d'une notion toujours identique, celle de quantité.

« Quoi ! me dira-t-on, prétendez-vous, dans l'étude du composé humain, faire abstraction des organes et de la matière qui les constitue, et ne vous point préoccuper du corps ? Passe encore s'il s'agissait de philosophie ; mais, en fait de médecine, ce spiritualisme quintessencié n'a jamais paru qu'une folie ridicule.

« Je suis pleinement de cet avis, et peut-être ma façon de concevoir les phénomènes morbides paraîtrait-elle une exagération aux yeux des organicistes eux-mêmes : car je n'admets pas d'état morbide sans une altéra-

tion correspondante dans l'agrégat matériel; mais il s'agit de s'entendre, et je me crois autorisé à affirmer, en dehors de toute preuve émanant directement des faits, et ils sont nombreux, que cette préoccupation exclusive de l'organe, qui distingue les organicistes de l'école, les conduit fatalement : 1° à une exagération de l'influence réelle de la lésion sur le développement des phénomènes morbides. Qui ne se rappelle la gastro-entérite de Broussais? 2° à une méconnaissance de l'ordre de succession des phénomènes de la maladie; 3° à un oubli désastreux de l'unité morbide, et, par suite, à une thérapeutique aussi impuissante qu'irrationnelle.

« Voilà pour l'organicisme.

« En théorie, le vitalisme et le spécificisme se placent, il est vrai, au point de vue de l'unité physiologique et de l'unité morbide: le premier prononce même le nom de force vitale, qui conduit à étudier l'homme ou la vie dans l'ensemble et le tout; mais quand il s'agit de passer de la théorie à l'application, chacun d'eux oublie bien vite son point de départ pour retomber dans l'erreur cartésienne de l'homme fragmenté, de l'homme mouvement et étendue, de la cause prochaine. Existe-t-il, je le demande, non pas une différence radicale, mais une différence sensible entre les pratiques des organicistes et celles des spécificistes ou des vitalistes?

« Chose étrange, et qui prouve combien l'esprit humain persévère avec tenacité dans les habitudes qu'il a primitivement reçues, et s'en détache difficilement, il n'est pas de médecin quelque peu intelligent qui ne soit aujourd'hui persuadé de la fausseté des systèmes et des théories régnantes du désordre et de l'anarchie de la thérapeutique, et qui ne sente le désir de réformes; pas un seul qui ne répète les mots de *maladie spécifique*, de *diathèse*, d'*unité morbide*, etc., qui pourraient l'amener logiquement à un ordre d'idées beaucoup plus compréhensives et plus vraies, et chacun, néanmoins, suit ses anciens errements, persuadé, qu'en dehors de la cause prochaine, il n'y a pas de salut.

« L'introduction, à laquelle nous avons déjà emprunté une citation, nous offre un merveilleux exemple de ces contradictions incompréhensibles, si nous ne savions que les meilleurs esprits subissent parfois, à leur insu, le joug de préjugés ou d'idées préconçues.

« Après avoir énoncé que les faits, sur lesquels s'appuie le naturisme (autocratie de la nature), condamnent à la fois le rationalisme (dont l'organicisme est une forme, et, l'empirisme, médecine des entêtés et du hasard); que les faits qu'invoque le rationalisme anéantissent ceux qu'invoque l'empirisme, et réciproquement; que les arguments sur lesquels s'appuie l'empirisme détruisent ceux qu'allèguent le rationalisme et le naturalisme c'est-à-dire que les systèmes actuellement existants s'anéantissent réciproquement, les auteurs du *Traité de thérapeutique* ajoutent: « Mais quoi, faut-il donc opter, faudra-t-il « être nécessairement rationaliste, vitaliste « ou empiriste? Non, puisque tous ces sys« tèmes ne sont pas moins faux les uns que « les autres. » Voilà qui est très-net, et l'on croit déjà entendre MM. Trousseau et Pidoux proclamer, en présence de ces contradictions, de ces impossibilités, que la thérapeutique et la pathologie cartésiennes ont fait leur temps, et appeler de tous leurs vœux une réforme qui mette un peu d'ordre et de clarté dans cette Babel qu'on appelle la médecine moderne. Malheureusement MM. Trousseau et Pidoux ne se piquent pas d'autant de logique, et voici leurs conclusions :

« Où donc est la mesure de l'erreur, » s'écrient-ils, « où la vérité? Elle est unique« ment dans l'idée de subordonner à la mé« dication du symptôme (au rationalisme) « celle de l'unité morbide (le spécificisme), « lorsque celle-ci n'est pas assez bien déter« minée et assez spécifique pour dominer « toutes les autres indications, et de subor« donner, au contraire, la médication des « symptômes à celle de la nature de la mala« die, lorsque celle-ci a une telle unité et « une telle spécificité, que toutes ses parties, « que tous ses symptômes, n'en peuvent pas « être détachés, et que chacun d'eux la re« présente et la manifeste aussi bien que « l'ensemble, c'est-à-dire de subordonner « une première erreur à une seconde, et « d'agir en vertu d'un système dont ils ont « proclamé la fausseté. » Quelle logique! « Rien de plus simple assurément, rien de « plus facile, ajoutent-ils naïvement, que ce « principe de thérapeutique, il est la loi sou« veraine des bons praticiens. » Pourrait-on, je le demande, ne pas s'étonner de pareilles contradictions, de pareilles inconséquences! »



DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE SCOLASTIQUE.

A

A.—Cette lettre de l'alphabet avait son sens marqué dans les fameux vers:

Barbara, celarent, Darii, ferio, Baralipton......

Elle indiquait les propositions universelles affirmatives, d'après le distique fameux :

Asserit *a*, negat *e*, verum generaliter ambo ;
Asserit *i*, negat *o* ; sed particulariter ambo.

L'usage des lettres dans la logique était autorisé par Aristote qui s'en sert fréquemment dans ses *Analytiques ;* il est vrai qu'il ne les emploie pas dans le même but que les scolastiques. Par elles, il éclaircit les idées ; les scolastiquent les condensent et les résument par le même moyen. Les lettres qui pour lui sont une démonstration sont déjà pour eux une sorte d'algèbre. Les scotistes et Scot lui-même se servent aussi, soit de l'*a*, soit des premières lettres de l'alphabet, en dehors de toute théorie syllogistique, pour préciser les idées, un peu par exemple comme les jurisconsultes romains emploient les noms propres.

ABAILARD ou **ABÉLARD.** — Un des plus grands noms de la philosophie scolastique et le plus grand agitateur des esprits au XIIe siècle, a eu des aventures trop romanesques pour ne pas devenir bien vite populaire. Nous ne raconterons pas ici cette destinée orageuse. Il nous suffira de dire que le plus populaire des philosophes n'a eu longtemps qu'une légende : or, on sait le caractère de la légende française et surtout de la légende parisienne. Notre nation ne sait apprécier que les saints : en dehors du domaine des vertus supérieures qui relient l'homme à Dieu, elle ne sait pas se souvenir ; et l'on peut dire que chez elle la gloire a toujours tort. M. Cousin lui-même en conviendrait peut-être aujourd'hui. Ce n'est pas que nous voulions prétendre qu'Abélard ne fut pas de son temps une puissance intellectuelle incontestable. Seulement, il est curieux qu'un peuple qui a vu paraître aux divers âges de son histoire, saint Thomas, Duns Scot, Gerson, Descartes, Malebranche ne se soit souvenu que d'Abélard. Il est plus curieux encore qu'on lui ait attribué les gloires qui lui sont le plus étrangères.

Mais laissons de côté ces diverses questions qui nous entraîneraient à des considérations purement historiques, et constatons que le philosophe du Pallet, après avoir été l'objet de vagues traditions, a été enfin étudié sérieusement par MM. Cousin et de Rémusat. Le volume que le premier de ces écrivains a consacré au célèbre dialecticien du XIIe siècle est peut-être le plus remarquable, le plus étudié, le plus profond, qu'il laissera à la postérité. Médité par un philosophe, travaillé par un érudit, écrit par un artiste, ce beau livre, qui contient à la fois des recherches de Bénédictin et des vues de haute métaphysique, a réellement transformé le fade Abélard de la légende parisienne et de M. Guizot en un représentant sérieux de la métaphysique et de la dialectique au moyen âge. Le livre de M. Cousin est une esquisse admirable, quoique peut-être elle soit une fantaisie plus qu'un portrait. M. de Résumat en a fait un tableau en pied, qui n'a qu'un tort, suivant nous, de rappeler l'esquisse du maître sans la faire oublier.

N'oublions pas enfin M. Haureau qui a été plus original que M. de Rémusat, et M. Rousselot qui a consacré au vieux dialecticien les meilleures pages de son étude; n'oublions pas surtout Ritter, M. Leroux, M. d'Eckstein, dont le travail est à beaucoup d'égards la contrepartie de celui de M. Cousin. Seulement ils restent tous trois dans un vague d'appréciation que notre logique française, toujours pressée de conclure pour agir, comprend avec peine.

Il n'y a pas de docteur scolastique que la critique ait éclairé d'une plus forte lumière qu'Abélard. Cependant nous ne croyons pas qu'on ait encore épuisé une si difficile étude. Nous résumerons d'abord les travaux et les découvertes de nos prédécesseurs ; nous indiquerons ensuite les lacunes qu'ils nous semblent laisser encore, et nous terminerons cette longue étude en indiquant quel est, d'après nous, l'idée précise qui pourrait servir à les combler.

§ Ier. — *Opinion de M. Cousin sur les doctrines d'Abélard.*

C'est dès premières années qui suivirent

la révolution de 1830, et le triomphe des idées historiques et philosophiques de l'école de Mme de Staël, continuée, régularisée et rétrécie par MM. Royer Collard et Guizot que datent en France les études suivies et méthodiques sur le moyen âge. M. Royer Collard lui-même, qui en philosophie, n'est guère autre chose que le traducteur des Écossais, ne comprit pas mieux la scolastique que Reid et Dugald-Stewart. Quant à M. Guizot, ses idées sur cette période de la pensée européenne sont d'un vague et d'une inexactitude surprenantes : il va jusqu'à commettre des anachronismes d'un siècle dans des biographies qu'un apprenti bachelier ne doit pas ignorer. Les travaux de Jourdain sont plus sérieux, mais ils ne portent que sur une question, et sur une question spéciale qui intéresse plus l'histoire littéraire que la philosophie.

Le livre de M. Cousin sur Abélard qui devait être suivi de près de celui de M. Ozanam sur la philosophie de Dante est le premier ouvrage sérieux que nous ayons sur la scolastique.

Dans ses savantes recherches, l'illustre érudit avait découvert trois manuscrits inédits sur la dialectique. Il crut devoir les attribuer à Abélard et pouvoir ainsi restituer la philosophie du vieux dialecticien qui n'est que très-implicitement contenue dans l'*Historia calamitatum* et l'*Introductio ad theologiam*, et la *Theologia christiana*.

Le premier de ces manuscrits commence ainsi : *Petri Abælardi super Topica glossæ incipiuntur felici omine*. Une circonstance pourrait faire douter de l'authenticité de cet opuscule. L'*Histoire littéraire* indique un manuscrit d'Abélard sur les *Topiques*, et le décrit comme contenant des *Commentaires sur Aristote*. Or le manuscrit du fonds du Roi, n° 7495, retrouvé par M. Cousin, est un commentaire non sur une partie importante de la logique d'Aristote, mais sur le traité de Boëce : *De differentiis topicis*. Mais on sait que les Bénédictins étaient parfois plus érudits sur le titre des ouvrages que sur leur contenu. D'ailleurs l'écriture du manuscrit est du XII° siècle, ainsi que la phrase que nous avons citée. Il semble donc que jusqu'à preuve contraire on soit logiquement autorisé a conclure, comme M. Cousin, que ce commentaire des *Topiques* est d'Abélard.

M. Cousin, du reste, attache peu d'importance à ce petit écrit dont les trois quarts ne nous sont pas parvenus (1-2) :

Le second manuscrit (fonds de Saint-Victor n° 844), a un bien autre intérêt; il contient, suivant M. Cousin, outre divers traités dialectiques d'Abélard, un fragment où toute sa philosophie serait expliquée ; M. Cousin intitule lui-même ce manuscrit : *De speciebus et de generibus*. C'est l'analyse de ces quelques pages qui constitue, dans son entier, le magnifique exposé qu'il a présenté à la France, de la philosophie scolastique, et qui est, pour ainsi dire, la base expérimentale de son système sur le moyen âge. Il est à remarquer qu'un juge excellent, M. Ritter, a nié que le fragment *De generibus* dût être attribué à Abélard, et la principale raison qu'il donne à l'appui de son doute, c'est que celles de l'écrivain français ne lui semblent pas satisfaisantes. Nous sommes étonné, pour ce qui nous regarde, que ni M. de Rémusat, dans sa seconde édition, ni M. Hauréau, ni M. Cousin lui-même n'aient répondu à M. Ritter. Cela était d'autant plus indispensable, pourtant, que le *De generibus* dans le manuscrit du fonds de Saint-Victor, invoqué par l'illustre historien, ne porte aucun titre qui permette de l'attribuer au philosophe du Pallet.

Les Bénédictins en citant le manuscrit en question n'indiquent nullement que le fragment capital d'Abélard y soit contenu. Il est vrai que les Bénédictins ne sont pas toujours complets ni même toujours exacts quand ils s'occupent de l'histoire philosophique, et que leur indication sur les manuscrits d'Abélard, est en particulier assez vicieuse. Ce n'est peut-être pas une raison de croire qu'ils auraient passé sous silence un écrit d'Abélard qui contient sa pensée la plus intime.

Oudin (*De scriptor. eccles.*, t. I, p. 1172) fait mention du précieux manuscrit; et, d'après cette mention, on pourrait croire qu'il ne renferme que des opuscules de Raban et d'Abélard. Or, il serait beaucoup plus sage d'attribuer le *De generibus* à celui-ci qu'à celui-là. Malheureusement, la mention d'Oudin est très-inexacte : le manuscrit renferme, outre des traités d'Abélard et de Raban, divers extraits et dialogues, distribués sans ordre aucun, et qui n'appartiennent ni à l'un ni à l'autre des deux dialecticiens.

Aucune autre autorité que celle du manuscrit lui-même ne peut donc être invoquée; du moins, aucune n'est décisive, aucune même ne porte, ni directement ni indirectement, sur la question en litige. Quant au manuscrit lui-même, il ne la résout pas, puisque le malheureux fragment ne renferme pas le nom de son auteur, et qu'il n'est pas de la même écriture que le fragment qui le précède, lequel lui-même n'a pas de titre, mais qui est de la même écriture qu'un autre fragment attribué expressément à Abélard par le copiste.

Voici, du reste, la description totale du manuscrit, telle que la donne M. Cousin :

« Le manuscrit de Saint-Germain, dit-il, est un petit in-4° écrit de plusieurs mains. L'écriture est du XIII° siècle. Il a aujourd'hui pour numéro 1310; sur la première page est l'inscription : *Sancti Germani a Pratis numero* 1310, *olim* 635. C'est donc bien évidemment le manuscrit de Saint-Germain cité par Oudin. De plus, sur le recto du 9° feuillet, dans l'intervalle des deux colonnes, est écrit, il est vrai d'une main récente : *Bibliotheca Floriacensis;* et, en effet, nous montrerons

(1-2) On verra plus loin que M. de Rémusat n'est pas à cet égard du même avis que M. Cousin.

tout à l'heure que ce manuscrit contient un écrit de logique de Raban-Maur, avec divers écrits du même genre d'Abélard, comme Oudin le dit du manuscrit de Fleury.

« Notre manuscrit renferme, 1° la Règle de Saint-Augustin; 2° une collection de sentences et de décisions ecclésiastiques; 3° le dialogue de saint Augustin : *De qualitate et quantitate animæ;* 4° des lettres et extraits de saint Augustin, de saint Basile, de saint Jérôme et autres Pères. Après ces divers écrits vient un traité de logique d'Abailard, dont le titre est à moitié effacé : *Petri Abæ... summi Peripatetici ed......;* puis, à la ligne, en lettres ordinaires : *intentio A. est..... de propositione cathegor... una a..... cathegorico sillogismo regulari,* etc. C'est le titre et le début cités par Oudin, qui donne par erreur *divini* au lieu de *summi*, et qui ajoute gratuitement *dialectica*, titre qui n'est pas dans le manuscrit. En parcourant ce traité, on se convainc facilement que c'est un commentaire spécial sur le traité d'Aristote : *De l'interprétation.* Le titre à demi effacé doit avoir été : *Petri Abælardi junioris Palatini summi Peripatetici editio super Aristotelem de Interpretatione*, et le début : *Intentio Aristotelis est in hoc opere tractare de propositione categorica, una ac de categorico syllogismo regulari.* Ce traité d'Abélard est une véritable glose du même genre que celle du manuscrit du Roi 7493, sur le traité de Boëce : *De differentiis topicis.* Il y a d'abord un petit prologue, puis la citation des diverses phrases d'Aristote avec une explication littérale. Cette glose n'est pas achevée.

« Au feuillet 18 est une lacune, et au 19 recto commence un nouveau traité d'Abélard, dont le titre, écrit en encre rouge, est parfaitement lisible : *Petri Abælardi junioris Palatini summi Peripatetici De divisionibus incipit.* Et cet écrit est évidemment celui que citent les auteurs de l'*Histoire littéraire*, lesquels, dans ce manuscrit, n'auront fait attention qu'à ce traité, parce que celui-ci y est en effet plus facile à discerner que tous les autres. L'inscription complète du traité *De divisionibus* nous a permis de rétablir avec certitude celle de l'ouvrage précédent; et nous verrons que partout, dans ce manuscrit, Abélard est désigné sous le nom de *junioris Palatini, summi Peripatetici*, c'est-à-dire Abélard le grand péripatéticien, moderne de Palais, ou plutôt Abélard le jeune de Palais. Car Abélard nous apprend lui-même qu'il avait cédé à ses frères son droit d'aînesse (3) : il était donc volontairement devenu *junior*. Voici la première phrase de ce commentaire : *Intentio Boethii est in hoc opere agere de divisionibus et dare præceptiones ad componendum divisiones.*

« Cette glose est semblable à la précédente; seulement, elle est complète, et s'étend jusqu'au feuillet 29 recto, où se rencontre un autre traité d'Abélard : *Petri Abælardi j.* (*junioris*) *p.* (*palatini*) *s.* (*summi*) *p.* (*peripatetici*) *editio super Porphyrium incipit. — Intentio Porphyrii est in hoc opere tractare de sex vocibus et de genere et de specie et de differentia et de proprio et de accidenti et de individuo et de significatis eorum.* C'est encore une glose, mais incomplète, qui s'étend jusqu'au feuillet 35 verso, où se présente une nouvelle lacune. On pouvait espérer de trouver dans ce commentaire quelques renseignements sur l'opinion d'Abélard touchant les universaux. Loin de là, l'auteur se borne encore à l'explication littérale du texte. On ne peut s'empêcher de penser, en lisant cette glose, que c'est après l'avoir entendue que Jean de Salisbury a tracé le modèle d'une interprétation de Porphyre, et qu'il fait allusion à cette glose lorsqu'il vante la manière simple, brève et appropriée à l'enfance (*puerilem*) qu'Abailard employait dans ses leçons aux commençants. Le passage du *Metalogicus* que nous avons cité, si bien d'accord avec le caractère du commentaire que nous avons sous les yeux, démontre l'authenticité de ce dernier; et, en même temps, la parfaite conformité de manière de cette glose avec les précédentes et avec celles que nous allons rencontrer est une démonstration de l'authenticité de toutes, et même de la glose sur les *Topiques* de Boëce, indépendamment de la preuve extrinsèque qui se tire des inscriptions de la plupart de ces traités. Mais poursuivons la description de notre manuscrit.

« Le feuillet 36 est en blanc. Au recto du feuillet 37, sans aucun titre, commence brusquement un autre ouvrage : *Propterea ita determinandum est....;* et ce nouvel ouvrage, de la même écriture que les précédents, s'étend jusqu'au feuillet 41. En le lisant, on reconnaît que c'est un fragment d'une glose sur les *Catégories*. Elle a le même caractère que les gloses précédentes. Il est donc très-permis de supposer qu'elle est également d'Abélard.

« Au feuillet 41 recto commence, avec une autre écriture et sans aucun titre, un morceau d'un genre tout différent. Ici la forme aride de la glose disparaît et fait place à une manière plus libre et plus heureuse. Il y est traité du tout et des parties, du genre, de l'espèce et des individus; et, à cette occasion, la question des universaux est vivement controversée. Ce fragment est incontestablement d'Abélard, car l'auteur y parle de Guillaume de Champeaux comme de son maître; il combat à la fois les réalistes et les nominaux, et expose cette opinion intermédiaire qui depuis a été appelée le conceptualisme.

« Ce morceau important s'étend du feuillet 41 recto au feuillet 48 verso; au milieu de la première colonne est un petit intervalle, indice d'une solution de continuité. Ici se rencontre un nouveau morceau sans titre, sur les propositions modales, lequel va jusqu'au recto du feuillet 50, à la fin de la première colonne. Ce fragment a le même caractère de style que le précédent, mais il n'a

(3) Abæl., *Hist. calamit.*, p. 4.

pas le moindre intérêt. Il n'y a pas de raison pour ne pas le considérer comme appartenant aussi à Abélard.

« A la deuxième colonne du recto du feuillet 50, l'écriture ou plutôt l'encre change, et on tombe dans un morceau assez insignifiant, où il est encore question de la différence, de l'espèce, du genre et de l'accident, avec des citations de Porphyre.

« Au verso du feuillet 52 vient encore une encre nouvelle et un fragment nouveau, comprenant les deux colonnes de ce verso, et se rapportant au commencement du traité *De l'interprétation*. Aux trois quarts de la deuxième colonne de ce verso est une lacune, et au feuillet 53 recto, sans aucun titre, on trouve une écriture nouvelle, d'une finesse extrême, remplie d'abréviations et presque illisible; elle s'étend jusqu'au feuillet 57. C'est encore un fragment d'une glose assez étendue sur ce même traité *De l'interprétation*.

« Avant le feuillet 57, au recto du feuillet 56, est encore une assez forte lacune. Au feuillet 57, l'écriture change de nouveau jusqu'au feuillet 63, où se présente une lacune nouvelle. Ces six feuillets contiennent la fin d'une glose sur les *Catégories*, sans nom d'auteur. Ce fragment commence avec le commencement des *Post-prædicamenta*, et finit à la fin du chapitre *De motu*. Il manque donc la glose sur le dernier chapitre *De habere*, et le dernier fragment est terminé par ces mots : *Finis laboris*.

« Au feuillet 63 se rencontre une glose, toujours sans nom d'auteur, mais complète, sur le traité *Des divisions* de Boëce. Elle commence ainsi, f° 63, 2ᵉ colonne : *Intentio Boethii est in hoc opere de regularibus divisionibus disputare;* et au verso du feuillet 66, 1ʳᵉ colonne, on lit : *Expliciunt glossæ*.

« Le reste du verso est rempli par des règles et des exemples de syllogismes hypothétiques, également empruntés à Boëce.

« Au feuillet 67, 1ʳᵉ colonne, recommence une glose nouvelle, continue et complète, sur les *Catégories* d'Aristote, sans nom d'auteur, avec un prologue et les titres des divers chapitres du texte, y compris les *Post-prædicamenta*. Première ligne du prologue : *Intentio Aristotelis est in hoc opere de primis vocibus prima rerum genera significantibus disputare*. Et feuillet 81 verso, colonne 2 : *Explicit de prædicamentis*. Viennent ensuite les *Post-prædicamenta*, et feuillet 85 verso : *Explicit*. Maintenant, de qui est cette glose? On ne peut guère supposer qu'Abélard ait fait deux gloses sur le même ouvrage, et le premier fragment de celle que nous avons rencontrée précédemment semble bien lui appartenir; mais il serait possible qu'il y eût plusieurs cahiers différents de la même glose, comme nous croyons avoir prouvé ailleurs qu'il y a plusieurs rédactions différentes du commentaire d'Olympiodore sur le *Phédon*. Il serait possible encore qu'il y eût dans cette collection des morceaux de différents auteurs mêlés à des écrits d'Abélard; car ce volume paraît être une collection de gloses dialectiques.

« En effet, après les écrits dont nous venons de parler, vient une glose de Raban-Maur, sur l'introduction de Porphyre; elle porte le titre de *Rhabanus super Porphyrium*, et commence ainsi : *Intentio Porphyrii est in hoc opere facilem intellectum ad Prædicamenta præparare, tractando de quinque rebus vel vocibus*, etc. Le prologue s'étend depuis le feuillet 86, 1ʳᵉ colonne, jusqu'au feuillet 87 verso, au milieu de la 2ᵉ colonne; suit la glose, avec un titre à chaque nouveau chapitre. Cette glose n'est pas complète, et elle s'arrête au folio 93 verso.

« Au feuillet 94 recto, 1ʳᵉ colonne, on trouve un fragment sans nom d'auteur sur le traité de Boëce, *De differentiis topicis*.

« Enfin, au feuillet 95 recto, 2ᵉ colonne, nous retrouvons une glose de Raban-Maur sur le traité *De l'interprétation*, avec ce titre : *Rhabanus super terencivaa* (sic), et commençant ainsi : *Intentio Aristotelis est in hoc opere de simplici enuntiativa interpretatione et de ejus elementis, nomine scilicet atque verbo, gratia ipsius simplicis enuntiativæ interpretationis pertractare*. Cette glose s'étend jusqu'au feuillet 100 verso, et ne paraît pas achevée.

« Elle est suivie d'un commentaire anonyme sur les Psaumes, qui termine le manuscrit. »

Voilà le manuscrit; que le lecteur décide entre M. Cousin et M. Ritter.

En tous cas, il nous semble que l'historien allemand commet une singulière hypothèse lorsqu'il attribue le *De speciebus* à Roscelin.

Il nous semble aussi que M. Cousin est bien affirmatif, lorsqu'il dit : « Ce fragment « *est incontestablement d'Abélard*. » Les deux raisons qu'il présente à l'appui sont-elles décisives? Nous ne le croyons pas. Suivant M. Cousin, l'auteur du *De speciebus* n'est ni nominaliste, ni réaliste, donc il ne peut être qu'Abélard. Nous accordons sans doute qu'Abélard, quoique regardé comme un nominaliste par Jean de Salisbury et comme un réaliste prononcé par Caramuel, adopta sur la question des universaux une opinion intermédiaire. Mais il fut loin d'être le seul. L'argument de M. Cousin n'est donc pas péremptoire. Mais, dit M. Cousin, l'auteur du *De generibus* appelle Guillaume de Champeaux *magister noster* et Abélard fut un des disciples de Guillaume! Cette raison serait beaucoup plus plausible si l'expression de *magister noster* voulait toujours dire celui dont j'ai reçu les leçons et si elle n'était parfois une sorte de formule qu'il faut interpréter dans un sens beaucoup plus général : C'est que ainsi dans un autre passage Roscelin est appelé par Abélard *notre maître*, et cependant il est probable que Roscelin ayant quitté la France en 1092, c'est-à-dire à une époque où Abélard n'avait que douze ans, celui-ci n'a pas été son élève. C'est du

moins ce que pensent la plupart des historiens (4).

Que faut-il conclure de là ? Que l'opinion de M. Cousin est fausse ? Non, mais qu'elle n'est pas absolument certaine, et de plus, que les considérations extrinsèques ne suffisent pas ici pour vider la question soulevée par M. Ritter. Quant aux arguments intrinsèques, ils sont par leur nature même d'une extrême délicatesse. Abélard eut des styles si différents, ou les *cahiers* furent rédigés par des mains si diverses, qu'il ne suffirait pas du latin un peu barbare du *De generibus* pour refuser de lui attribuer cet ouvrage. Les idées? Mais le problème des universaux n'est qu'effleuré dans les écrits qui sont évidemment de lui. Il est vrai que dans les *Traités dialectiques* que M. Cousin a découverts se trouvent certaines questions qui ne touchent qu'indirectement au grand problème, mais qui néanmoins permettent d'induire la solution qu'il avait adoptée. Sous ce rapport, il y a un contrôle possible des assertions contraires de MM. Cousin et Ritter : contrôle, bien entendu, des plus difficiles, des plus indirects et qui ne permet pas de décider, avec une grande hardiesse, jusqu'au moment où les nombreuses écoles réalistes nominalistes avec leurs variétés plus nombreuses encore (à supposer que ces variétés ne soient pas des espèces distinctes) seront constatées, analysées et assez parfaitement connues. Telle est la méthode que nous avons employée pour arriver à une opinion. Le résultat de nos investigations a été de nous faire considérer la thèse de M. Cousin comme s'accordant le mieux avec les faits jusqu'ici connus de l'histoire intellectuelle du XII[e] siècle. On verra dans la suite de cet article les raisons et les textes qui nous ont décidé. Toutefois, l'opinion de M. Cousin ne nous paraît que probable, et de telle façon encore que la probabilité que nous lui reconnaissons pourrait fort bien s'évanouir le jour où le moyen âge aura été pénétré à une plus intime profondeur.

Nous ne pouvons nous empêcher de remarquer ici combien l'histoire de l'esprit humain renferme encore de *desiderata* ou plutôt combien elle est encore dans l'enfance. Voilà un des hommes les plus étudiés, les plus analysés, les plus sondés pour ainsi dire de tous ceux qui ont remué les questions et les âmes ; voilà un homme qui a une légende populaire, des biographes érudits et des historiens philosophes ; rarement plus de rayons de science sont venus se concentrer sur une figure de penseur. Or, il se trouve que ce que l'on a dit de plus complet et de plus large sur un pareil homme jusqu'ici repose, sur quoi ? sur quelques pages qu'on lui attribue et qui peut-être sont d'un de ses adversaires !

La science historique commence.

Le troisième manuscrit découvert par M. Cousin (fonds de Saint-Victor, n° 844) est authentique dans toutes ses parties : Malheureusement, il ne renferme que des ouvrages de pure logique, et M. Cousin pense que les divers traités qui le composent constituent, dans leur ensemble un peu mutilé, la *Dialectique* d'Abélard, cette dialectique dont il parle lui-même dans la *Theologia christiana*. Les raisons qu'il présente à l'appui de cette opinion me semblent péremptoires. Cet ouvrage renferme 1° un traité des *Parties* ou si l'on veut de ce que nous appellerons aujourd'hui les *idées simples*, en d'autres termes encore, du genre, de l'espèce, du propre, de la différence et de l'accident ; il peut se résumer en cette proposition : *Neque enim substantia specierum diversa est ab essentia individuorum, « la substance des espèces ne diffère pas de l'essence des individus ;* » 2° un traité des *Propositions et des syllogismes catégoriques* (5) ; c'est ce qu'il appelle premiers analytiques ; 3° un traité des *Topiques* (6) ; 4° un traité des *Propositions et syllogismes hypothétiques* ou seconds analytiques (7) ; 5° un traité de la *Dissertation et de la Division*.

Ces cinq traités bien analysés traitent sept

(4) Sauf pourtant MM. Cousin et de Rémusat ; mais ils s'appuient presque uniquement sur l'appellation équivoque *magister noster* appliquée à Roscelin par Abélard. Quant à l'assertion conforme d'Othon de Frisingen, elle renferme des détails visiblement faux et contradictoires.

(5) Voici comment Abélard annonce ce traité : « Justa et debita serie textus exigente, post tractatum singularum dictionum occurrit comparatio orationum. Oportuit enim materiam in partibus præparari, ac demum ex ea totius perfectionem conjungi. Sicut ergo partes natura priores erant, ita quoque in tractatu precedere debuerant, atque ad ipsas compositionem totius subsequi decebat. Non autem quarumlibet orationum constructionem exsequimur, sed in his tantum opera consumenda est quæ veritatem seu falsitatem continent, in quarum inquisitione dialecticam maxime desudare meminimus. Unde cum inter propositiones quædam earum simplices sint et natura priores, ut categoricæ, quædam vero compositæ ac posteriores, ut quæ ex categoricis junguntur hypotheticæ, has quidem quæ simplices sunt prius esse tractandas ex supra posita causa, unaque earum syllogismos ex ipsis componendos esse apparet. »

(6) « Sicut, ante categoricorum syllogismorum constitutionem, ipsorum materiam in categoricis propositionibus oportuit præparari, ita et ante hypotheticorum compositionem eorum propositiones hypotheticas, unde et ipsi nominantur, necesse est tractari. Nullæ autem idoneæ propositiones in constitutione syllogismi sumuntur, nisi quibus auditor consensit, hoc est quas pro veris recipit, sicut ex diffinitione syllogismi quam in extrema parte Categoricorum posuimus, manifestum est. Quoniam ergo hypotheticæ enuntiationes quarum sensus sub consecutionis conditione proponitur, inferentiæ suæ sedem ac veritatis evidentiam ex locis quammaxime tenent, ante ipsas rursus hypotheticas propositiones Topicorum tractatum ordinari convenit, ex quo maxime hypotheticarum propositionum veritas seu falsitas dignoscitur. »

(7) « Sicut ante ipsorum categoricorum (syllogismorum) complexiones, categoricas propositiones oportuit tractari, ex quibus ipsi materiam pariter et nomen cœperunt, sic et Hypotheticorum tractatus prius est in hypotheticis propositionibus eadem causa consumendus. »

On voit qu'Abélard ne prend pas les expressions *premiers* et *seconds analytiques* dans le même sens qu'Aristote.

questions, comme Abélard lui-même nous en avertit dans le passage suivant :

Sunt autem tres quorum septem codicibus omnis in hac arte eloquentia latina armatur. Aristotelis enim duos tantum, Prædicamentorum scilicet et Peri-ermenias libros usus adhuc latinorum cognovit; Porphyrii vero unum, qui videlicet quinque vocibus conscriptus, genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidente, introductionem ad ipsa præparat Prædicamenta. Boethii autem quatuor in consuetudinem duximus libros, videlicet Divisionum et Topicorum cum syllogismis tam categoricis quam hypotheticis. Quorum omnium summam nostræ dialecticæ textus plenissime concludet et in lucem usumque legentium ponet, si nostræ Creator vitæ tempora pauca concesserit, et nostris livor operibus frena quandoque laxaverit.

Oudin paraissait attacher un grand prix à ce manuscrit, et il en a donné une description complète et détaillée, quoique inexacte en quelques points. Voici ce qu'il dit :

In Victorina canonicorum regularium divi Augustini, codex eximius notatus M. M. M. C. *ubi omnia fere philosophica* Petri Abælardi Palatini Peripatetici. *In hoc itaque ms. codice* Logicalia dicti Abælardi *ordine isto procedunt :*

Super *Prædicamenta Aristotelis*, folio 117, Commentarius incipit : *Unum vero universaliter in generibus substantiarum accipiendum est*, etc.

Ejusdem *De modis significandis*, folio 127. *Evolutus superius textus ad discretionem significationis nominum et rerum, naturas quæ vocibus designantur, diligenter secundum distinctionem decem Prædicamentorum aperuit.*

Ibid., folio 132 : *Petri Abælardi Palatini Peripatetici Analyticorum priorum liber primus* Incipit : *Justa et debita serie textus exigente, post tractatum singularum dictionum*, etc.

Folio 137 : *Explicit liber primus, incipit secundus eorumdem, hoc est Categoricorum : Categoricarum igitur propositionum partibus sex membris quibus ipsæ componuntur, diligenter pertractatis.*

Folio 143 : *Explicit secundus, incipit tertius : Quoniam autem propositionum naturas in his enuntiationibus ostendimus*, etc.

Folio 149 : *Petri Abælardi Palatini Peripatetici Topicorum primus. Sicut ante categoricorum syllogismorum constitutionem ipsorum materiam in categoricis propositionibus oportuit præparari*, etc.

Folio 183 : *Petri Abælardi Palatini Peripatetici Topicorum liber explicit. Petri Abælardi Palatini Peripatetici Analyticorum posteriorum primus. Novam accusationis calumniam adversus me de arte dialectica scriptitantem æmuli mei novissime excogitaverunt, affirmantes quidem de his quæ ad fidem non pertinent Christiano tractare non licere*, etc.

Folio 187 : *Explicit primus hypotheticorum, incipit secundus. Omnium autem hypotheticarum propositionum natura diligenter pertractata, ad earum syllogismos discedamus*, etc.

Folio 191 : *Petri Abælardi Palatini Peripatetici Analyticorum posteriorum secundus liber explicit. Petri Abælardi Palatini Peripatetici de Divisionibus. Dividendi seu diffiniendi peritiam non solum ipsa doctrinæ necessitas commendat.*

Folio 199 : Ejusdem de diffinitionibus. *Hactenus quidem de Divisionibus tractatum habuimus, de quibus satis est disputasse; nunc vero consequens est ut ad definitiones nos convertamus, quia, sicut dictum est, ex divisionibus nascuntur.*

Il est évident que le manuscrit décrit par M. Cousin est le manuscrit d'Oudin. Il suffit de l'examiner pour en demeurer pleinement convaincu. Malheureusement, il ne contient pas tous les renseignements qu'on serait tenté d'y chercher, sur la foi d'Oudin, et il est loin de renfermer presque tous les ouvrages philosophiques d'Abélard.

On notera, comme particularité curieuse, qu'Abélard n'a pas toujours eu la même opinion sur l'Esprit-Saint, et plus généralement sur les rapports de la prétendue *Trinité Platonicienne* avec la *Trinité chrétienne*. Nous trouvons, en effet, dans la *Dialectique*, le passage suivant, que cite M. Cousin :

Sunt autem nonnulli catholicorum qui, allegoriæ nimis adhærentes, Sanctæ Trinitatis fidem in hac consideratione Platoni conantur ascribere, cum videlicet ex summo Deo quem Tagaton (8) *appellant*, Noi *naturam intellexerunt quasi Filium ex Patre genitum; ex* Noi *vero animum mundi esse quasi ex Filio Spiritum sanctum procedere. Qui quidem Spiritus cum totus ubique diffusus omnia contineat, quorumdam tamen fidelium cordibus per inhabitantem gratiam sua largitur charismata quæ vivificare dicitur suscitando in eis virtutes, in quibusdam vero dona ipsius vacare videntur quæ sua digna habitatione non invenit, cum tamen et ipsis præsentia ejus non desit, sed virtutum exercitium. Sed hæc quidem fides Platonica ex eo erronea esse convincitur quod illam quam mundi animam vocat, non coæternam Deo sed a Deo, more creaturarum, originem habere concedit. Spiritus enim sanctus ita in perfectione divinæ Trinitatis consistit, ut tam Patri quam Filio consubstantialis et coæqualis et coæternus esse a nullo fidelium dubitetur; unde nullo modo tenori catholicæ fidei adscribendum est quod de anima mundi Platoni visum est constare.*

Dans la *Theologia christiana*, et dans l'*Introductio*, Abélard soutient précisément l'opinion contraire. *Introd.*, lib. I,

(8) Pour *to agathon*, le *bien*. On voit que dans Platon l'idée suprême est celle du bien. Je ne sais pourquoi *noi* est traduit ici par *naturam*. Ce mot a un tout autre sens dans le système de Bernard de Chartres à qui Abélard fait ici illusion. — *Voir* l'article Bernard de Chartres.

p. 1015 : ***Bene autem Spiritum sanctum animam mundi quasi vitam universitatis posuit..... Quod dicit vero Deum excogitasse tertium animæ genus, quod animam mundi dicimus, tale est ac si tertiam a Deo et νοῦ personam astruat esse Spiritum sanctum in illa spirituali divina substantia. Theol. christ.***, lib. II, p. 1186 : ***Nunc autem illa Platonis verba de anima mundi diligenter discutiamus, ut in eis Spiritum sanctum integerrime designatum esse agnoscamus.***

Ce n'est pas tout. On sait comment Abélard traite d'ordinaire Roscelin et Guillaume de Champeaux. Quand il les traite d'extravagants, il se croit d'une indulgence excessive. Ici, au contraire, une douceur parfaite. L'auteur du manuscrit défend Guillaume de Champeaux plus souvent qu'il ne le réfute, et garde des ménagements extraordinaires vis-à-vis de Roscelin.

Ce serait à douter que l'ouvrage publié par M. Cousin est d'Abélard. Mais les preuves que donne l'érudit philosophe sont accablantes, il faudrait, pour essayer même de les révoquer en doute, nier à la fois l'autorité d'Oudin et de l'histoire littéraire. Quel autre, d'ailleurs qu'Abélard, eut pu mêler à un traité de *Dialectique*, ces élans de tendresse fraternelle, et ces phrases d'orgueil mélancolique qui resteront son éternel caractère :

Cum voluminis quantitatem mentis imaginatione collustro, et simul quæ facta sunt respicio et quæ facienda sunt penso, pœnitet, frater Dagoberte, petitionibus tuis assensum præstitisse, ac tantum agendi negotium præsumpisse. Sed cum lasso mihi jam et scribendo fatigato tuæ memoria charitatis ac nepotum disciplinæ desiderium occurrit, vestri statim contemplatione mihi blandiente, languor omnis mentis discedit; et animatur virtus ex amore, quæ pigra fuerat ex labore, ac quasi jam rejectum onus in humeros rursus charitas tollit, et corroboratur ex desiderio quæ languebat ex fastidio. — Ad tuam, frater, imo ad communem omnium utilitatem. Confido autem in ea quæ mihi largius est ingenii abundantia, ipso cooperante scientiarum dispensatore, non pauciora vel minora me præstiturum eloquentiæ Peripateticæ munimenta quam illi præstiterunt quos latinorum celebrat studiosa doctrina.

A quelle date fut composé ce curieux écrit si rempli d'orgueil et d'humbles désaveux? Comment les expliquer? M. Cousin ne résout pas la question, quoiqu'il incline à le croire l'œuvre silencieuse des dernières méditations du philosophe vaincu dans sa retraite de Cluny. Mais alors, comment la *Theologia christiana* ferait-elle allusion à la *Dialectique*, puisqu'il semble que les divers traités du manuscrit de Saint-Victor ne soient que les fragments de ce grand ouvrage?

Signalons donc encore ici un des *desiderata* de l'histoire intellectuelle du moyen âge, et un de ces *desiderata* qui stimulant l'esprit par un certain nombre de contradictions apparentes, doivent le contraindre à revenir sur lui-même pour renoncer à une erreur ou pour s'élever à un aperçu plus général de la vérité.

Dans tous les cas, à moins que toutes les preuves que M. Cousin allègue pour attribuer les ouvrages des *Questions* au philosophe du Pallet, ne soient vaines, et nous avouons qu'elles nous paraissent difficiles à réfuter, il restera toujours qu'Abélard n'a pas été constant à lui-même dans tous ses travaux, et qu'il a varié, soit dans la solution des problèmes les plus importants de théologie, soit dans l'appréciation des hommes les plus retentissants de son époque.

Du reste, quel que soit le temps où Abélard ait composé sa *Dialectique*, si tant est que la série d'opuscules contenus dans le manuscrit de Saint-Victor, soit cette *Dialectique* dont il parle dans la *Théologie chrétienne*, ce qui nous paraît plus que vraisemblable. Cet ouvrage nous donne des renseignements utiles sur Abélard. M. Cousin a fort bien montré qu'il nous met sur la voie d'autres ouvrages jusqu'ici inconnus. Parmi ces ouvrages, il faut citer un *Traité de Dialectique*, différent de celui que nous analysons : Abélard nous en avertit lui-même dans ce dernier ouvrage :

Fol. 137, recto (*Ouvr. inéd.*, p. 254) : ***Quæ autem invicem contrariæ propositiones vel contradictoriæ, quæ etiam subalternæ vel subcontrariæ dicantur aut quas ad invicem inferentias vel differentias qualesque conversiones habeant, in his introductionibus diligenter patefecimus quas ad tenerorum dialecticorum eruditionem conscripsimus.*** Et ailleurs, fol. 147, recto (*Ibid.*, p. 332) : ***Quam etiam diffinitionem (syllogismi) Boethius in secundo Categoricorum suorum commemorat ac diligenter singulas expediendo differentias pertractat, sicut in illa altercatione de loco et argumentatione monstravimus quam ad simplicem dialecticorum institutionem conscripsimus.*** Ailleurs encore, fol. 151, verso (*Ibid.*, p. 305, 306) : ***Non est autem prætermittenda ad cognitionem loci differentiæ doctrina introductionum nostrarum quas ad primam tenerorum institutionem conscripsimus, in quibus...*** Il semble bien que cette introduction élémentaire à la *Dialectique* portait le nom d'Introduction, *Introductiones*; car ce nom, que nous avons déjà rencontré deux fois, revient constamment. (Fol. 167, verso.) (*Ibid.*, p. 366) : ***Non est autem prætereundum illas determinationes cassas et inutiles esse quæ a quibusdam minus eruditis maximis propositionibus apponuntur superflue, quasi integris vestimentis panniculi quidam assuantur; quas quidem in his introductionibus quas ad parvulorum institutionem conscripsimus nos posuisse meminimus***

Ailleurs encore et aux feuillets 163 verso et 185 verso nous lisons : ***Sicut in Introductionibus parvulorum ostendimus. — Unde me Introductionibus parvulorum confirmasse memini talium consequentiarum conversiones!***

Il est donc avéré qu'Abélard avait fait, et probablement dans sa jeunesse, un traité élémentaire de logique sous ce titre : ***Introductiones parvulorum.***

Nous trouvons encore dans la *Dialectique* ces deux phrases : *Hujus... solutionem primus* Fantasiarum *nostrorum liber... continet* (180 recto)... *De his... in secundo* Poicherii *nostri satis dictum esse arbitror.*

Ce ne sont pas là les seuls renseignements que nous donne le précieux manuscrit. Nous pouvons y voir, d'après M. Cousin, l'étendue du savoir d'Abélard, c'est-à-dire du XII[e] siècle et les limites de ce savoir.

Le premier fait qui y éclate c'est que le puissant dialecticien n'avait dans les sciences mathématiques qu'une faible instruction, bien inférieure à celle de Gerbert, de Constantin et d'Adelard de Bath. Après avoir cité une opinion de son maître Guillaume de Champeaux qui dérivait la ligne du point, il ajoute (f. 117 verso) :

Afferunt quoque adversus hanc constitutionem lineæ quæ de punctis est, quod in arithmetica Boethius ponit, cum scilicet ait : Si punctum puncto supraponis, nihil efficies, tanquam si nihilum nihilo jungas. Cujus quidem solutionis et si multas ab arithmeticis solutiones audierim, nullam tamen a me præferendam judico, quia ejus artis ignarum omnino me cognosco. Talem autem, memini, rationem magistri nostri sententia prætendebat. Faut-il toutefois affirmer avec dom Clément et M. Cousin, que la science restreinte d'Abélard sur ce point était rarement dépassée par ses contemporains ? Nous ne le croyons pas : l'exemple de Gerbert avait porté ses fruits ; on n en était plus au X[e] siècle ; le brillant logicien n'avait pris que quelques leçons de mathématiques, et il se plaignait lui-même de n'avoir pas réussi dans cette étude.

Quatre passages assez explicites cités par M. Cousin prouvent qu'Abélard n'était guère plus savant en grec, fol. 121 verso : *De his quidem prædicamentis (quando, ubi, situ, habere) difficile est pertractare quorum doctrinam ex auctoritate non habemus, sed numerum tantum. Ipse enim Aristoteles, in tota* Prædicamentorum *serie, sui studii operam non nisi quatuor prædicamentis adhibuit, substantiæ scilicet, quantitati, ad aliquid, qualitati ; de facere autem vel pati nihil aliud docuit, nisi quod contrarietatem ac comparationem susciperent. De quibus quidem, Boethio teste, ipse in aliis operibus suis plene perfecteque tractaverat. De reliquis autem quatuor, quando scilicet, ubi, situ, habere, eo quod manifesta sunt, nihil præter exempla posuit. Manifesta autem hæc quatuor vel inde dixit quod ex aliis innascantur, vel ex eo quod in aliis operibus suis de his satis tractatum sit. De ubi quidem ac quando, ipso quoque attestante Boethio, in physicis, de omnibusque altius subtiliusque in his libris quos metaphysica vocat, exsequitur. Quæ quidem opera ipsius nullus adhuc translator latinæ linguæ aptavit; ideoque minus natura horum nobis est cognita.* Fol. 123 verso: *Hæc quidem de relativis Aristotelem plurimum sequentes diximus, eo scilicet quod ex ejus operibus latina eloquentia maxime sit armata, ejusque scripta antecessores nostri de græca in hanc linguam transtulerint. Qui fortasse si etiam scripta magistri ejus Platonis in hac arte novissemus, utique et ea reciperemus, nec forsitan calumnia discipuli de diffinitione magistri recta videretur. Novimus etiam ipsum Aristotelem et in aliis locis adversus eumdem magistrum suum et primum totius philosophiæ ducem, ex fomite fortassis invidiæ aut ex avaritia nominis, ex manifestatione scientiæ insurrexisse, quibusdam et sophisticis argumentationibus adversus ejus sententias inhiantem dimicasse, ut in eo quod de motu animæ Macrobius meminit... Sed quoniam Platonis scripta in hac arte nondum cognovit latinitas nostra, eum defendere in his quæ ignoramus non præsumamus* Fol. 132 verso : *Sunt autem tres quorum septem codicibus omnis in hac arte eloquentia latina armatur. Aristotelis enim duos tantum,* Prædicamentorum *scilicet et* Περὶ Ἑρμηνείας *libros, usus adhuc latinorum cognovit ; Porphyrii vero unum, qui videlicet de quinque vocibus conscriptus, genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidente, introductionem ad ipsa præparat* Prædicamenta. *Boethii autem quatuor in consuetudinem duximus libros, videlicet* Divisionum et Topicorum *cum syllogismis tam categoricis quam hypotheticis. Quorum omnium summam nostræ dialecticæ textus plenissime concludet, et in lucem usumque legentium ponet...* Fol. 168 verso : *De contrarietate autem in vi prædicamentorum nihil omnino in textu* Prædicamentorum *quem habemus determinavit, horum scilicet : quando, ubi, situs, habere. Nec nos quidem quod auctoritas indeterminatum reliquit determinare præsumemus, ne forte aliis ejus operibus quæ latina non novit eloquentia contrarii reperiamur.*

Ici encore faut-il conclure, comme M. Cousin paraît le faire, que la science du grec était extrêmement rare au XII[e] siècle ? Il ne le semble pas, puisque l'histoire atteste qu'Héloïse savait cette langue, et qu'Abélard conseille aux religieuses du Paraclet de l'apprendre ainsi que l'hébreu.

Mais si d'autres savaient mieux ces langues, tous en étaient au même point que lui (tous, parmi les doctes) quant à la connaissance des chefs-d'œuvre de la philosophie grecque.

Abélard avoue, nous l'avons vu, qu'il ne connaissait ni la *physique* ni la *métaphysique* d'Aristote, parce qu'elles n'étaient pas traduites. Quant à Platon, il ne le connaît que par les citations de Cicéron, de Macrobe et la traduction du *Timée* par Chalcidius.

« Jean de Salisbury, » dit M. Cousin, « donne sans doute des *Topiques* et des *Analytiques* une analyse (9) qui atteste une vraie connaissance de ces deux ouvrages dans la traduction de Boëce : mais Jean de Salisbury est déjà postérieur à Abélard. Pour ce dernier, nous les doutes doivent céder au passage péremptoire que nous avons tiré du

(9) *Metalogicus*, lib. III, IV.

manuscrit de Saint-Victor. Abélard dit positivement qu'il n'y avait, de son temps, que sept ouvrages de dialectique écrits en latin : deux d'Aristote, les *Catégories* et *l'Interprétation*; un de Porphyre, l'*Introduction*; et quatre de Boëce (outre ses commentaires sur les trois précédents ouvrages), savoir, le *Traité des divisions*, le *Traité des Topiques* (c'est-à-dire *De differentiis topicis*), et les deux traités des *Syllogismes catégoriques* et des *Syllogismes hypothétiques*. Abélard déclare qu'il n'a connu et employé que ces sept ouvrages. Le passage est formel : *Aristotelis enim duos tantum*, Prædicamentorum *scilicet et* Περὶ Ἑρμηνείας *libros usus adhuc latinorum cognovit*. On ne peut pas s'expliquer plus nettement. Ce passage authentique, écrit au milieu du XII° siècle, renverse toutes les objections et toutes les apparences contraires; et nous regardons désormais, sur l'autorité irréfragable d'Abélard lui-même comme un point démontré et acquis à la critique, qu'Abélard ne connaissait de l'*Organum* que l'*Introduction* de Porphyre, les *Catégories* et l'*Interprétation* dans la traduction de Boëce; qu'il n'avait aucune traduction ni des *Topiques*, ni des *Analytiques*, ni des *Arguments sophistiques*; qu'aucune traduction latine de ces trois ouvrages n'était répandue de son temps; et qu'outre les trois écrits ci-dessus mentionnés de Porphyre et d'Aristote, il n'avait à sa disposition d'autres ouvrages de l'ancienne dialectique que ceux de Boëce.

« Si ces conclusions, déduites des passages précédemment cités du manuscrit de Saint-Victor, sont incontestables, on est frappé et comme effrayé de la pénurie des ressources philosophiques de cette époque. Quatre écrits de Boëce, commentateur clair et méthodique, mais sans profondeur; d'Aristote lui-même, l'*Interprétation*, c'est-à-dire un traité de grammaire, et les *Catégories*, qui, n'étant plus rattachées à la métaphysique et à la physique, n'offrent guère qu'une classification dont on n'aperçoit pas toute la portée; enfin, l'*Introduction* de Porphyre, évidemment destinée à des commençants, et où l'auteur évite à dessein toutes les grandes questions et s'arrête à la surface des choses. Tels sont les seuls matériaux que possédaient Abélard et ses contemporains. »

Nous dirons ailleurs ce qu'il faut penser de cette conclusion. En tout cas, elle est rigoureusement vraie quand on la restreint à Abélard.

Nous venons de résumer la partie de pure érudition qui est contenue dans le livre de M. Cousin : voyons maintenant la partie philosophique.

Nous avons cité ailleurs tout ce qu'elle renferme sur les précédents philosophiques d'Abélard, et nous avons eu ainsi l'occasion d'apprécier la théorie générale de l'éminent écrivain sur la scolastique. Nous ne referons pas ce travail qu'on a dû lire, mais nous rappellerons que le but constant de M. Cousin a été d'enfermer la scolastique dans les cadres de la philosophie ancienne vue elle-même à travers la nécessité parfaitement comprise par le XIX° siècle de réfuter le sensualisme.

M. Cousin a trop de rigueur dans la déduction pour que l'erreur de son point de vue général ne se retrouvât point dans ses idées de détail sur Abélard.

Nous ne lui reprocherons pas d'avoir exagéré la valeur de ce dialecticien subtil qui n'a guère été à la philosophie du moyen âge, que ce que Bacon a été à la science moderne, un représentant sonore, énergique, enthousiaste, orgueilleux de besoins très-réels, mais plus remarquable par ce qu'il a *voulu* faire que par ce qu'il a fait. Qu'on nous permette de rappeler ici l'expression de *trompette des idées nouvelles* qu'on a si justement appliquée au chancelier et que le logicien bel esprit du XII° siècle, mérite peut-être encore davantage. Ce n'est pas certes que nous regardions un pareil rôle comme peu important. C'est quelque chose d'être un écho retentissant des aspirations naissantes Mais ce rôle n'est pas le plus grand de tous, ni le plus philosophique; surtout celui qui l'a rempli ne saurait être justement comparé à Descartes dont l'œuvre fut toute différente. Descartes n'a pas annoncé à grand fracas la philosophie et la science modernes; il a généralisé les découvertes qu'elles avaient faites avant lui, et en les généralisant, il les a rendues plus puissantes. Cela ne lui a pas suffi : il les a débarrassées des éléments insensés, paradoxaux irréligieux qui s'y mêlaient, et cette œuvre salutaire de purification ne devait pas être moins féconde que son œuvre de généralisation. C'est par là qu'il fut l'organisateur et le législateur d'une série de doctrines toutes nouvelles. Sous ce rapport, qui est le principal, Abélard n'a rien fait de ce que Descartes devait faire, et seul celui-ci est tant soit peu conforme au portrait si énergique, mais si peu fidèle que M. Cousin a tracé de tous les deux.

Il est très-vrai, comme M. Cousin l'a remarqué, que l'œuvre du XII° siècle (celle aussi du XI° et du XIII°) fut l'application de la dialectique à la théologie; il faudrait dire aussi de la théologie à la dialectique. Seulement le mot de dialectique doit être entendu dans le sens le plus large et comme synonyme de métaphysique ou d'ontologie. Nous acceptons, sous le bénéfice de ces réserves, l'opinion de l'illustre philosophe; seulement il n'est pas complétement vrai qu'Abélard puisse être considéré comme l'auteur de cette application. Il y travailla sans doute, mais il n'y travailla, ni au titre d'inspirateur premier, ni au titre d'organisateur définitif; il y travailla avec une multitude d'autres esprits. Son rôle n'est ni celui de saint Anselme, de Guillaume de Champeaux, de Roscelin, qui s'élancèrent dans une carrière toute nouvelle; ni celui d'Alexandre de Hales ou d'Albert le Grand, de saint Thomas, qui firent triompher définitivement des idées et des méthodes réputées jusqu'à eux paradoxales ou dangereuses. Il fut un de ces hommes du *milieu*

des choses et des temps, dont la vie est en butte à la contradiction, et qui laissent derrière eux un souvenir retentissant plutôt qu'une œuvre durable.

Mais après tout, quelle que soit la place qu'on fasse à Abélard dans l'histoire, il était naturel à celui qui retrouvait ses principaux ouvrages dialectiques de l'exagérer un peu; et, dans tous les cas, il faut convenir qu'elle n'est pas des plus médiocres. Peu importe, en définitive, la valeur du brillant dialecticien. Seulement nous avons voulu rétablir la vérité simple entre les rigueurs de dom Clément et l'enthousiasme de Gervaise partagé par M. Cousin; nous avons voulu surtout faire voir quelle fut au juste la *fonction* d'Abélard dans ce curieux mouvement qui devait aboutir à la philosophie organique d'Albert et de saint Thomas.

M. Cousin divise son travail sur Abélard en trois parties.

« Il y a trois choses, dit-il, dans l'entreprise d'Abélard : 1° une polémique contre les deux époques qui l'avaient précédé; 2° l'établissement d'une école nouvelle; 3° l'application de la nouvelle philosophie à la théologie, application qui faisait alors l'intérêt et l'éclat d'un système, comme le font aujourd'hui son caractère social et ses conséquences politiques. »

Que soutient donc Abélard contre les écoles qui l'ont précédé, et d'abord comment les conçoit-il? Il les divise en deux catégories, les écoles réalistes et l'école nominaliste.

De generibus et speciebus diversi diversa sentiunt. Alii namque voces solas genera et species universales et singulares esse affirmant, in rebus vero nihil horum assignant. Alii vero res generales et speciales universales et singulares esse dicunt; sed et ipsi inter se diversa sentiunt. Quidam enim dicunt singularia individua esse species et genera, subalterna et generalissima, alio et alio modo attenta. Alii vero quasdam essentias universales fingunt, quas in singulis individuis totas essentialiter esse credunt.

M. Cousin remarque fort bien qu'Abélard distingue ici deux systèmes réalistes, l'un qui admet des essences qui existent essentiellement unes dans les individus, l'autre qui s'imagine que les espèces et les genres ne sont que les individus eux-mêmes considérés sous un autre point de vue. Le premier système était celui de Guillaume de Champeaux; néanmoins Abélard ne le lui attribue point à l'exclusion de tout autre philosophe, et, généralisant sa polémique, il attaque à la fois et son maître et Bernard de Chartres (10).

Il y aurait lieu de remarquer encore dans ce passage deux choses assez importantes, suivant nous, et qui seraient de nature à modifier les idées reçues sur les écoles du XII° siècle.

1° Abélard parle de *species universales et singulares*. Les universaux n'étaient donc pas seulement les *genres* et les *espèces;* en effet, nous savons d'autre part qu'on y faisait rentrer le *propre* et *l'accident*. Et qu'on ne dise pas que *singulares* ne signifie pas ici *individuelles :* la seconde partie de la phrase ne permet pas cette supposition. Lorsque l'on considère le nominalisme de Roscelin, on se rend compte peut-être de cette apparente bizarrerie de langage. Roscelin ne niait pas seulement l'existence des espèces, mais les *parties* et même à vrai dire les qualités réelles des êtres, du moins en tant que ces qualités nous sont connues par un travail spécial de l'intelligence et sortent des limites étroites des phénomènes sensibles. Quoi qu'il en soit, posons que le nomilanisme du XII° siècle niait les *species individuales*.

2° Supposez qu'aujourd'hui le problème des *universaux* se réveille et qu'une école vienne nous dire : les idées générales représentent la même réalité que les idées individuelles, mais sous un aspect différent; on dirait immédiatement : voilà une école nominaliste! car au fond que reconnaît-elle audelà des individus? Une simple manière de les concevoir ou de concevoir ce qui est en eux sous un aspect spécial. Cependant Abélard est catégorique : Une école qui défend la doctrine que nous venons de décrire existe de son temps et il l'appelle *réaliste*. S'égare-t-il dans son appréciation? ou n'est-ce pas plutôt que nous, à sept cents ans de distance des réalistes et des nominalistes nous ne concevons plus d'une manière vraie et intime leurs diverses théories?

Il semble toutefois que si l'on admet notre opinion sur les origines et la nature du système de Bérenger et de Roscelin, la difficulté est beaucoup moins grave. Suivant nous, on s'en souvient, ce système a pu être favorisé par certains commentaires de la phrase de Porphyre et des opinions vacillantes de Boëce, mais il n'est, pris en lui-même, qu'une vue sur l'Etre et un rudiment de métaphysique tout à fait originale. Nous verrons à l'article BÉRENGER que l'écolâtre de Tours n'est point un dialecticien-philosophe, c'est un théologien qui veut appliquer au dogme eucharistique l'idée que le premier appel au sens commun inspire naturellement. Roscelin reprend, qu'il le sache ou qu'il l'ignore, la thèse de Bérenger : esprit vigoureux et logicien opiniâtre, il la résout en un système véritable. De là résulte, sans aucun doute, une solution du problème des universaux, mais une solution qui n'est ni celle de Boëce ni celle d'Aristote. En vertu de cette solution dont le caractère sensualiste a été reconnu de tous les historiens modernes, l'Etre étant considéré comme une unité indivisible qui se manifeste par des propriétés sensibles qui lui sont inhérentes ou qui sont inséparables de lui, les *species singulares* ne sont pas plus réelles que les *species universales*, et c'est aussi pour cette raison qu'admettre des individus qui, considérés sous certains as-

(10) C'est ce que M. Cousin met parfaitement en lumière.

pects, deviennent l'objet d'idées universelles, c'est au XIIe siècle une thèse réaliste.

Quoi qu'il en soit, voici comme Abélard argumente contre la première école réaliste. On sait que cette école soutenait, d'après le philosophe du Pallet, la thèse suivante : « L'humanité est une chose essentiellement une, qui ne possède pas en elle-même, mais à laquelle adviennent certaines formes qui font Socrate. Cette chose, en restant essentiellement la même, reçoit de la même manière d'autres formes qui font Platon et les autres individus de l'espèce homme; et, hormis ces formes qui s'appliquent à cette matière pour faire Socrate, il n'y a rien en Socrate qui ne soit le même en même temps dans Platon, mais sous la forme de Platon. »

Voici, d'après M. Cousin, comment Abélard réfute ce système : Supposons que le genre soit dans l'essence de l'individu et que chaque individu le contienne tout entier; supposons en d'autres termes que l'humanité soit tout entière dans Socrate et tout entière dans Platon, lorsque Socrate et Platon sont en des lieux différents, l'essence humaine et par conséquent chacun de ceux qu'elle constitue y sont également; ce qui revient à dire que la même chose peut être à la fois dans deux situations, ou encore que la même realité admet des contradictoires.

« S'il en est ainsi, dit le philosophe du XIIe siècle après avoir résumé l'opinion réaliste, s'il en est ainsi, comment pourra-t-on nier que Socrate ne soit dans le même temps à Rome et à Athènes? En effet, là où est Socrate, là est aussi l'homme universel, qui a dans toute sa quantité revêtu la forme de la socratité; car tout ce que prend l'universel, il le prend en toute sa quantité. Si donc l'universel qui est tout entier affecté de la socratité est à Rome dans le même temps tout entier dans Platon, il est impossible qu'en même temps et au même lieu ne se trouve pas la socratité qui contenait cette essence tout entière. Or, partout où la socratité est dans un homme, là est Socrate; car Socrate est l'homme socratique. A cela un esprit raisonnable n'a rien à répondre. » (Fol. 42 verso, c. 1.) *Quod si ita est, quis potest solvere quin Socrates eodem tempore Romæ sit et Athenis? Ubi enim Socrates est, et homo universalis ibi est, secundum totam suam quantitatem informatus socratitate. Quidquid enim res universalis suscipit, tota sui quantitate retinet. Si ergo res universalis, tota socratitate affecta, eodem tempore et Romæ est in Platone tota, impossibile est quin ibi etiam eodem tempore sit socratitas, quæ totam illam essentiam continebat. Ubicunque autem socratitas est in homine, ibi Socrates est; Socrates enim homo socraticus est. Quid contra hoc dicere possit, rationabile ingenium non habet.*

M. Cousin estime que cet argument ne porte pas; car, suivant lui, le réalisme de Guillaume de Champeaux ne consiste pas à absorber l'individu dans l'essence générale, mais, au contraire, à poser dans leur distinction profonde l'élément particulier ou individuel et l'élément général. Dès lors l'affirmation relative à l'un ne serait nullement applicable à l'autre, ou, en d'autres termes, ce qui serait affirmé de Socrate ou de Platon ne serait pas par là même affirmé de l'humanité.

« Peut-être cet argument, dit-il en parlant du syllogisme d'Abélard, n'est-il point aussi irrésistible que le croit Abélard, et un esprit raisonnable pourrait y faire plus d'une réponse solide. Toute la force de cet argument repose sur la confusion, dans Socrate, du genre et de l'individu, de l'homme universel et de l'homme particulier, de l'humanité et de Socrate. Mais cette confusion, c'est Abélard qui l'impose gratuitement au système réaliste dont le principe est, au contraire, la distinction en chaque chose d'un élément général et d'un élément particulier. »

L'illustre écrivain remarque ensuite que le même *moi* se retrouve dans chacun des phénomènes innombrables qui apparaissent et disparaissent sur la scène de la conscience. Cette diversité de nos actes est-elle en contradiction avec l'unité de notre être psychologique? Nullement. Pourquoi? Parce qu'il est distinct de ses actes, bien qu'il n'en soit pas séparé. « Le genre humain, ajoute-t-il, soutient le même rapport avec les individus qui le composent; ils ne le constituent pas : c'est lui au contraire qui les constitue. L'humanité est essentiellement tout entière et en même temps dans chacun de nous, comme nous sommes essentiellement, intégralement et simultanément dans nos différents actes et nos différentes facultés. L'humanité n'existe que dans les individus et par les individus; mais, en retour, les individus n'existent, ne se ressemblent et ne forment un genre que par l'unité de l'humanité, qui est en chacun d'eux. Voici donc la réponse que nous ferions au problème de Porphyre, *πότερον χωριστὰ (γένη) ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς* · distincts, oui; séparés, non; séparables, peut-être; mais alors nous sortons des limites de ce monde et de la réalité actuelle. Dans le véritable réalisme, le genre n'absorbe pas plus l'individu que l'individu n'absorbe le genre; il n'y a donc pas de contradiction à prétendre que le même genre est à la fois tout entier dans deux individus qui demeurent l'un à Athènes et l'autre à Rome; car deux individus qui participent du même genre, de la même essence, ne forment pas pour cela un seul et même individu. S'il y a, en effet, du ridicule à supposer que Socrate soit en même temps en deux lieux différents, c'est Abélard qui tombe dans ce ridicule, puisqu'il confond dans Socrate l'espèce et l'individu. Or, en se moquant de l'homme universel, il n'admet dans l'individu que l'individu même, alors il tombe dans un bien autre ridicule, celui de faire des individus qui n'appartiendraient à aucune espèce, et, par exemple, un Socrate et un Platon qui, comme individus, étant absolument différents, et habitant d'ailleurs des lieux différents, n'auraient rien d'identique entre eux, et seulement quelques res-

semblances qui se perdent sous mille différences. Nous lui demanderons si c'est bien là l'humanité; si, à ces traits, le genre humain se reconnaît, et si l'adversaire de Guillaume de Champeaux n'a pas à son tour contre lui l'argument du ridicule et le sens commun de l'espèce humaine. »

Nous n'examinerons pas en elle-même l'argumentation de M. Cousin. Assimiler le rapport de l'espèce aux individus et le rapport du *moi* avec les faits de conscience, ou même simplement les comparer, c'est là une thèse qui aurait quelque peine, croyons-nous, à se défendre vis-à-vis d'une logique rigoureuse, et même qui présente quelques périls. En tout cas, le raisonnement fût-il légitime, on ne saurait guère l'appliquer à la critique qu'Abélard présente du système de Guillaume de Champeaux. Celui-ci, nous le verrons plus tard, ne fondait nullement sa doctrine sur la distinction dans les choses d'un élément individuel et d'un élément universel. Comme Bernard de Chartres, il ne voit dans les qualités individuelles que des formes sans valeur substantielle qui s'ajoutent à l'essence générale. L'être considéré comme être est donc le genre lui-même; et c'est en ce sens que les réalistes, à la manière de Guillaume de Champeaux, disaient à la fois que « les différences sont accidentelles dans le genre, » et qu'elles constituent l'espèce elle-même, tellement que ces deux expressions *corps animé* et *animé* étaient synonymes à leurs yeux. Dans ce système l'être est donc coulé tout d'une pièce comme dans le système nominaliste, sauf qu'il ne tombe pas sous les sens, et que dès lors des qualités accidentelles peuvent être conçues en lui sans briser son unité. Dès lors Socrate ne peut être à Rome et Platon à Athènes sans que l'humanité, qui est leur être même — être sans multiplicité aucune d'éléments — n'y soit en même temps. Si *corps animé* et *animé* sont synonymes, l'*humanité en Socrate* et Socrate lui-même sont profondément identiques, et dès lors il est vrai de dire avec Abélard que, dans le système de Guillaume de Champeaux et de Bernard de Chartres, l'homme universel revêt dans toute sa quantité la forme de la socratité.

Disons mieux, il doit la revêtir, car bien entendu un système refuse toujours, plus ou moins, de se laisser imposer par la logique une conséquence compromettante. Mais Abélard montre fort bien que ses adversaires réalistes ne sont nullement autorisés à ce refus qui fait honneur à leur bon sens plus qu'à leur dialectique. Son argumentation est curieuse, et elle établit trop directement notre système sur le vrai sens des opinions de Guillaume de Champeaux, de Roscelin, de saint Anselme et d'Abélard lui-même, pour que nous ne la citions pas en la commentant.

Que veut prouver le dialecticien du Pallet? Il veut prouver que la thèse de ses adversaires se résout en une absurdité : admettre une substance qui aurait en même temps des propriétés qui s'excluent. Suivant vous, dit-il, l'animal serait à la fois malade et bien portant, blanc et noir, quand ces propriétés diverses se manifestent dans divers êtres qui appartiennent au genre animal. Non, répondront peut-être les disciples de Guillaume, car l'animal universel n'est pas malade quand l'individu l'est. C'est là un faux fuyant; car, substantiellement, l'animal universel et l'animal individuel sont identiques. Et qu'on ne dise pas, pour échapper de nouveau, que dans Socrate l'animal n'est pas malade en tant qu'universel; car, enfin, est-il malade, oui ou non, en lui-même, c'est-à-dire dans sa substance? Sans doute c'est dans sa substance qu'il est affecté, non dans une substance étrangère. Or la substance de l'animal ou de Socrate animal, c'est précisément, dans la thèse réaliste, l'animal universel.

Voici, du reste, les propres paroles d'Abailard :

Quod si animal totum exsistens in Socrate languore afficitur, et totum, quia quidquid suscipit, tota sui quantitate suscipit, eodem et momento nusquam est sine languore, est autem in Platone totum illud idem; ergo etiam ibi langueret; sed ibi non languet. Idem de albedine et nigredine circa corpus. Ad hæc enim non refugiant ut dicant ita : Socratem languere, animal non languere; si enim Socratem, et animal concedunt in inferiori... Si attendunt animal in universalitate, id est animal universale, non languere, falsi sunt, cum langueat in inferiori, cum idem sit animal universale et ipsum in inferiori. Addunt : animal universale languet, sed non in quantum est universale. Utinam se videant ! si enim id intelligunt, animal non languet in quantum est universale, id est, hoc quod est universale, non confert illi languere; idem dicant : In quantum est singulare non languet, quia hoc quod est singulare non confert. Si id dicant : In quantum est universale non languet, id est hoc quod est universale aufert, nunquam languet, quia semper est universale, similiter hoc et singulare aufert in quantum est singulare, quod nullum singulare languet in quantum est singulare, et ita bis habemus in quantum, ita : in quantum est universale non languet in quantum est universale. Si ad status se transferant, dicentes : Animal in quantum est universale non languet in universali statu; respondeant de quo velint agere per has voces : in statu universali? *utrum de substantia an accidenti? Si de accidenti, concedimus nihil languere in illo accidenti. Si de substantia agitur, aut de animali, aut de alia. Si de alia, et hoc quoque concedimus quod animal in substantia alia a se non languet. Si de animali agitur, falsum est animal in universali statu non languere; id est animal in se languorem cum habeat. Nec enim hoc video illis refugium.*

A propos de la *rationalité*, Abélard reprend encore l'argument qu'on vient de lire, et il le présente avec une subtilité dialectique merveilleuse.

« De même, dit-il, toute différence qui arrive en un genre prochain fait une espèce : l'espèce humaine c'est la rationalité dans l'animal. Dès qu'en effet la rationalité touche

cette dernière nature, c'est-à-dire l'animal, aussitôt une espèce se forme, et c'est en elle que la rationalité a son fondement. Elle *informe* donc l'animal tout entier; car tout ce que prend le genre, il le prend dans toute sa quantité; mais de la même manière et en même temps l'animal tout entier reçoit la forme de l'*irrationalité*. De là deux choses opposées dans un même sujet considéré sous le même rapport... Et qu'ils ne recourent pas à ce subterfuge, que Porphyre ne voit pas d'absurdité à ce que deux opposés affectent le même être, pourvu qu'ils ne soient pas actuellement dans ce qui le constitue en lui-même. Autrement, il ne serait pas absurde que le blanc et le noir se montrassent dans le même sujet, puisque ce sujet n'est pas constitué par ces qualités. Quelques-uns disent simplement que les différences arrivent au genre sans être fondées en lui. Mais je dis : l'espèce est faite du genre et de la différence substantielle, et de même que dans la statue l'airain est la matière, et la forme la figure, semblablement le genre est la matière de l'espèce, la forme en est la différence. La matière est ce qui reçoit la forme. Le genre, une fois que l'espèce est constituée, y soutient donc la forme (11). En effet quand l'espèce est, elle se compose de matière et de forme, c'est-à-dire de genre et de différence. Et ainsi nous revenons à ceci, que la différence elle-même est fondée dans le genre...»

Omnis differentia veniens in proximum genus speciem facit ut rationalitas in animali. Quam statim enim rationalitas illam naturam tangit, scilicet animal, tam statim species efficitur, et in ea rationalitas fundatur. Illa ergo totum informat animal. Quidquid enim genus suscipit, tota sui quantitate suscipit. Sed eodem modo irrationalitas totum animal informat eodem tempore. Ita duo opposita sunt in eodem secundum idem. Nec hoc dicant : non est inconveniens duo opposita esse in eodem universali, quia ad hæc reclamat Porphyrius negans in eodem universali esse opposita : « neque enim opposita habet ; nam in eodem simul habebit opposita ; » atque in solutione hac sic : « neque ex his quæ non sunt, aliquid fiet, nec opposita circa idem sunt, » cum de genere loquitur. Nec ad hoc refugiant, ut dicant Porphyrium ibi non habere pro inconvenienti duo opposita esse in eodem, dum non sint in actu constitutionis illius in quo sunt ; alioquin non est inconveniens albedinem et nigredinem esse in eodem, quæ non hoc constituunt. Illud ergo majoris simplicitatis quod dicunt quidam, quia differentiæ quidem adveniunt generis sed in genere non fundantur. Unde et per se dicitur quia sibi ipsi facit subjectum, sed dico : facta est species ex genere et substantiali differentia, et sicut in statua æs est materia, forma autem figura, similiter genus est materia speciei, forma autem differentia. Materia est quæ suscipit formam. Ita genus in ipsa specie constituta formam sustinet. Nam et postquam constituta est, ex materia et forma constat, id est ex genere et differentia. Et ita redimus ad idem, quia ipsa differentia in genere fundatur. Sed dicunt : rationalitas quidem fundatur in carne quæ extra speciem genus est, sed non in ipsa specie, et sic duo impossibilia concedunt, alterum, quod genus extra speciem sit et ejus individua, cum dicat Boetius : « Specierum diversarum similitudo, quæ nisi in speciebus et individuis earum esse non potest, efficit genus ; » alterum vero, quia concedunt quiddam esse exsistens in specie illam rem quæ eodem momento est genus extra speciem, et illud primum tantum non esse genus. Item si forma fundatur in specie, fundatur in constituto ex se et genere, et ita ipsum constitutum est ei fundamentum; unde et intellectu posset disjungi fundamentum et forma. Animi enim potestas hæc est, et disjuncta conjungere, et conjuncta disjungere. Sed quis animus rationalitatem disjungeret ab homine, cum in homine claudatur rationalitas? Item cum rationalitas aliquid sit, sub aliquo membro Aristotelicæ divisionis continebitur, hujus scilicet : « dicitur de subjecto et non est in subjecto, » etc. *Credo, huic aptabunt : « quod dicitur de subjecto et est in subjecto. » Nam rationalitas de subjecto dicitur hac rationalitate. In subjecto autem est homine. Quod si est in homine aut in subjecto, non est ibi sicut quædam pars,* etc., *sic enim diffinitur ibidem esse in subjecto ; sed hominis est pars formalis, et sic est pars ; quærendum ergo est illi aliud subjectum cujus ipsa non sit pars. Sed dicent : rationalitas est in homine ut in subjecto, nec in eo est ut pars integralis, quod solum negavit Aristoteles ; et hoc contradico. Animal in homine est ut in subjecto, nec est ibi sicut pars integralis. Quod si dicant quia ultima pars diffinitionis illi non convenit : « Quod enim est esse eu : » nam possibile est esse animal sine homine et sine aliis inferioribus, esse large, non actualiter ; sed idem dicas de rationalitate. Nam, secundum eos, etsi rationalitas non esset in aliquo, tamen in natura remaneret.*

On voit que toute l'argumentation d'Abélard consiste à montrer que la différence ne saurait être considérée comme une qualité, ou, si l'on veut, une réalité extérieure à l'essence qu'elle détermine; et qu'ainsi, si l'être considéré en lui-même est l'universel, l'universel renferme réellement en lui des propriétés contraires.

Enfin Abélard, confondant à tort ou à raison le réalisme de Guillaume de Champeaux et celui de Bernard de Chartres, ajoute que si l'on assimile les universaux et les idées divines, il n'y a plus de création, à moins que l'on ne regarde les idées divines comme créées.

Item genera et species aut creator sunt aut creatura... Si creatura sunt, ante fuit suus creator quam ipsa creatura. Ita ante fuit Deus quam justitia et fortitudo, quas

(11) Je ne sais pourquoi M. Cousin traduit ainsi cette phrase : « Dès que l'espèce est constituée, elle y sert de substrat à la forme. » Ce contre-sens rend tout le reste de l'argumentation incompréhensible, et c'est peut-être pourquoi l'illustre écrivain ne s'est pas rendu un compte très-exact de la pensée d'Abélard et de celle de ses adversaires.

quidam esse in Deo non dubitant et aliud a Deo. Itaque ante fuit Deus quam esset justus vel fortis. Sunt autem qui negant illam divisionem esse sufficientem : quidquid est, aut est creator aut creatura : sed sic faciendam esse dicunt : quidquid est, aut genitum est, aut ingenitum. Universalia autem ingenita dicuntur et ideo coæterna, et sic secundum eos qui hoc dicunt, animus, quod nefas est dictu, in nullo est obnoxius Deo, qui semper fuit cum Deo, nec ab alio incœpit, nec Deus aliquorum factor est. Nam Socrates ex duobus Deo coæternis conjunctus. Nova ergo prima fuit conjunctio, non alia nova creatio. Nam æque ut materia, ita et forma universalis est, et ita Deo coæterna, quod quantum a Deo deviet, palam est.

Il restait une seconde école réaliste, celle de la non-différence, celle d'Adélard de Bath, de Gaulthier de Mortagne, celle que Guillaume de Champeaux avait peut-être pressentie. Comment Abélard la réfute-t-il? Il lui reproche d'aboutir à la confusion de l'universel et de l'individuel, à moins qu'elle ne cherche à faire de l'individuel des formes passagères et qui ne tiennent en rien à l'élément général qu'elles déterminent. Au fond, Abélard considère le système de la non-différence comme se rapprochant beaucoup de celui de Guillaume de Champeaux et de Bernard de Chartres; et je suis d'autant plus étonné que M. Cousin semble nier une vérité si évidente et rattache le système en question à l'aristotélisme, qu'Adélard de Bath, son inventeur et son maître le plus illustre, était un platonicien déclaré (12).

Quand on lit les premiers raisonnements qu'Abélard lance contre le système de la non-différence, il semble d'abord qu'il ne s'agisse que d'une querelle de mots; ils peuvent tous se réduire à ceci : Dans le système en question, l'espèce et le genre ne représentent que ce qui est dans un individu, puisque l'*homme* qui est en Socrate n'est point ***essentiellement*** *l'homme* qui est en Platon. Mais le propre de l'espèce et du genre, d'après Boëce, est de pouvoir s'affirmer de plusieurs. Les partisans de la non-différence sont donc condammés par l'autorité.

Porphyrius dicit : « Decem quidem generalissima; specialissima quidem in numero quodam, non tamen indefinito ; individua vero infinita sunt. » Positio vero hujus sententiæ hoc habet : singula individua substantiæ, in quantum sunt substantia, generalissima esse. Itaque non potius individua infinita sunt quam generalissima. Solvunt tamen illi dicentes : generalissima quidem infinita esse essentialiter, sed per indifferentiam decem tantum ; quot enim individua substantiæ, tot et sunt generalissimæ substantiæ. Omnia tamen illa generalissima generalissimum unum dicuntur, quia indifferentia sunt. Socrates enim in eo quod est substantia, indifferens est cum qualibet substantia in eo statu quod substantia est. Item paulo post dicit Porphyrius : « Collectivum enim multorum in unam naturam species est, et magis id quod genus est ; » quod de Socrate rationabiliter dici non posset. Neque enim Socrates aliquam naturam quam habeat Platoni communicat, quia neque homo qui Socratis est, neque animal in aliquo extra Socratem est. Ipsi tamen ad indifferentiam currentes, dicunt quia Socrates in eo quod est homo colligit Platonem et singulos homines, proinde quia indifferens essentia homini, Socrates est Plato. Item Porphyrius : « Genus est quod prædicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quid sit, species quidem de pluribus differentibus numero. » Si ergo Socrates in statu animalis genus est, pluribus differentibus speciebus inhæret, si in statu hominis species est, pluribus differentibus numero. Quod minime est verum; neque enim vel animal vel homo qui Socrates est, alii quam Socrati inest. Sed et hi dicunt : Socrates in nullo statu alieni inhæret nisi sibi essentialiter; sed in statu hominis pluribus dicitur inhærere, quia alii sibi indifferenter inhærent ; eodem modo in statu animalis. Boetius quoque huic sententiæ multis refragatur locis. In secundo commentario super Porphyrium sic ait : « Nihilque aliud species putanda est, nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero, substantiali similitudine; genus vero est cogitatio ex specierum similitudine. » Quod in hac sententia non convenit : Socrates, in quantum homo est, species est, qui tamen nullo modo de pluribus colligitur, quia in pluribus non est. Quod tamen ipsi ad indifferentiam referentes, dicunt ita : Socrates, in quantum est homo, de se colligitur et de Platone cæterisque ; unumquodque individuum in quantum est homo de se colligitur. Quod quam ridiculum sit, inde patet quod eodem modo dici potest de quolibet et quod ipse fuit homo quia quoddam indifferens illi ibi est. Item in commentario super Categorias : « Genera et species non ex uno singulo intellecta sunt, sed ex omnibus singulis mentis ratione collecta vel concepta. » Hic plane confirmat homo *unam essentiam, sicut hominem non ex solo Socrate collectum, sed quod ex omnibus colligitur. Qui vero Socratem in eo quod est homo esse speciem dicunt, ex solo individuo colligunt speciem. Omnes apponere auctoritates quæ hanc sententiam abnuunt, gravaremur.*

Encore une fois, l'argumentation qui précède est purement verbale; mais voici qui est plus sérieux : Si l'homme et Socrate sont

(12) Voici comment M. Cousin s'exprime : « Il nous reste à faire connaître les combats qu'il a livrés à l'autre branche de la même école, celle qu'on pourrait appeler la branche péripatéticienne, par opposition à la première, et qui considérait les espèces et les genres comme des manières d'être des individus, lesquelles manières d'être n'ayant aucune différence entre elles dans les différents individus, y constituent les universaux; d'où la théorie de la non-différence, *indifferentia*. Cette école nous est comme révélée par le fragment du manuscrit de Saint-Germain. Le seul vestige qu'on en pouvait trouver avant notre publication est la variante *indifferenter* pour *individualiter* dans la phrase de l'*Historia calamitatum* »

une réalité identique considérée sous divers rapports, il s'ensuit que l'individu est général, et, pour particulariser, que Socrate est l'homme, c'est-à-dire, que ce qui est n'est pas ce qu'il est. En vain, ajoute Abélard, les partisans de l'indifférence se refuseraient-ils à cette conséquence en alléguant que dans une même réalité l'universel est universel, et le singulier singulier, en tant qu'on les considère sous des rapports différents. La division de ce qui est en universel et particulier est une division d'opposé à opposé; et dès lors les termes qu'elle embrasse ne sont pas de ceux qui peuvent coexister. La force des choses veut qu'ils s'excluent. Une chose, par exemple, peut être *blanche* et *douce* à la fois; mais elle ne peut être blanche et noire, douce et amère. Or, dit Abélard, universel et particulier sont plus opposés que blanc et doux. Mais les disciples d'Adélard de Bath ne se tenaient pas pour battus par ces arguments. Ils disaient : Aucun singulier, en tant que singulier, n'est universel et réciproquement, mais, pris comme universel, le singulier est universel et réciproquement. C'est ici qu'éclate la dialectique d'Abélard ; il se retourne contre l'argument et après avoir reproché à l'école d'Adélard d'identifier deux contraires, l'universel et l'individuel, il lui reproche de les séparer totalement et d'en faire deux réalités complétement séparées.

Que veulent dire ces mots : Aucun singulier demeurant singulier n'est universel? s'écrie-t-il. Qu'aucun singulier demeurant singulier n'est un universel demeurant universel? Mais séparer ainsi l'universel et le particulier, ne pas vouloir que l'un s'affirme de l'autre, c'est briser la logique et violer les lois du langage; car certes, Socrate en demeurant Socrate, est un homme qui demeure un homme. Veut-on dire que c'est la qualité singulière qui enlève à l'homme son universalité pour en faire un individu? Mais rien encore n'est plus faux, car dans Socrate, cela même qui est Socrate exige la présence de l'homme. D'ailleurs, comment peuvent-ils prétendre à la fois que tout singulier est universel et que quelque chose empêche le singulier d'être universel? Le mot Socrate indique l'homme socratique ; il ne faut donc pas dire que Socrate, dans toute la propriété que désigne ce mot de Socrate, n'est pas un homme en tant qu'homme, c'est-à-dire dans ce qu'exprime cette formule : *Il est homme.*

Sed nunc ut rationi sit consentanea videamus. Unumquodque individuum hominis, in quantum est homo, speciem esse hæc sententia asserit. Unde vere possit dici de Socrate : hic homo est species; sed Socrates est hic homo vere dicitur; itaque secundum modum primæ figuræ rationabiliter concluditur : Socrates est species. Si enim aliquid prædicatur de aliquo et aliud subjiciatur subjecto, subjectum subjecti subjicitur prædicato prædicati. Hoc nemo rationabiliter denegabit. Procedo. Si Socrates est species, Socrates est universale; et si est universale, non est singulare; unde sequitur : non est Socrates. Negant hanc consequentiam : si est universale non est singulare. Nam impositione suæ sententiæ habetur : omne universale est singulare, et omne singulare est universale diversis respectibus. At contra cum dicitur : substantia alia universalis, alia singularis, talem divisionem, credo, nemo negat esse secundum accidens. Sed, ut dicit Boetius in libro Divisionum, « harum commune est præceptum : quidquid eorum dividitur in opposita segregari; » ut si subjectum in accidentia separemus, non dicamus : corporum alia sunt alba, alia dulcia, quæ non opposita sunt, sed : corporum alia sunt alba, alia nigra, alia neutra. Ecce eodem modo negare possumus hanc non esse divisionem secundum accidens : substantia alia universalis, alia singularis; hæc enim magis opposita sunt, universale et singulare, quam album et dulce. Dicunt illi non esse dictum de omnibus divisionibus secundum accidens, sed de regularibus. Si quæras quæ sunt regulares, aiunt : quibus illud convenit. Videte quantæ impudentiæ sint! quod tam plane dicit auctoritas, cum de divisionibus secundum accidens loqueretur, « harum omnium commune præceptum est, » etc., *non dictum universaliter mentiuntur. Sed in hoc non consistent. Nam de his specialiter, id est universali et singulari, negat auctoritas : nullum universale est singulare, et nullum singulare est universale. Boetius enim in Commentario super Categorias, cum de hac divisione loqueretur; substantia alia universalis, alia singularis, ait : « ut autem accidens in naturam substantiæ transeat esse non potest, vel ut substantia in naturam accidentis transeat haberi non potest. At vero nec particularitas nec universalitas in se transeunt. Namque universalitas potest prædicari de particularitate, ut animal de Socrate vel Platone, et particularitas suscipit prædicationem universalitatis; sed non ut universalitas sit particularitas, nec quod particulare est universalitas fiat.* Universalitas *et* particularitas *hæc nomina pro universali et particulari accipi notant exempla, ut animal de Socrate. Contra hoc rationabiliter nihil dici potest. Illi tamen non quiescunt, sed dicunt : nullum singulare in quantum est singulare, est universale, et e converso; et cum universale est, singulare est universale, et e converso. Contra quod dico verba ista : nullum singulare in quantum est singulare hunc sensum videtur habere : nullum singulare, manens singulare, est universale manens universale; quod utique falsum est. Nam Socrates manens Socrates est homo manens homo. Item hunc sensum habere posset : nulli singulari confert hoc quod est singulare esse universale; vel homini singulari aufert hoc quod est singulare esse universale, quod totum fallit inter Socratem et hominem. Nam in Socrate hoc quod est Socrates exigit hominem, et nulli singulari aufert aliquid esse universale; nam secundum eos omne singulare est universale. Item si dicant : Socrates in quantum est Socrates, id est in tota illa proprietate in qua notatur ab hac voce quæ est* Socrates, *non est homo in quantum est homo, id est*

in illa proprietate in qua notatur ab hac voce: homo est; *hoc quoque falsum est. Nam Socrates notat hominem socraticum, in quo et hominem, quod scilicet notat* homo (13). »

Encore une fois Abélard argumente par le même procédé contre les deux écoles réalistes, et l'on doit en être convaincu après ces citations; il ne les traite pas comme deux systèmes, dont l'un serait platonicien et l'autre péripatéticien; il leur dit à tous deux: Vous réunissez les contradictoires dans la même réalité, à moins que vous ne sépariez complétement l'individuel et le particulier, le sujet et le prédicat. M. Cousin ne nous semble pas avoir mis suffisamment en lumière cette méthode de raisonnement et sa portée; c'est peut-être ce qui l'a empêché de saisir le vrai caractère du système d'Abélard: un dialecticien philosophe ne nie ses adversaires qu'au point de vue de ce qu'il affirme lui-même.

Voyons maintenant la position d'Abélard vis-à-vis de ses adversaires nominalistes.

Il commence par exposer leur système, et cette exposition elle-même a son importance, puisque M. Cousin a prétendu qu'elle n'est pas parfaitement exacte. Suivant Abélard, les nominalistes réduiraient bien à de purs mots et non à des conceptions plus ou moins arbitraires de l'esprit les divers universaux. On ne comprendrait pas, du reste, que le système de la non-différence fût classé parmi les systèmes réalistes, si l'opinion d'Abélard n'était pas exacte; et elle est d'accord aussi avec cette thèse nominaliste que les *species singulares* sont elles-mêmes des mots. Nous expliquons ailleurs que sans doute une doctrine qui n'admet pas même les genres et les espèces à titre d'idées, est incompréhensible pour notre logique, mais qu'elle avait sa raison d'être au moyen âge. Le nominalisme conçoit l'être comme une unité logique et rigoureuse. Dès lors l'universel ne peut même s'en affirmer sans une sorte de contradiction. Or si le concept universel est contradictoire, il n'est pas, même comme simple concept. Il ne faut voir dans ce qui passe pour tel qu'un vain souffle de la voix humaine, un mot qui cache notre ignorance. En dehors de ces observations, on ne peut, ce nous semble, comprendre ni les nominalistes, ni Abélard lui-même. Voici du reste ses propres paroles:

Nunc illam sententiam quæ voces solas genera et species universales et particulares prædicatas et subjectas asserit et non res, insistamus.

Res quidem genera et species esse auctoritas affirmat et Boetius qui in secundo commentario super Porphyrium: « Nihil aliud species esse putanda est, nisi cogitatio collecta ex individuorum dissimilium numero substantiali similitudine; genus vero collecta cogitatio ex specierum similitudine. Quod autem has similitudines res appellet, paulo superius aperte demonstrat: « Sunt igitur hujusmodi res in corporalibus atque in sensibilibus. Intelliguntur autem præter sensibilia. » Item idem Boetius, in Commentario super Categorias, dicit: « Quoniam rerum decem genera sunt prima, necesse fuit decem quoque esse simplices voces quæ de simplicibus rebus dicerentur. » Hi tamen exponunt genera, id est manerias (14). *Quasdam autem res universales, ait Aristoteles in Perihermenias: « rerum aliæ sunt universales, aliæ sunt singulares. » Hi tamen exponunt rerum, id est vocum. Boetius quoque in Commentario super Categorias: « Cum dico animalitatem substantiam significo quæ de pluribus prædicatur. » Hæc auctoritas res esse universales asserit, cum dicat: de pluribus prædicari, quæ est diffinitio universalis. Quod autem res et prædicatæ et subjectæ sint, dicit Boetius in Hypotheticis, his verbis: « Itaque prædicativa rem quam subjicit prædicatæ rei nomen suscipere declarat. » His autem tam apertis auctoritatibus rationabiliter obviare non valentes, aut dicunt auctoritates mentiri, aut exponere laborantes, quia excoriare nesciunt, pellem incidunt.*

Item voces nec genera sunt nec species nec universales nec singulares nec prædicatæ nec subjectæ, quia omnino non sunt. Nam ex his quæ per successionem fiunt, nullum omnino totum constare ipsi qui hanc sententiam tenent, nobiscum credunt. Si ergo non sunt nec genera, nec species nec universales nec singulares nec prædicatæ nec subjectæ, et in omnibus his dicunt auctoritatem mentitam, sed non deceptam esse. Amplius: quemadmodum statua constat ex ære materia, forma autem figura, sic species ex genere materia, forma autem differentia, quod assignare in vocibus impossibile est. Nam cum animal genus sit hominis, vox vocis nullo modo est altera alterius materia; nam neque in qua sit neque de qua sit. Nam de hac voce animal *non fit hæc vox* homo, *neque in ea. Sed aiunt figuram totam esse locutionem; genus est materia speciei, id est, significatum generis materia est significati speciei. Sed hoc secundum eos stabile est. Nam cum habeat eorum sententia nihil esse præter individua, et hæc tamen significari a vocibus tam universalibus quam singularibus, idem prorsus significabit animal et homo; unde hoc e converso vere dici potest: significatum speciei esse materiam significati generis. Quod si ipsi concedant, cum rationabiliter negare non possint, læduntur a Boetio in Divisionibus, qui in hoc ostendit differentiam divisionis generis et totius, quod genus materia est speciebus, totius vero ma-*

(13) M. Cousin indique comme fragments intéressants se rapportant aux questions ici traitées les pages 458, 477, 478, 485 et seq., 599, 468, 479 de son édition.

(14) M. Cousin traduit ce mot par *manières de parler*. Rien ne justifie cette traduction. Nous croyons qu'Abélard veut dire que, suivant les nominalistes, les dix genres de choses dont Boèce parle dans son Commentaire sur les catégories sont les dix sortes de qualités ou de réalités qu'on y peut concevoir, et non pas des universaux proprement dits. Néanmoins cette interprétation elle-même est peut-être inexacte, puisque rien ne nous guide ici, et dans tous les cas, quelle que soit celle qu'on adopte, on arrive à la même idée définitive.

teria sunt partes. Quod si æque ut partes totius, ita species sunt materia generum, non utique in hoc differunt, imo conveniunt. Amplius : significatum generis significati speciei materia esse non potest, cum prorsus idem sint in sententia, quod in differentia dictum est. Nam idem formam non suscipit ad se ipsum constituendum ; sed, ait Boetius, « genus accepta differentia transit in speciem. » Nec idem est pars sui ipsius. Nec idem est pars sui ipsius. Nam si idem sibi esset totum et pars, idem esset sibi oppositum : et de his hactenus.

Nous venons de voir comment Abélard rejette le réalisme et le nominalisme. Voyons maintenant en quoi consiste son système particulier. M. Cousin prétend qu'il était le seul qui pût se glisser entre les deux autres (15), et nous verrons s'il a raison sur ce point. En tout cas il a cru devoir nous mettre à même de juger, et il a analysé les passages les plus curieux de ses manuscrits qui contiennent la solution du problème des universaux suivant le philosophe du Pallet.

Suivant lui tout individu est composé de matière et de forme. La matière c'est toujours ce qu'il y a de plus général : ainsi Socrate a pour matière l'homme et pour forme la socratité. Platon est composé d'une matière semblable qui est l'homme, et d'une forme différente, la platonité. Il en est de même des autres hommes.

Telle est, en gros, l'ontologie qui va servir de base à la solution du problème logique des universaux. On voit déjà par ce simple énoncé que le philosophe du Pallet pouvait regarder la forme comme le principe spécifique, et la matière comme le principe individuel, c'est-à-dire renverser les termes de son système. Il n'est donc pas vrai de dire qu'entre le réalisme et le nominalisme il n'y avait place que pour la théorie d'Abélard. Mais laissons de côté, pour un instant, cette observation sur laquelle nous reviendrons plus tard, et demandons-nous en quoi le principe ontologique qu'on vient d'exposer diffère de celui d'Adélard de Bath. Car il semble que l'un et l'autre consistent à admettre l'universel comme un élément de l'être, puis une certaine *forme* qui individualise cet universel. Mais quand on réfléchit un peu, on s'aperçoit bien vite que cette forme dans le système d'Adélard n'est qu'une série de qualités accidentelles, tandis que dans Abélard elle est un élément même de l'être : elle constitue ce que l'on appellera plus tard une forme substantielle. Quoi donc ? prétendons-nous qu'Abélard a compris et posé la forme substantielle, telle que nous la trouvons dans la philosophie, dans la théologie, dans la science du XIIIe siècle ? Non ; mais enfin il fait un pas décisif vers cette singulière réalité qui devait, deux générations après lui, jouer un rôle si considérable ; et déjà il voit qu'il y a dans tout être deux éléments substantiels. Mais poursuivons notre analyse.

Abélard fait très-bien remarquer que la matière qui est en Socrate n'est le substrat que de Socrate, et qu'ainsi l'homme diffère numériquement dans les divers individus. A vraiment parler l'homme qui est dans Socrate ou dans Platon n'est pas un genre ni une espèce. Le genre homme c'est la collection formée par l'esprit de tous les individus qui composent l'humanité.

Voilà donc comment le philosophe du Pallet est conceptualiste. Il est conceptualiste, parce que le conceptualisme est, pour lui, la conséquence rigoureuse d'une certaine idée métaphysique ; nous voulons parler de cette théorie de la *matière* et de la *forme* qu'il ne comprend pas encore dans son vrai caractère et qu'il semble travestir et retourner, mais que déjà néanmoins il entrevoit. C'est parce que l'individu est composé de matière et de forme, qu'il y a en lui une essence non pas spécifique, mais capable d'être conçue comme spécifique par l'intelligence qui la comparera aux autres essences semblables. Qu'on suppose le nominalisme vrai, c'est-à-dire, qu'on suppose que tout être est une unité logique et rien qu'une unité logique, les ressemblances qui se trouvent entre les êtres ne donnent pas lieu à de véritables universaux qu'on puisse affirmer de ces êtres : car rien n'est vrai et même rien n'est concevable de l'individualité absolue que l'individuel. Supposez maintenant le réalisme de Guillaume de Champeaux : l'universel est la substance même. Au contraire, si chaque être a une matière qui est une essence semblable dans tous les êtres de même genre et une forme qui l'individualise, le conceptualisme le comprend et il est logique. On voit que ce système n'est rien par lui-même et qu'il s'explique par une certaine métaphysique. C'est ce que M. Cousin n'a peut-être pas assez vu et voilà pourquoi il nous semble apprécier inexactement le système d'Abélard. Il ne veut y voir qu'un nominalisme mitigé, qui s'adoucit pour laisser passer l'orage et qui attend l'heure favorable pour se présenter de nouveau dans le monde sous la bannière d'Occam et de Gerson.

« Il ne faut pas s'y tromper, dit-il : l'école que fonda Abélard n'est pas une école éclectique, c'est même précisément tout le contraire. Le drapeau de l'éclectisme est ce grand mot de Leibnitz : « Tous les systèmes

(15) « Mais entre ces deux écoles qui se réfutent et se détruisent réciproquement, quel système élèvera donc Abélard ? Un seul est possible encore. Si les universaux ne sont ni des choses ni des mots, il reste qu'ils soient des conceptions de l'esprit. C'est là toute leur réalité ; mais cette réalité est suffisante. Il n'existe que des individus, et nul de ces individus n'est en soi ni genre ni espèce ; mais ces individus ont des ressemblances que l'esprit peut apercevoir, et ces ressemblances, considérées seules et abstraction faite des différences, forment des classes plus ou moins compréhensives qu'on appelle des espèces ou des genres. Les espèces et les genres sont donc des produits réels de l'esprit : ce ne sont ni des mots, quoique des mots les expriment, ni des choses en dehors ou en dedans des individus ; ce sont des conceptions. De là ce système intermédiaire qu'on a nommé le conceptualisme. » (COUSIN.)

« sont vrais en grande partie par ce qu'ils af-« firment; ils sont faux par ce qu'ils nient. » L'éclectisme, s'il est profond, doit donc être positif; il doit emprunter aux écoles rivales toutes leurs parties positives, et ne leur laisser que leurs parties négatives, leurs contradictions et leurs querelles. L'éclectisme au XII° siècle, dans la querelle des universaux, eût consisté à discerner dans le réalisme et le nominalisme les vérités essentielles sur lesquelles ces deux systèmes reposaient, et à les réunir, à les organiser dans le sein d'un système plus vaste. Ce n'est point là ce que fit Abélard. Au lieu de mettre à profit les trésors de l'école réaliste, dépositaire de tant de vérités, toujours anciennes et toujours nouvelles, il se borna à la combattre, et il ne lui emprunta aucune maxime positive : il n'eut guère de réaliste que la négation du nominalisme. Il est vrai qu'il emprunta davantage à l'école nominaliste : il y avait été formé, et s'il était d'un parti, il était de celui-là. A l'égard du réalisme, il n'est qu'adversaire; à l'égard du nominalisme, il est adversaire sans doute, car il le combat dans ses conséquences excessives ; mais il en garde l'esprit et le principe fondamental, à savoir que rien n'existe que l'individu, et dans l'individu rien que d'individuel. On pourrait donc avancer que l'école fondée par Abélard est une branche nouvelle, un développement du nominalisme ; développement où les principes nominalistes, dégagés des extravagances qui les décriaient, ont pu reparaître à la lumière, se soutenir contre les principes de l'école opposée, et faire leur chemin à travers les siècles. Ce rapport du prétendu système intermédiaire d'Abélard avec le nominalisme est attesté par l'histoire ; car dans l'histoire le rôle le plus marqué d'Abélard, comme philosophe, est sa querelle avec Guillaume de Champeaux : or l'adversaire public et constant de Guillaume de Champeaux était, qu'il le sût ou qu'il l'ignorât, un allié de Roscelin : et c'est peut-être par le sentiment confus de cette vérité qu'à une certaine distance, et quand le temps eut mis en oubli les intentions et fait paraître les choses sous leur véritable jour, plus d'un historien (16) a rangé Abélard dans l'école nominaliste.

« En effet, examinons le conceptualisme en lui-même, et nous reconnaîtrons aisément que ce n'est pas autre chose qu'un nominalisme plus sage et moins conséquent. D'abord le nominalisme renferme nécessairement le conceptualisme. Abélard argumente ainsi contre son ancien maître : Si les universaux ne sont que des mots, ils ne sont rien du tout, car les mots ne sont rien ; mais les universaux sont quelque chose, puisque ce sont des conceptions. Roscelin aurait très-bien pu répondre : Qui a jamais songé à nier cela ? Assurément quand la bouche prononce un mot, l'esprit y attache un sens, et ce sens qu'il y attache est une conception de l'esprit. Je suis donc conceptualiste comme vous. Mais vous, pourquoi n'êtes-vous pas nominaliste comme moi? Dire que les universaux ne sont que des conceptions de l'esprit, c'est dire implicitement qu'ils ne sont que des mots ; car, dans mon langage, les mots sont les opposés des choses, et n'admettant pas que les universaux soient des choses, j'ai dû en faire des mots. Je n'ai rien voulu dire de plus ; rejetant le réalisme, j'ai conclu au nominalisme, en sous-entendant le conceptualisme. Bien plus, ces conceptions de l'esprit, auxquelles vous avez réduit les universaux, sont, comme vous l'avez démontré, des abstractions, des généralisations, nées de comparaisons plus ou moins étendues. Or la comparaison, l'abstraction, la généralisation, exigent et supposent un plus ou moins long emploi de la mémoire ; et un emploi quelque peu long de la mémoire exige et suppose des signes, un langage, des mots ; car les mots ne servent pas seulement à s'entendre avec les autres, mais ils servent d'abord à s'entendre avec soi-même. Pour abstraire et généraliser au point d'arriver à cette conception que vous appelez une espèce, il faut des mots, et ces mots-là sont encore plus nécessaires pour s'élever à une abstraction et à une généralisation plus haute, celle du genre. Vous me dites que si les espèces et les genres sont des mots, comme les genres sont la matière des espèces, il s'ensuit qu'il y a des mots qui sont la matière d'autres mots. Au langage près, qui vous appartient, tout cela n'est pas si déraisonnable. Comme c'est avec des idées moins générales que dans la doctrine même du conceptualisme on arrive à des idées plus générales, de même c'est avec des mots moins abstraits qu'on fait des mots plus abstraits encore. Il est incontestable que, sans l'artifice du langage, il n'y aurait pas d'universaux, en entendant les universaux comme nous l'entendons tous les deux, de pures notions abstraites et comparatives. Donc, encore une fois, les universaux, précisément parce qu'ils ne sont que des notions, des conceptions abstraites, ne sont que des mots; et si le nominalisme part du conceptualisme, le conceptualisme doit aboutir au nominalisme.

« Nous ne savons trop ce qu'Abélard aurait pu répliquer à cette réponse de son premier maître, et nous ne connaissons qu'un seul moyen de le faire, c'est de se placer dans la doctrine de son second maître, Guillaume de Champeaux. Si le réalisme est faux, le nominalisme est vrai ; mais si le réalisme est vrai, le nominalisme est faux. Or le conceptualisme est le principe du nominalisme ; c'est le nominalisme lui-même, sauf la conclusion, qui pourtant est nécessaire et qui, dans sa nécessité à la fois et dans son extravagance, trahit le vice du conceptualisme.

« Il y a un rapport si intime entre le conceptualisme et le nominalisme que, selon les temps et les circonstances, et le plus ou

(16) Entre autres, les auteurs de l'*Histoire littéraire*, t. XI, p. 359.

moins de force et de hardiesse des esprits, le nominalisme, sans se détruire, se réfugie et se métamorphose dans le conceptualisme, ou le conceptualisme se développe en nominalisme. Ainsi, après l'orage qui au concile de Soissons éclata sur Roscelin, le nominalisme, proscrit et couvert d'anathèmes, se réduisit au conceptualisme, perdant ainsi de sa rigueur, mais sauvant ses principes, où sont déposées toutes ses conséquences. Et quand le conceptualisme, après avoir laissé passer l'orage et le règne de l'orthodoxie et du réalisme, eut fait ainsi quelque temps son chemin dans l'ombre, dès qu'il trouve au XIVᵉ siècle de meilleures circonstances, il reprend sa forme et son nom de nominalisme. »

M. Cousin poursuivant la justification de son principe dans l'histoire moderne, montre Hobbes décriant le nominalisme et le faisant reculer dans Lockejusqu'à un demi-conceptualisme; puis Condillac le rétablit, quand sa réputation est devenue moins mauvaise ou le siècle plus facile. Tant il est vrai que le conceptualisme est un intermédiaire artificiel dans lequel on ne peut s'arrêter. C'est ainsi encore que l'école écossaise, conceptualiste avec Reid, tombe dans le nominalisme avec Dugald-Stewart, tandis que l'école allemande qui débute aussi par le conceptualisme avec Kant, s'en échappe bientôt pour s'élever à un réalisme transcendental avec Schelling: « Au fond, conclut l'illustre écrivain, Abélard est un nominaliste qui s'ignore ou qui se cache. Moins conséquent et moins hardi, il ne révolte plus le sens commun, et il regagne en bonne apparence tout ce qu'il perd en profondeur. Plus faible dans la doctrine, il est plus fort dans la polémique, il prête moins le flanc aux attaques du réalisme, et le combat avec plus d'avantage. Quand Abélard descendit dans l'arène, le nominalisme ne pouvait plus soutenir la lutte, et le réalisme était victorieux sur tous les points. Abélard renouvela la lutte; il força le parti vainqueur de compter avec le parti vaincu; il maintint sous un autre nom les droits du nominalisme; il le sauva en le tempérant; et, d'un autre côté, sans le vouloir, en combattant le réalisme il l'épura. On ne peut donc nier qu'il n'ait par là servi d'une manière mémorable la cause de la philosophie et celle de l'esprit humain. »

On a déjà vu que nous ne pouvons accepter ce jugement. Il y a pour nous une distinction radicale entre le nominalisme et le conceptualisme, et les raisons qu'allègue M. Cousin ne nous paraissent aucunement péremptoires. Au fond elles se ramènent toutes à ceci: que Roscelin était conceptualiste lui-même, car probablement il admettait que les mots généraux ont un sens, ce qui revient à dire que les genres et les espèces sont des conceptions de l'esprit. Il y a, suivant nous, deux erreurs dans ce raisonnement: 1° Le conceptualisme et le nominalisme, sauf les réponses à une question de logique, cachent derrière eux deux systèmes ontologiques très-opposés, l'un qui consiste expressément à reconnaître deux éléments substantiels dans l'être, l'autre qui fait de l'être une unité logiquement indivisible. On voit par là que métaphysiquement le système d'Abélard s'éloigne plus encore peut-être de celui de Roscelin que le système de Guillaume de Champeaux, puisque ce dernier, tout en refusant de restreindre la substance à une unité logique, n'ajoute à l'élément qui la constitue substantiellement que des qualités accidentelles; 2° même quand on ne les considère que dans leur solution logique du problème de Porphyre, la doctrine d'Abélard et celle de Roscelin doivent différer comme la donnée ontologique qui leur sert de point de départ, et en effet, elles diffèrent très-réellement. Roscelin, nous l'avons déjà dit, n'admet pas même les universaux à titre de simples concepts. Pour qu'un concept existe, il ne s'agit pas — comme M. Cousin semble le dire — qu'il y ait une série de mots présentant un sens quelconque: il faut de plus que l'idée complexe exprimée par ces mots ne soit pas contradictoire. Or, comme nous l'avons reconnu, il serait contradictoire d'affirmer quoi que ce soit d'universel d'un être qui serait conçu comme pure individualité.

Je ne pense pas non plus qu'il soit légitime d'assimiler et même de comparer les diverses solutions réalistes et nominalistes des diverses époques. M. Cousin voit dans le conceptualisme d'Abélard un nominalisme timide qui attend sous une forme dissimulée et presque invisible l'heure du XIVᵉ siècle pour reparaître explicitement dans son audace. Mais est-ce bien sérieusement que l'on mettra dans la même catégorie la doctrine de Roscelin et celle de Gerson, ou de Pierre d'Ailly ou du cardinal de Cusa? Laissons aussi en paix Hobbes, Locke et Condillac, Reid et Dugald-Stewart, Kant et Schelling; la logique moderne ne ressemble point à celle du moyen âge et rien n'est plus dangereux que de vouloir conclure des lois de l'histoire contemporaine aux lois de l'histoire dans le XIIᵉ siècle.

Il nous reste à parler de l'opinion de M. Cousin sur la théologie d'Abélard; et remercions d'abord l'illustre écrivain d'avoir découvert un précieux manuscrit, le *Sic et non*. Guillaume de Saint-Thierry, un des adversaires les plus véhéments d'Abélard, avait signalé cet ouvrage comme attentatoire à la foi; et les historiens qui aiment à trouver partout des traditions d'incrédulité et d'hérésie s'extasiaient à l'avance sur le précieux traité qui leur faisait défaut. M. Cousin en a déterré deux manuscrits, l'un à la bibliothèque du mont Saint-Michel, l'autre à la bibliothèque de Tours. Et il faut le dire, l'ouvrage mis en lumière n'a pas mérité la réputation qu'on lui avait faite. C'est tout simplement une sorte de cahier de notes théologiques renfermant des citations (17-18) en sens divers sur un cer-

(17-18) Ces citations sont empruntées aux saintes Écritures et aux Pères et docteurs de l'Église la-

tain nombre de questions. M. Cousin lui-même cite les questions suivantes : Q. 6. *Quod sit Deus tripartitus? et contra.* 7. *Quod in Trinitate non sunt dicendi plures æterni? et contra.* 9. *Quod non sit substantia? et contra.* 11. *Quod divinæ Personæ ad invicem differunt? et contra.* 12. *Quod in Trinitate alter sit unus cum altero? et contra.* 13. *Quod Deus sit causa Filii? et contra* 14. *Quod sit Filius sine principio? et contra* 15. *Quod Deus non genuit se.* 17. *Quod solus Pater dicatur ingenitus? et contra.* 18. *Quod æterna generatio Filii narrari vel sciri vel intelligi possit? et contra.* 62. *Quod Deus personam hominis non susceperit, sed naturam? et contra.* 63. *Quod Filius Dei mutatus sit suscipiendo carnem? et contra.*

Q. 27. *Quod prædestinatio Dei in bono tantum sit accipienda? et contra.* 35. *Quod nihil fiat Deo nolente? et contra.* 54. *Quod homo liberum arbitrium peccando amiserit? et contra.* 23. *Quod philosophi quoque Trinitatem seu Verbum Dei crediderint? et non.*

Il suffit de parcourir cette liste pour se convaincre que la plupart de ces questions sont relatives à des hérésies déjà vieilles et épuisées, depuis bien des siècles, du temps d'Abélard. Evidemment il ne se propose point de construire des antinomies dont le dernier mot serait le scepticisme en matière théologique. Autrement il faudrait voir des sceptiques dans saint Thomas et dans tous les docteurs des XIIIe, XIVe et XVe siècles, qui posent ordinairement leur proposition à la suite d'une double exposition des autorités et des raisons qui résolvent le problème en sens contraire. Le *Sic et non* n'est donc pas le livre d'une théologie qui se détache de la foi et se pose comme un premier essai de révolte. C'est le signal d'une étude de la théologie où les procédés dialectiques doivent avoir une grande part, de cette étude que Pierre Lombard et la longue lignée de ses commentateurs doivent poursuivre. Encore faut-il ajouter que rien ne prouve qu'Abélard fut le seul à recueillir ainsi des autorités sous une forme didactique. Sa méthode, à cet égard, pourrait même se concilier fort bien avec la théologie purement positive, puisque, plus timorée que celle des Dominicains et des Franciscains, elle ne fait qu'exceptionnellement appel aux autorités profanes. *Les questions,* dit M. Cousin, *sont posées avec une grande indépendance!* Elles sont posées avec la même indépendance dans tous les traités de théologie soit positive, soit scolastique. Ce qu'il y a de plus remarquable dans le *Sic et non* c'est que l'auteur, au lieu de ne toucher qu'à un problème et au moment où il se présente, par le concours des circonstances, à la discussion, les embrasse tous en un vaste ensemble. Il coordonne pour ainsi dire les dogmes de la foi. C'est par là que, dans son ouvrage, il coopère à la révolution intellectuelle qui tendait depuis saint Augustin et commençait depuis saint Anselme à constituer la théologie scolastique (19).

Est-ce à dire qu'Abélard n'a pas altéré le dogme par ses explications théologiques? Certes, il l'a altéré, et gravement; condamné en 1121 au concile de Soissons, il le fut encore de nouveau vingt ans après au concile de Sens, et il est incontestable que la grande idée catholique de la Trinité était compromise par ses témérités dialectiques. Mais nous croyons aussi que le *Sic et non*, simple compilation d'autorités avec quelques règles de critique fort sages, n'est nullement coupable du fait; nous croyons également qu'Abélard a entamé le dogme sans le vouloir et sans le savoir. Esprit prompt, léger, confiant en son génie, dédaigneux des autres, aimant la discussion moins pour la vérité que pour la discussion elle-même, gâté à la fois par l'adulation des uns et par la jalousie des autres, se lançant enfin sans vues suffisamment précises dans une voie qui devait être féconde, mais pleine de périls parce qu'elle était encore nouvelle, il n'est pas étonnant qu'en cherchant des explications brillantes et dialectiques de la vérité, il ait

tine, notamment saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Hilaire, saint Isidore, saint Grégoire, Bède le Vénérable. Elles sont aussi empruntées aux auteurs profanes, mais assez rarement. Ces auteurs sont Aristote, Boëce, Sénèque, Cicéron, et même Ovide. Les Pères grecs ne sont cités que dans les traductions latines.

(19) M. Cousin a vu en partie la vérité; mais il a été entraîné par le préjugé reçu, et la pensée personnelle se démêle assez obscurément dans la page suivante que nous citerons *in extenso*.

« Mais il est temps d'arriver à l'ouvrage lui-même. Expliquons-en d'abord le sujet et le titre.

« Le dialecticien Abélard, en entrant dans la théologie, y transporta d'abord ses habitudes philosophiques. Il conçut l'idée très-simple en elle-même, mais très-féconde, d'établir sur tous les points de quelque importance le pour et le contre, à l'aide de passages des saintes Ecritures et des saints Pères qui semblent se combattre et dire le oui et non, le *sic et non*.

« Au premier coup d'œil, c'est donc ici une pure compilation d'autorités contraires; mais, en réalité, c'est une construction de problèmes et d'antinomies théologiques puissamment établies, qui condamnent l'esprit à un doute salutaire, le prémunissent contre le danger de toute solution étroite et précipitée, et le préparent à des solutions meilleures. Mais ces solutions ne sont pas même indiquées, et elles ne devaient pas l'être; car Abélard eût fait alors un traité de théologie, et non pas ce qu'il voulait faire, une préparation critique à la théologie. Et il ne faut point s'effrayer ici, avec Dachery, Durand et Martène, de l'apparence du scepticisme; car ce scepticisme n'est que provisoire. Abélard se réservait de lever ensuite les contradictions qu'il avait d'abord amassées. » Ailleurs, ou plutôt quatre pages plus bas, M. Cousin, qui vient de reprocher à Dachery de s'effrayer du *Sic et non*, écrit lui-même : « Le *Sic et non* ouvrait une voie périlleuse. »

Ailleurs enfin, ou plutôt quelques lignes avant cette dernière phrase, M. Cousin ne regarde cet ouvrage que comme un ensemble de notes personnelles, et une sorte de dictionnaire d'autorités, qui n'avait d'autre objet que d'aider le professeur ou l'écrivain dans sa double tâche : « Il avait été composé, dit-il, pour les besoins personnels du professeur, comme une compilation commode d'autorités diverses, où il pouvait puiser dans l'occasion, et peut-être aussi comme un texte à son enseignement. »

rencontré l'erreur. Ajoutons qu'il est difficile, même quand on se restreint à la théologie positive, d'écrire beaucoup sur une science qui demande tant d'exactitude, sans laisser échapper parfois, ne fût-ce qu'erreur de style, des propositions équivoques, mal sonnantes et même complétement fausses. La plupart échappent à la censure par leur bonne intention ou par l'obscurité protectrice qui couvre leurs écrits et les empêche d'être condamnés en les empêchant d'être dangereux. Abélard, au contraire, opiniâtre et orgueilleux, pouvait entraîner à sa suite une multitude de disciples, et d'ailleurs des haines d'école le poursuivaient sans relâche. Les erreurs furent mises au jour ; il les désavoua, les reprit peut-être sans trop s'en douter, et parut enfin y avoir renoncé, du moins si sa *Dialectique manuscrite*, que nous avons citée d'après M. Cousin, est, comme il semble, de la fin de sa vie.

Nous n'avons pas les écrits qui méritèrent la condamnation de 1121, et M. Cousin n'essaye pas de les reconstituer par les divers témoignages que nous en avons. Il se borne à citer et à analyser l'*Introductio ad theologiam* et la *Theologia christiana*.

Le savant écrivain a l'air de conclure comme saint Bernard. Saint Bernard écrivait au Pape Innocent : « Nous avons en France un vieux professeur transformé récemment en théologien, qui, après avoir joué à la dialectique dès son enfance, s'amuse aujourd'hui à extravaguer dans le domaine des saintes Ecritures. Il prétend rendre raison de tout, même de ce qui dépasse la raison, et le voilà qui s'élève en même temps contre la raison et contre la foi ! » M. Cousin déclare aussi qu'Abélard, par son système, *minait* les bases mêmes du christianisme. Mais, quand on y regarde de près, on s'aperçoit bien vite qu'entre l'appréciation de saint Bernard et celle de M. Cousin il y a un abîme. Saint Bernard accuse Abélard d'incliner à un platonisme exagéré qui le conduit à l'arianisme ; M. Cousin pense tout le contraire, il accuse le philosophe du Pallet d'aboutir au péripatétisme trop peu tempéré, c'est-à-dire d'appliquer à la théologie un conceptualisme qui n'est que le nominalisme timide et affaibli.

« Quand on lit aujourd'hui, dit-il, les deux ouvrages incriminés, l'*Introduction à la théologie* et la *Théologie chrétienne*, on y trouve la dialectique placée à la tête de la théologie, et l'esprit caché du nominalisme y minant les bases du christianisme, au lieu de les attaquer directement. C'est là la seule différence qui sépare ici, comme ailleurs, le disciple du maître. Le principe fondamental du nominalisme est que rien n'existe qui ne soit individuel, c'est-à-dire un. Mais le mystère de la Trinité est bien difficile à concilier avec ce principe, et Roscelin n'avait pu se tirer de cette alternative : ou Dieu seul, qui est un, existe, et les trois personnes de la Trinité n'ont pas d'existence propre, et ne sont que des points de vue de notre esprit ; ou les trois personnes existent réellement, et alors ce sont trois réalités non-seulement distinctes pour l'esprit, mais séparées entre elles et formant chacune une unité indépendante, et dans ce cas l'unité qui les comprend est une chimère. Abélard, qui part du même principe et qui est imbu du même esprit, rencontra la même alternative, et il y succomba également, mais différemment. Roscelin avait sacrifié la réalité de l'unité de Dieu à la réalité des trois personnes ; Abélard paraît avoir sacrifié la réalité des trois personnes à l'unité de Dieu. Il est certain, du moins, que les interprétations qu'il a données des trois personnes ont bien l'air de substituer des distinctions logiques à de véritables existences. Tantôt il compare les trois personnes de la Trinité aux divers termes d'un syllogisme; tantôt à l'empreinte d'un cachet relativement à ce cachet lui-même, ou bien encore à la forme relativement à la matière. Plus d'une fois il assimile les rapports des trois personnes entre elles au rapport dialectique de l'espèce et du genre, analogie dont il résultait une subordination de rangs, une hiérarchie entre les trois personnes. »

Il nous semble que les erreurs théologiques d'Abélard citées par M. Cousin lui-même sont loin de prouver que le philosophe du Pallet ne voyait dans la Trinité que des distinctions logiques. Saint Bernard le dit fort bien : La théorie qu'on vient de voir esquissée sur le dogme fondamental des personnes divines est fille de l'arianisme. Or, sans doute, Arius détruit ce dogme, mais comment ? Par une philosophie ultra-péripatéticienne et nominaliste ? Nullement, mais au contraire par une philosophie ultra-platonicienne. L'erreur d'Arius n'est pas d'effacer toute distinction entre le Père et le Fils, mais au contraire de jeter, pour ainsi dire, le Fils en dehors de la divinité du Père, et de changer la distinction en séparation absolue. L'erreur d'Abélard, au jugement de saint Bernard et du concile de Sens, se rapproche de celle-là : *Sapit Arium*. Abélard n'efface point non plus la distinction entre le Père et le Fils, car pour lui il y a une différence réelle entre la *matière* et la *forme*, et dès lors entre l'*espèce* et le *genre*. Il suffit, du reste, de lire les réfutations qu'il s'attira de saint Bernard pour reconnaître que l'hérésie d'Abélard n'est point, comme le croit M. Cousin, le sabellianisme. Saint Bernard reproche positivement au philosophe du Pallet de nier, non pas la distinction réelle des personnes, mais l'unité divine.

Exsecranda illa de genere et specie non similitudo sed dissimilitudo..... quoniam cum genus quidem et species quod ad se invicem sunt, alterum superius, altera inferior sit, Deus autem unus..... Absit ut huic acquiescamus dicenti hoc esse Filium ad Patrem quod speciem ad genus, quod hominem ad animal, quod æreum sigillum ad æs, quod aliquam potentiam ad potentiam..... Tenemus autem te docente ad hominis positionem poni animal, sed non e converso, secundum regulam dialecticæ tuæ qua non quidem posito genere ponitur

species, sed posita specie ponitur genus. Cum ergo Patrem ad genus, Filium ad speciem referas, nonne id oratio similitudinis postulat ut similiter posito Filio, Patrem poni ostendas et non converti : ut quomodo qui homo est, necessario animal est, sed non convertitur ; ita quoque qui Filius est necessario Pater sit et æque non convertatur ? Sed contradicit tibi in hoc catholica fides (20).

Cela nous semble péremptoire.

Il est vrai que M. Cousin invoque le témoignage d'Othon de Freisingen : *Sententiam vocum seu nominum,* dit l'historien de Frédéric, *in naturali tenens facultate non caute theologiæ admiscuit. Quare de sancta theologia docens et scribens, tres personas quas sancta Ecclesia non vacua nomina tantum, sed res distinctas suisque proprietatibus discretas hactenus et pie credidit et fideliter docuit, nimis attenuans, non bonis usus exemplis, inter cætera dixit : Sicut eadem oratio est propositio, assumptio et conclusio, ita eadem essentia est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus.* « (*Frid. de gestis,* lib. I.)

Ces paroles sont positives et explicites ; mais Othon de Freisingen, qui se trompe sur l'appréciation de la dialectique d'Abélard, peut bien se tromper aussi sur l'appréciation de sa théologie. D'ailleurs sa compétence dans les problèmes religieux et philosophiques est des plus contestables ; et par les termes mêmes qu'il emploie, on devine sans peine qu'il parle de toutes ces discussions comme d'un objet très-peu habituel de ses méditations.

Ajoutons que tous les réfutateurs contemporains d'Abélard parlent comme saint Bernard.

Enfin, nous pouvons invoquer encore les autres erreurs religieuses du brillant dialecticien. Toutes sont d'origine platonicienne.

On sait qu'Abélard considérait le Saint-Esprit comme l'âme du monde, ou du moins qu'il avait établi quelque comparaison entre cette chimère rêvée par les lecteurs du *Timée,* et la troisième personne de la sainte Trinité. M. Cousin a remarqué que « dans cet abaissement du Saint-Esprit, le dogme augustinien (21) de la grâce devait recevoir quelque échec, » et que le philosophe du Pallet devait ainsi aboutir à une sorte de pélagianisme. Ce n'est pas, suivant nous, qu'Abélard ait jamais voulu nier l'égalité réelle du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, et l'*abaisser,* comme le dit son illustre éditeur ; mais, en en faisant l'âme du monde, il nie implicitement la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. De là les erreurs où il devait logiquement tomber sur les rapports de la liberté et de la grâce. Quoi qu'il en soit, il reste que le Saint-Esprit, loin de perdre dans le système d'Abélard sa réalité personnelle au sein de l'unité divine, s'en détache en la brisant.

Toute la doctrine théologique du dialecticien proteste donc contre l'opinion de M. Cousin et pour celle de saint Bernard.

« Le conceptualisme en philosophie, dit M. Cousin, donne le sabellianisme en théologie ; et le conceptualisme n'est pas autre chose que le nominalisme dans son principe, moins les conséquences extrêmes qui en révèlent toute la portée. »

Tout cela est parfaitement vrai au point de vue de la doctrine générale de M. Cousin sur la scolastique ; mais tout cela est inexact au point de vue des faits, des textes et de la vérité.

§ II. *Opinion de M. Rousselot sur les théories d'Abélard.*

M. Rousselot, qui a fait, après M. Cousin, une étude consciencieuse d'Abélard, suit en général les idées de l'illustre écrivain, mais il les exagère, quoique sur certains détails il jette vraiment quelque lumière.

Suivant lui, la lutte d'Abélard et de saint Bernard représente la lutte de la raison et de la foi ; et cependant, par une sorte d'inconséquence, le philosophe du Pallet rendait un véritable service à la cause chrétienne « en frappant de sa massue les deux systèmes qui n'allaient rien moins qu'à miner la base de la croyance religieuse de l'époque. »

Ce dernier point de vue est assez curieux, et il vaut la peine qu'on l'aborde d'un peu près. Suivant lui, le but moral du christianisme était de combattre la matière : « Sur elle, dit-il, il fallait lancer réprobation et anathème. » Voilà pourquoi il aboutit à nier la matérialité de l'âme, et à reconnaître un dualisme de substance que la philosophie ancienne ne connaissait pas, et que les plus fervents adeptes de la nouvelle foi rejetèrent d'abord. Or, toujours suivant M. Rousselot, le conceptualisme repose sur la distinction de l'âme et du corps ; il est donc en profonde harmonie avec l'ontologie chrétienne ; mais ce dualisme répugnait à un sentiment métaphysique que M. Rousselot ne définit point, et qui veut, à ce qu'il paraît, l'unité de substance ; car c'est au nom de cette métaphysique que Roscelin et Guillaume de Champeaux ont lutté contre Abélard.

Nous ne discuterons pas un pareil système. Il n'est pas vrai d'abord qu'aux yeux du christianisme la matière, c'est le mal. Cette réprobation absolue de la matière n'est nullement le caractère propre de la morale évangélique, qui la purifie, mais qui ne la maudit pas, comme le faisaient les religions orientales, et comme le firent dans son sein certaines hérésies qui avaient largement puisé à ces religions. Par le dogme du péché originel qui coupe court à l'hypothèse d'une existence antérieure des âmes ; par le dogme de l'Incarnation qui revêt le Verbe d'une chair humaine ; par le dogme enfin de la résurrection des corps, le christianisme relève la nature considérée, non dans cette sorte de déchéance que lui a imprimée la faute d'Adam, mais dans son essence propre, de cette immense malédiction dont les cultes antiques l'accablent par un commun accord. Il est encore moins vrai que la spiritualité de l'âme ne fut qu'assez tard une croyance chrétienne. M. Rousselot a hérité cette erreur de M. Guizot qui l'avait héri-

(20) S. Bern., t. IX, p. 647, 648.

(21) M. Cousin nous permettra de regretter dans cette phrase le mot d'*augustinien* qui peut se prêter à de fâcheuses interprétations.

tée du matérialisme encore régnant en France sur tous les trônes de la science officielle, lorsque le futur historien y arriva. On ne serait pas très-embarrassé d'établir que plus d'une idée des deux *Histoires de la civilisation* n'a pas d'autre origine que l'influence de ce système, non que l'auteur ait jamais cédé à ses enseignements généraux, mais, sur plus d'une question de détail, il raisonne comme lui, et souvent il voit la philosophie et son esprit à travers la philosophie et l'esprit des successeurs de Condillac. On comprend à peine qu'un homme versé spécialement dans les études philosophiques ait accédé sur un point important à l'opinion de M. Guizot qui n'est une autorité qu'en matière d'histoire, et qui n'a jamais retrouvé dans l'analyse des idées le talent supérieur qu'on lui trouve si souvent dans l'analyse des faits. Maintenant est-il vrai que le conceptualisme d'Abélard soit destiné à sauver l'idée chrétienne de l'âme distincte du corps? C'est la question qui nous reste à débattre ; et voyons d'abord comment M. Rousselot essaye de démontrer sa thèse.

Il commence par une observation qui nous semble vraie et juste, et que nous avons déjà essayé d'établir contre l'autorité de M. Cousin, à savoir que le conceptualisme n'est pas un simple nominalisme. Nous regrettons seulement qu'en développant cette opinion, il ait l'air de la regarder comme un paradoxe. Sauf Othon de Freisingen, tous les contemporains d'Abélard le regardent comme platonicien, et non nominaliste. Une génération s'écoule : Jean de Salisbury partage le sentiment d'Othon de Freisingen. J'avoue que c'est là un grave témoignage, mais enfin celui de saint Bernard et de tous ceux qui ont suivi son avis a une plus grande importance encore, et il ne faut pas oublier que Caramuel, Brucker, Ritter suivent saint Bernard, et ne voient point un simple nominaliste dans le philosophe du Pallet.

L'affirmation générale de M. Rousselot n'est pas seulement exacte, à notre sens, mais elle est très-autorisée. Malheureusement il ne l'a pas justifiée par des arguments valables, et les principes qu'il invoque ont empêché de saisir la vraie pensée d'Abélard. Du reste nous citerons ici *in extenso* le consciencieux écrivain, afin qu'on se rende un compte exact de son opinion, et de la part de vérité qu'elle renferme.

« La part du nominalisme, dit-il, est facile à faire : celui-ci, en effet, ne voit de réalité que dans les individus; hors de là, il n'y a que des mots, *flatus vocis* ; le conceptualisme est en cela d'accord avec lui, car il proclame que l'universel n'est qu'une collection d'individus de même nature : *Totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturæ conjunctam.* Mais cette collection n'a rien de réel comme substance, l'individu seul étant une réalité ; en effet, « la substance « dont la forme est Socrate, est à lui tout entière : *Illa hominis essentia, quæ socratitatem* « *sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate.* » Cet universel n'a donc aucune réalité substantielle? Non, si l'on ne veut voir en elle qu'un tout un ou sans partie; car ce tout un, cet individu, n'est qu'un être idéal formé de plusieurs semblables qu'on enveloppe de la notion d'unité : *Sicut populus, quamvis ex multis personis collectus sit, unus dicitur.* Mais, comme pluralité, cette collection est une réalité substantielle : je fais cette remarque à dessein. Il suit de là qu'Abélard est d'accord avec le nominalisme pour admettre le principe, qu'il ne faut pas réaliser les abstractions. Ainsi, pour ne pas nous arrêter inutilement sur un fait évident par lui-même, disons que Roscelin et Abélard se réunissent pour affirmer 1° que *un* n'est pas identique à plusieurs, *l'individu* au *genre*; 2° qu'une *conception* de l'esprit n'est pas une *substance*, une *idée fictive*, une *réalité substantielle.* Qu'on retourne le conceptualisme en tous sens, on n'y trouvera pas un autre élément nominaliste de plus ; car, sauf ce qui concerne les parties, c'est le nominalisme complet.

« Voilà donc en quoi les deux systèmes se ressemblent; mais en quoi diffèrent-ils? Est-ce uniquement en ce point que la généralité est une conception de l'esprit? Mais il est évident pour tout le monde que ce n'est pas une différence; Roscelin n'a jamais nié, dans l'esprit, la conception logique d'une généralité; le mot, pour lui, a toujours valu pour le mot; ce qu'il a dit et soutenu, c'est que les mots n'entraînent pas nécessairement la réalité substantielle de ce dont ils sont les signes représentatifs. Si l'on veut se rappeler la réfutation que fait de saint Anselme le moine Gaunilon, qui, lui aussi, était nominaliste, on saura à quoi il faut s'en tenir; ce passage est un commentaire de Roscelin. Si ce dernier n'a pas été aussi explicite qu'Abélard sur ce côté de son système, c'est qu'il s'est fort peu occupé, comme je l'ai dit, du point de vue logique de la question; l'argumentation d'Abélard en est une preuve sans réplique, à tel point, qu'elle est en quelque sorte la part de la logique dans le nominalisme. A ce point de vue, en effet, le conceptualisme répond parfaitement à la question de Porphyre, et au second commentaire de Boëce, dont il reproduit la formule; mais après avoir répondu habilement et en profond logicien, aux logiciens Porphyre et Boëce, il se tourne vers les métaphysiciens, et s'apprête à les suivre sur un terrain bien autrement digne d'attention. A l'exemple de ses illustres maîtres ou rivaux, Abélard embrasse la question ontologique, il en comprend toute l'importance, et voit jusqu'où peuvent conduire les erreurs de ses deux devanciers; ainsi nous pouvons dire qu'il traita le problème posé par Porphyre sous son double aspect logique et métaphysique : il touche à tout comme Boëce; mais il ne dit pas oui ou non comme lui.

Roscelin, en niant toute réalité dans l'universel, s'en est tenu à cette vérité, que *un* n'est pas identique à *plusieurs;* Abélard, en adoptant ce principe, a-t-il été plus loin?

s'est-il demandé : entre un et plusieurs, entre l'individu et une collection d'individus, y a-t-il quelque chose de commun, un fond qui soit le même pour tous? De sa réponse dépend toute sa philosophie. S'il a dit non, il est nominaliste pur, et il n'est que cela; son système est celui de la pluralité sans unité. S'il a dit oui, dès lors il se sépare du nominalisme pour entrer dans le système de l'unité, ou le réalisme ; or j'affirme qu'il a dit oui, voyons comment. »

Nous n'acceptons pas la question telle que la pose M. Rousselot. A nos yeux le système de Roscelin ne consiste pas simplement à dire que *un* n'est pas *plusieurs* et à en rester là, en matière de philosophie. Il n'admet pas non plus que les idées générales soient des conceptions réelles, et sous ce rapport, le conceptualisme et le nominalisme diffèrent réellement; et le premier n'est pas exclusivement la part de la logique dans le second. Nous ne croyons pas non plus que l'on puisse, comme le dit plus tard M. Rousselot, voir dans le système de Roscelin la pluralité sans unité, et dans le système de Guillaume de Champeaux, l'*unité* sans *parties*. La caractérisation de cette dernière doctrine est surtout assez peu admissible, quand on songe que Guillaume défendait, contre Roscelin, la réalité des *parties* considérées dans un *tout*. C'est dire assez que nous ne pouvons accepter l'argumentation de M. Rousselot, lorsqu'il semble dire : Abélard est plus que nominaliste, car il admet une communauté de substance entre les individus, ou bien : *entre un et plusieurs un fond qui soit le même pour tous*.

Mais les citations que nous trouvons ensuite dans son livre sont des plus heureuses et des plus péremptoires, quoique peut-être il les interprète d'une manière assez bizarre, faute de comprendre en quoi consiste véritablement le principe métaphysique qui, dans la doctrine d'Abélard, dépasse le nominalisme.

« Remarquons d'abord, dit-il, que, dans la lutte contre le réalisme, ses objections ne tombent en résumé que sur cette interprétation du réalisme, qui consiste à dire, par exemple, que toute l'humanité est dans Socrate et dans chaque individu ; je me suis arrêté à dessein sur cette discussion, au chapitre sur Guillaume de Champeaux, et j'ai montré comment il faut entendre le réalisme de celui-ci ; aussi Abélard, qui est aussi loin de la pluralité sans unité de Roscelin, que de l'unité sans parties de Guillaume de Champeaux, a-t-il soin, dans toutes ses réponses, d'établir une distinction qui aboutit à une communauté de substances entre les individus. « Lorsque nous voyons « une masse de fer dont on doit fabriquer « un couteau et un stylet, nous disons : Ceci « sera la matière d'un couteau et d'un stylet, quoique la masse ne doive pas prendre « tout entière chaque forme, mais une partie « celle d'un stylet, et l'autre celle d'un « couteau. » (*De gen. et spec.*, p. 526.) Plus loin : « Tout en accordant que l'humanité « est en en Socrate, je n'accorde pas qu'elle « soit épuisée en Socrate ; il n'y en a qu'une « partie qui prenne la forme de la socratité. » Je pourrais citer bon nombre de passages semblables, et par eux seuls arriver à démontrer ce que j'avance. » Sans doute il ne faut pas prendre ces paroles à la lettre, car elles tendent à faire passer l'ontologie d'Abélard pour une ontologie réaliste ; et c'est dans le même sens que notre auteur ajoute : « Les réalistes s'apercevaient bien que leur adversaire (Abélard) n'était pas loin d'eux ; et, s'ils avaient voulu ou pu parler en vrais philosophes, plutôt qu'en discoureurs subtils, nul doute que les deux partis se fussent bientôt entendus. » Encore une fois, c'est là une erreur, et même une inconséquence, comme nous le verrons bientôt ; mais, ce qui est vrai, c'est qu'Abélard n'a attaqué le réalisme que sur un point, et qu'il ne faut pas le confondre avec les purs nominalistes.

La méprise de M. Rousselot vient de deux contre-sens et de quelques interprétations des plus étranges de divers passages du *De speciebus*.

Suivant lui, Abélard a reconnu positivement l'existence de l'universel. Pour le prouver, il cite un long fragment du vieux dialecticien. Nous le reproduirons en son entier, avec la traduction de M. Rousselot. C'est précisément cette traduction inexacte qui l'a induit en erreur.

Nunc restat grandis labor vitare ne concedere cogamur et materiam substantiæ generalissimum esse genus et susceptibilitatem contrariorum, et quaslibet simplices formas esse species. Et materiam quidem substantiæ idcirco genus esse videtur, quia prædicatur de pluribus differentibus specie in quid, quocunque modo prædicari exponas. Nam et pluribus speciebus inhæret quarum est materia, et de ea potest haberi intellectus pluribus speciebus exsistentibus subjectis quorum est materia. Hic respondendum est quod in diffinitione generis intelligendum est id quod est debere prædicari de pluribus speciebus proxime sibi suppositis, quod, quia deest illi materia, idcirco non est genus. Neque enim illi aliquæ species supponuntur proxime; scilicet corpus et species quæ primæ species sunt in prædicamento substantiæ, substantiæ generalissimæ proxime supponuntur, quæ constituta est ex mera essentia et susceptibilitate contrariorum. Possumus etiam dicere quia illa mera essentia ad interrogationem factum per quid convenienter non respondetur. Neque id respondere debemus interroganti, quod ille qui interrogat, se scire demonstrat. Cum enim interrogatur de aliquo quid est, certum se demonstrat qui quærit quod sit ; præteriit enim priorem quæstionem quæ est : an sit. Si ergo quæritur quid est substantia, respondeamus : est. Neque enim potest responderi per nomen substantia ; namque non est nomen nisi materiatorum a substantia, vel ipsius substantiæ. (*De gen. et spec.*)

« Maintenant reste la tâche difficile, d'éviter d'être forcé de convenir que la matière est le genre le plus général, et la pro-

priété des contraires ainsi que les formes simples quelconques, les espèces. Si la matière paraît être le genre de la substance, c'est qu'elle est affirmée de plusieurs choses différentes par l'espèce dans ce dont nous énonçons l'existence d'une manière quelconque. Car elle est unie à plusieurs espèces dont elle est la matière, et dès lors on peut entendre par matière plusieurs espèces qui existent comme sujets. On peut répondre que, dans la définition du genre, il faut entendre ce qui se dit de plusieurs espèces liées intimement, que, puisque la matière lui manque, ce n'est pas un genre. Car il est quelques espèces qui ne lui sont pas jointes, comme le corps et l'espèce, qui sont les espèces premières dans le prédicat de la substance, se joignent intimement à la substance la plus générale, laquelle est formée d'essence pure et de la propriété des contraires. Nous pouvons même dire que, touchant cette essence pure, il n'y a pas de réponse à faire à la question d'origine (*per quid*). Par sa question, l'interrogateur prouve qu'il sait ce qu'il demande, la réponse est inutile. Car quand on demande de quelqu'un ce que c'est, celui qui le fait montre qu'il le sait, car il a sous-entendu cette première question : est-il? Si donc on demande qu'est-ce que la substance, répondons : elle est. »

Si M. Rousselot avait bien lu ce passage d'Abélard, il n'aurait pas traduit la phrase latine : *Possumus etiam dicere quia illa mera essentia ad interrogationem factum per quid convenienter non respondetur*, par cette phrase française : « Nous pouvons même dire que touchant cette essence pure, il n'y a pas de réponse à faire à la question d'origine. » Le mot *factum per quid* ne signifie pas *question d'origine*. La phrase suivante le démontre assez. Abélard veut dire que l'essence pure n'est pas suceptible de définition et n'est pas composée d'éléments, quoique chacun sache ce qu'elle est. Le sens général du morceau est donc facile à comprendre. La matière première, qui constitue le fond de toute substance, n'est pas un genre ou, en d'autres termes, elle n'est pas universelle : voilà à quelle proposition elle peut se ramener.

De même la phrase suivante, que M. Rousselot invoque à l'appui de son système, prouve contre lui : « Mais, direz-vous, l'âme vient donc de l'universel? Si, en effet, l'âme résulte d'une substance constituée elle-même par l'essence pure appelée universelle, il est évident qu'elle est constituée par l'universel. »

Est-ce assez clair? demande M. Rousselot. Je lui réponds : Il est assez clair qu'ici Abélard pose l'opinion qu'il va réfuter, non sa propre opinion, et qu'ainsi, pour avoir celle-ci, il faut renverser la proposition qu'on vient de lire.

De même encore, M. Rousselot cite le fragment qui suit d'Abélard : « De nouvelles observations en tous sens prouvèrent que cette essence pure n'est jamais composée de matière et de forme; c'est pourquoi on donne à cette essence pure, comme au sujet de toutes les formes sensibles, le nom d'*universel*... » Et aussitôt il s'écrie : « Enfin voilà l'adversaire du réalisme qui a prononcé le mot d'*universel*, et qui en admet la réalité. » Point du tout! *On* n'est pas *Abélard*, et voici ce que celui-ci affirme positivement, quand il parle pour son propre compte : « *Et illa talium essentiarum multitudo substantia generalissimum dicitur, quæ tamen nondum est simplex, sed ex materia mera essentia, ut ita dicam, et susceptibilitate contrariorum forma constat.* QUÆ MERA ESSENTIA AN GENUS SIT ET QUARE NON SIT, POSTEA DISCUTIETUR. » Ce texte ne prête pas à deux sens différents, et il signifie que la substance qui est la collection des diverses essences (soit corporelles, soit incorporelles), « n'est pas encore simple, mais composée d'une pure essence, qui est sa matière, et de la capacité des contraires, qui est la forme. Quant à la pure essence je chercherai plus tard, ajoute Abélard, si elle est un universel et pourquoi elle ne l'est pas. »

M. Rousselot, prévenu ou distrait, a traduit ces quelques lignes si claires par une phrase qui n'a pas de sens, et qui, en tout cas, n'a pas le sens du texte latin ; la voici : « L'ensemble de toutes ces essences est dit substance, laquelle cependant n'est pas encore simple, mais essence d'une certaine matière pure, dont la forme résulte de la réunion des contraires. Nous examinerons plus loin si c'est un universel, et pourquoi elle n'en est pas un. »

Il est visible que dans le texte latin *mera* se rapporte à *essentia*, non à *materia*, et que les mots *ex materia mera essentia*, ne sauraient se traduire par « essence d'une certaine matière pure. » Les mots *ex susceptibilitate contrariorum* ne signifient pas non plus « la réunion des contraires, » mais *la puissance des contraires*. Enfin, et ceci est plus important encore, ce n'est pas de la *substance* que le dialecticien du XII[e] siècle nie qu'elle soit un universel, c'est de l'*essence pure*.

Concluons de là que s'il est inexact de confondre le conceptualisme avec le nominalisme, comme le fait M. Cousin, il est plus inexact encore de le confondre avec le réalisme, comme le fait M. Rousselot. Seulement on doit remercier ce dernier historien, qui écrivait quelques années seulement après le grand historien de la philosophie, et sous l'enchantement de ses idées, d'avoir su y résister, et d'avoir vu que l'interprétation donnée par M. Cousin à la pensée métaphysique d'Abélard laissait à désirer. On doit le remercier surtout d'avoir écrit cette phrase, quoique peut-être il la place assez mal, et qu'il l'explique plus mal encore : « Le conceptualisme a quelque rapport avec la doctrine pythagoricienne de Timée de Locres, et par suite avec Platon. » Ce n'est pas, comme le pense M. Rousselot, qu'en composant toute substance de *matière* et de *forme*, Abélard ait renouvelé le platonisme ; au contraire cette thèse est toute péripaté-

ticienne ; mais, à d'autres égards, et par la manière même dont il assigne les relations, le rôle, la fonction de la *matière* et de la *forme*, le philosophe du Pallet se rattache réellement aux traditions platoniciennes.

Mais, me dira-t-on peut-être, que faites-vous de l'harmonie que M. Rousselot semble voir entre l'idée fondamentale du christianisme, c'est-à-dire, la distinction de l'âme et du corps, et le conceptualisme? Nous revenons, avec M. Rousselot lui-même, à cette idée fondamentale de son ingénieux chapitre.

« Pour apprécier le conceptualisme, dit-il, nous sommes obligé de poser les deux hypothèses suivantes : ou le conceptualisme admet l'unité de subtance, ou il admet deux substances différentes.

« Dans le premier cas, on peut le ramener au naturalisme des stoïciens, et ce cas peut se soutenir, car Abélard nous dit, dans le morceau cité, que les formes, en s'adjoignant à la substance, n'en augmentent pas la quantité, mais seulement en changent la nature ; nous remarquerons, toutefois, que cette proposition peut être également rapportée à Aristote, car nous la retrouvons presque littéralement au chapitre 5 des *Prédicaments* : Μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ, ταὐτὸν καὶ ἐν ἀριθμῷ ὄν, τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν. D'après ce principe, dont s'est emparé Abélard, la formation des êtres résulte de la transformation de l'être, et le problème de l'individuation s'explique à la manière de ceux qu'on appelle panthéistes ; il n'y a qu'une substance qui, avant son hymen avec la forme, *est une essence pure, universelle* ; l'arrivée de la forme change sa nature, et ici nous retrouvons la seconde théorie du réalisme de Guillaume de Champeaux, ce qui nous prouve encore qu'Abailard, dans sa polémique, n'avait pas en vue le côté métaphysique du système, à moins qu'il n'ait usé de ruse à l'égard d'une opinion qui était la sienne. Dans la première hypothèse, il y a l'unité substantielle des êtres, puis la pluralité des formes ; toute la philosophie antique est ici d'accord avec Abélard.

« Dans la seconde hypothèse, l'animation, la vie, le lien actif, en un mot, n'appartient pas aux parties en propre, ni par conséquent au tout considéré comme totalité ; cette animation est donc dans ce qui n'est pas cette totalité ; il y a donc une autre réalité que cette dernière, en d'autres termes, il y a une nature différente de la nature corporelle. Alors qu'arrive-t-il ? C'est qu'Abélard admet *un universel* qui est l'esprit de vie, et, dès lors, voilà bien, ce me semble, le spiritualisme dans le conceptualisme d'Abélard, voilà bien deux principes substantiels au lieu d'un, et le problème ontologique entièrement changé. Et c'est ici qu'il faut reconnaître toute l'action possible d'Abélard sur son époque et sur le catholicisme. Certes, je ne prétends pas affirmer que cette seconde hypothèse soit plus fondée que la première, et qu'elle devait irrésistiblement ressortir du conceptualisme ; mais de tout ce qui précède, je tire les conséquences suivantes : 1° qu'Abélard ne peut pas, sans une erreur évidente, être classé parmi les nominalistes ; 2° qu'il est, ou réaliste pur, comme allié intime de Guillaume de Champeaux ; 3° ou spiritualiste, c'est-à-dire, admettant, comme on l'a dit depuis, l'esprit et la matière, et c'est par ce côté qu'il venait en aide au catholicisme. Nous avons vu, en effet, que celui-ci était porté nécessairement à établir une différence de nature entre l'esprit et le corps ; le nominalisme ne pouvait pas lui venir en aide sur ce point, et le réalisme pas davantage : tous deux, chacun dans son sens, étaient précisément la négation de la moitié de la doctrine métaphysique du catholicisme. Mais tôt ou tard, un principe métaphysique porte ses fruits, et nous en verrons un exemple frappant au chapitre suivant ; or, avec les tendances de l'époque, cet esprit religieux qui portait à accepter le spiritualisme de confiance et sur parole, alors qu'on n'avait pas vu de quel danger Guillaume de Champeaux menaçait le dogme, le conceptualisme ne pourrait-il pas être regardé comme la démonstration d'une croyance admise par tous, mais implicitement, et qui, à la première attaque nouvelle et faite au nom de deux systèmes antérieurs, allait rester sans défense? Voilà en quel sens j'ai dit que les ennemis d'Abélard, et notamment saint Bernard, avaient bien mal compris les intérêts de leur cause ; la suite le prouvera encore mieux.

« Si j'insiste sur cette seconde interprétation du conceptualisme, c'est qu'elle se lie intimement avec le problème de l'individuation qu'Abélard remue le premier ; après l'âme du monde vient celle de l'homme ; à quel titre? A titre de personne, de moi qui se sent, *sui conscius*, et qui se pose par un acte volontaire. Or l'essence qui devient le moi, est-elle autre que l'*essentia mera* appelée universelle, *universale appellavit?* Cette essence, transformée en corporéité, en être qui pense, ne sort-elle pas de l'essence primitive? En un mot, y a-t-il différence de nature, ou seulement modification, adjonction de formes? Là est toute la question, et c'est ainsi qu'il faut procéder pour être sincère. Pour dire mon sentiment, je crois qu'Abélard ne regardait pas le fait de l'individuation comme nécessitant deux substances essentiellement distinctes, et, en cela, toute la scolastique, à travers les voiles mystérieux dont elle s'est enveloppée, n'a peut-être pas été loin de sa pensée : pendant tout le moyen âge, en effet, dominait la croyance à la présence d'une force motrice, inhérente à la matière, ce que Goudin, dans son Commentaire sur la physique d'Aristote, formule ainsi : *Ratio principii activi convenit substantiis corporeis, et inde pendent affectiones corporum quæ cernuntur in modo.* »

Nous avons cité ce long passage pour prouver combien la scolastique est encore peu connue, puisqu'un écrivain consciencieux, et qui a donné un soin tout particu-

lier à l'étude d'Abélard, peut se tromper à ce point sur ses doctrines.

M. Rousselot regarde comme une hypothèse très-plausible qu'Abélard admet l'unité de substance, ou l'absorption de tout être au sein de l'*essence pure*, devenue le Dieu-monde du système. Je défie qu'on trouve la moindre trace de cette doctrine dans les écrits que nous avons du philosophe du XII[e] siècle. L'*essence pure* n'est pas un *universel*, comme nous l'avons vu, et, le fût-elle, elle ne serait pas la substance divine. Nous admettons certainement que faire de ce que représente indirectement l'idée générale, la matière de la substance, c'est incliner vers le platonisme, et bientôt nous développerons cette idée; mais, encore une fois, soutenir que l'essence pure, en revêtant les formes qui la spécialisent, ne se divise point entre les êtres, ou, comme dit M. Rousselot, « que les formes, en s'adjoignant à la substance, n'en augmentent pas la quantité, » c'est nier ce qu'Abélard a écrit de plus clair, et déclarer non avenue toute sa polémique contre le réalisme.

Du reste, M. Rousselot veut bien reconnaître que, peut-être, Abélard ne confond point, comme les stoïciens, Dieu et le monde, et que, suivant le vieux dialecticien, « il y a une nature différente de la corporelle. » C'est en ce sens que l'*universel* deviendrait *esprit de vie*, ou, en d'autres termes, qu'au-dessus du monde physique, Abélard reconnaîtrait l'existence d'un Dieu personnel, distinct et immatériel; c'est en ce sens, enfin, que le conceptualisme serait la philosophie du spiritualisme, c'est-à-dire de la pensée chrétienne. Nous reconnaissons sans peine qu'Abélard enseigne un Dieu distinct du monde et pur esprit; mais ce Dieu n'est nullement l'*essence pure* dont il parle dans le *De generibus*, laquelle n'est que la substance, abstraitement considérée, — aussi bien la substance la plus limitée que la substance la plus parfaite. La théorie de la *mera essentia* et le conceptualisme, qui en est l'application logique, n'a donc rien à faire dans le spiritualisme d'Abélard. Il est très-vrai que le réalisme absolu, tel que le conçoit Bernard de Chartres, conduit logiquement au panthéisme, et le nominalisme de Roscelin à l'athéisme. Ni l'une ni l'autre de ces deux logiques ne peuvent se concilier avec le catholicisme; mais il ne s'ensuit nullement que le dogme réclame le conceptualisme, comme la philosophie naturelle. En dehors du réalisme de Bernard de Chartres et du nominalisme de Roscelin, on conçoit mille systèmes possibles, et, de tous ces systèmes, celui d'Abélard n'est pas, certes, le plus propre à jeter quelque lumière sur la révélation. M. Rousselot s'est laissé tromper par deux idées, qu'il a empruntées à M. Cousin, et qu'il a poursuivies, de déduction en déduction, sans trop en avoir conscience : la première de ces idées, c'est qu'entre le nominalisme et le réalisme du XII[e] siècle, il faut prendre un milieu, et qu'il n'y a qu'un milieu possible, le conceptualisme d'Abélard. Nous avons déjà indiqué, et nous montrerons plus loin en détail comment et pourquoi cette idée est une erreur périlleuse. De plus, M. Rousselot semble croire que le réalisme se résout dans l'admission exclusive de l'ordre spirituel, et le nominalisme dans l'admission non moins exclusive de l'ordre matériel. Le conceptualisme deviendra ainsi un système éclectique qui embrasse et réunit le matérialisme et l'idéalisme, en faisant une place au corps et à l'âme, au monde et à Dieu, à l'unité et à la pluralité, aux sens et à la raison pure. Voilà pourquoi il prône ce système, et le déclare exact, bien sonnant, conforme à la foi et à la raison. Le malheur de ces formules, c'est de revêtir d'une valeur absolue et immobile des termes essentiellement variables et relatifs. Le réalisme de Bernard de Chartres a un sens et une portée, parce qu'il constate une logique en rapport avec une métaphysique donnée; le réalisme, *en général*, n'est ni panthéiste ni non-panthéiste. J'en dirai autant du nominalisme et du conceptualisme.

La question de la valeur objective des idées générales n'a qu'une importance subordonnée, et le réalisme de saint Anselme était plus conciliable, certes, avec la foi que le conceptualisme d'Abélard, bien que le réalisme de Bernard de Chartres fût suspect, et celui d'Amaury pleinement panthéiste.

M. Rousselot a poursuivi ce système d'interprétation, qu'il est difficile de prendre au sérieux, dans tout le cours de son ouvrage. Plus loin, il nous dira qu'Albert le Grand, de cela seul qu'il avoue n'être ni pour Roscelin, ni pour Guillaume de Champeaux, fut nécessairement disciple d'Abélard. « Il n'est donc ni réaliste, ni nominaliste, reste à être conceptualiste sous peine de ne rien être; d'où il suit qu'Albert le Grand est un sectateur d'Abélard. » Pour prouver cette belle thèse, l'auteur ne craindra pas de nous dire qu'Albert le Grand cherche dans la matière le principe spécifique et général des êtres, et dans la forme leur principe individuel, ce qui est, en effet, l'opinion d'Abélard. Il n'y a qu'un petit inconvénient; c'est qu'Albert, lui, a un sentiment tout contraire, et qu'il cherche le principe d'*individuation* dans la *matière*, le principe spécifique dans la *forme*. Mais une fois sur le plan incliné des assimilations à tout prix, on ne s'arrête plus. M. Rousselot verra dans la *quiddité* des Dominicains la *mera essentia*, la *materia prima* qu'il voit partout, il la verra encore dans l'*hœccéité* de Scot et dans la *monade* de Leibnitz. Comparer la *matière première*, c'est-à-dire la *passivité*, érigée en élément de l'être avec la *force* active ! Que veut-on de plus ?

Mais hâtons d'arriver avec M. Rousselot à la *théologie* d'Abélard. Sur la plupart des points importants, M. Rousselot la juge comme M. Cousin; seulement il exagère la pensée du grand historien; suivant lui, c'est *comme penseur* qu'Abélard fut traité en hérétique. Pour prouver cette thèse, l'écri-

vain en question rappelle que saint Bernard cite en les accusant les paroles suivantes du dialecticien : ***Humanas rationes requirebant (mei discipuli)... dicentes quidem verborum superfluam esse prolationem quam intelligentia non sequeretur, nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum.*** Attaquer ces paroles, n'en déplaise à M. Rousselot, ce n'est nullement attaquer les *penseurs*, la raison, la philosophie. Descartes, qui n'est pas l'ennemi de la pensée humaine, les eût signées des deux mains, et il a mainte fois soutenu la même opinion que saint Bernard. Il est très-évident que, si la *croyance* doit toujours être déterminée par la *compréhension*, la *foi* n'est plus qu'une chimère. Et le plus grand partisan de la philosophie, du moment qu'il est conduit à admettre des *mystères* révélés par *Dieu*, doit proclamer, sous peine de contradiction, qu'ils n'ont pas pour juge naturel, je ne dis pas de leurs preuves de crédibilité, mais de leur valeur intrinsèque, la raison de l'homme. Si saint Bernard avait appliqué à des questions de science son mot d'anathème : *Transgreditur fines quos posuerunt patres nostri*, il aurait porté atteinte à la philosophie; mais comme il ne l'applique évidemment qu'à des articles de foi, non-seulement il n'attaque point cette science, mais il est avoué par elle, et encore une fois Descartes n'a pas tenu un autre langage, lorsqu'il s'est trouvé vis-à-vis des dogmes révélés. Ce n'est donc pas la philosophie que saint Bernard a poursuivie dans la philosophie d'Abélard, c'est la philosophie d'Abélard elle-même.

M. Rousselot cite ensuite les passages suivants de l'adversaire d'Abélard :

« Abélard est un dragon qui dresse des embûches en secret. Que dis-je? il ne craint plus aujourd'hui de se montrer. Eh! plût à Dieu que ses écrits fussent enfermés dans des coffres, au lieu d'être débités dans les places publiques... Ces fruits empestés de l'erreur volent malheureusement par le monde ; ils ont passé d'un peuple à un autre, de royaume en royaume. On fabrique un autre évangile, on propose une foi nouvelle aux nations, on bâtit sur un autre fondement que celui qui a été posé... » (*Lettre à Innocent II.*)

« Lisez, s'il vous plaît, lisez ce livre qu'il appelle sa *théologie*, lisez cet autre qu'on nomme ses *sentences*, lisez cet autre qui a pour titre : *Scito teipsum*, et voyez quelle terrible moisson de sacriléges et d'erreurs s'y déploie avec une végétation luxuriante!... »

« Qu'y a-t-il dans ces paroles de plus intolérable, du blasphème ou de l'arrogance? de plus digne de damnation, de la témérité ou de l'impiété? Ne serait-il pas plus juste de bâillonner une telle bouche que de lui répondre par le raisonnement? Ne provoque-t-il pas contre lui toutes les mains, l'homme dont la main se lève contre tous? Tous, nous dit-il, pensent ceci; et moi, je pense autrement. Eh! qui es-tu donc? qu'apportes-tu de préférable? quelle précieuse découverte as-tu faite? quelle secrète révélation nous montres-tu qui ait échappé aux saints, qui ait trompé les anges? Cet homme va donc encore nous servir une boisson inconnue, une nourriture longtemps cachée : Parle! dis-nous quelle est cette chose que tu vois, et que personne avant toi n'a pu voir? N'est-ce pas que le Fils de Dieu s'est fait homme pour autre chose que la délivrance de l'homme? Certes, cela n'a paru à personne, si ce n'est à toi. Où as-tu trouvé cela? dis-le. Ce n'est pas le sage qui te l'a dit, ni le prophète, ni l'apôtre, ni Dieu même, et c'est de Dieu que le maître des nations tenait ce qu'il leur a transmis. Notre maître à tous confesse que sa doctrine vient d'ailleurs. « Je ne parle pas d'après moi, » nous dit-il. Toi, au contraire, tu fais le maître; tu nous donnes ce que tu n'as reçu de personne. Celui-là ment, qui parle d'après lui : à toi donc, à toi seul ce qui vient de toi : pour moi, je suis les prophètes et les apôtres, j'obéis à l'Evangile, mais non à l'Evangile, selon Pierre. Tu nous fais un cinquième Evangile dont l'Eglise ne veut pas. Que nous dit la loi, que nous disent les prophètes, les apôtres et leurs successeurs? sinon ce que tu nies tout seul, savoir : que Dieu s'est fait homme pour délivrer l'humanité. Eh bien! si un ange venait du ciel pour nous dire le contraire, anathème sur cet ange lui-même. » (*De error. Ab.*, c. 5.

En vérité, qu'y a-t-il là contre la philosophie en général?

Mais nous avons la manie des antinomies logiques; nous voulons à toute force que celui-ci représente, incarne, que sais-je? l'idée A, et cet autre l'antithèse de l'idée A. C'est ainsi, qu'au lieu de nous montrer dans Abélard un métaphysicien qui se trompe sur quelques articles de la foi, et, dans saint Bernard, un défenseur de l'orthodoxie, l'on érigera le premier en type abstrait de la raison et de la liberté, et l'autre en type non moins abstrait de l'autorité et du cœur, sans se demander même s'il n'y a pas contradiction flagrante à regarder le catholicisme à la fois, comme une théorie exclusivement mystique et une doctrine exclusivement autoritaire.

Nous avons dit que M. Rousselot raisonne à peu près comme M. Cousin sur la théologie d'Abélard. Cependant, il se sépare de lui sur deux questions :

En premier lieu, il ne dit pas qu'Abélard réduisait les personnes divines à ne présenter entre elles qu'une distinction toute logique. Et, sous ce rapport, nous prenons acte de son silence, pour l'opposer, faute de mieux, à l'opinion explicite de M. Cousin.

En second lieu, il ne croit pas qu'Abélard ait démenti dans sa *Dialectique* l'opinion qu'il avait émise dans sa *Theologia christiana* au sujet du Saint-Esprit. Voici le passage de la dialectique; nous avouons qu'à nos yeux il suffit de le citer sans commentaire pour défendre l'opinion que M. Rousselot a cru devoir attaquer :

Sunt autem nonnulli catholicorum, qui

allegoriæ nimis adhærentes, sanctæ Trinitatis fidem in hac consideratione Platoni conantur adscribere, cum videlicet ex summo Deo quem Tagaton appellant, Noi naturam intellexerunt quasi Filium ex Patre genitum; ex Noi vero animam mundi esse quasi ex Filio Spiritum sanctum procedere. Qui quidem Spiritus, cum totus diffusus ubique omnia contineat, quorumdam tamen fidelium cordibus per inhabitantem gratiam sua largitur charismata, quæ vivificare dicitur suscitando in eis virtutes, in quibusdam vero dona ipsius vacare videntur quæ sua digna habitatione non invenit, cum tamen et ipsis præsentia ejus non desit, sed virtutum exercitium. Sed hæc quidem fides platonica ex eo erronea esse convincitur quod illam quam mundi animam vocat, non coæternam Deo, sed a Deo, more creaturarum, originem habere concedit. Spiritus enim sanctus ita in perfectione divinæ Trinitatis consistit, ut tam Patri quam Filio consubstantialis et coæqualis et coæternus esse a nullo fidelium dubitetur; unde nullo modo tenori catholicæ fidei adscribendum est quod de anima mundi Platoni visum est constare (22).

§ III. — *Opinion de M. Ch. de Rémusat sur les théories d'Abélard.*

Nous sommes ici en face d'une des monographies les plus érudites et les plus intelligentes que l'on puisse consulter; nous l'analyserons en détail et nous regretterons encore que les dimensions de cet ouvrage ne nous permettent pas de consacrer à cette analyse des pages plus longues et plus remplies.

A presque tous les égards, M. de Rémusat a reproduit les idées de M. Cousin; mais il s'est montré largement novateur dans le détail de son livre où il ne trouvait pas de guide, et l'on verra qu'il a fait appel à des ouvrages que le maître avait cités sans les éclairer de ses ingénieuses interprétations.

Parmi les ouvrages d'Abélard que M. de Rémusat a analysés avec soin, il faut citer en première ligne la *Dialectique*. Le savant historien donne ce nom à l'ensemble des traités manuscrits dans lesquels M. Cousin a cru voir non sans raison le livre auquel Abélard donne lui-même ce nom dans sa *Theologia christiana*.

Les deux premières parties de la *Dialectique* ne donnent lieu à aucune observation saillante de la part de M. de Rémusat, mais, à propos des *Topiques*, il présente une remarque qui est trop en harmonie avec ce que nous aurons bientôt à dire pour que nous ne la citions pas :

« Abélard, » dit-il, « établit une division des causes que Boëce donne assez confusément en suivant la métaphysique ou la physique plutôt que la logique d'Aristote, et il commente cette division avec développement. Il est remarquable que chez lui et même chez Aristote, la cause est étudiée dans ses modes plus que dans son principe. La causalité n'a été bien comprise que des modernes, et peut-être reste-t-il à faire de nouvelles découvertes dans le sein de cette idée primitive et nécessaire. »

M. de Rémusat a encore observé avec beaucoup de justesse que la dialectique d'Abélard et des scolastiques en général aboutit moins qu'on ne le pense et qu'elle le semble d'abord à la confusion de l'ordre réel et de l'ordre logique; car, outre qu'Abélard laisse entendre parfois qu'il ne confond pas l'*art* (la logique) et la *nature*, il remarque, à l'occasion, que certaines règles ne sont appliquables qu'à la catégorie de la substance. « Suivant lui, » dit très-bien M. de Rémusat, « la division du genre s'opère exactement par deux espèces prochaines, mais seulement quand ce genre est de la catégorie de la substance. La division du genre par les différences équivaut à la division par les espèces, mais seulement quand il s'agit du genre de la substance. Tout cela n'est qu'une suite d'un principe antérieurement posé; c'est que toute espèce est constituée de la matière du genre par la forme de la différence, seulement quand il s'agit de genres ou d'espèces du ressort de la substance. »

Nous nous hâtons d'arriver à l'analyse d'un traité plus important que la *Dialectique* au point de vue religieux et philosophique. Nous voulons parler du *De intellectibus* que M. Cousin a déterré à la bibliothèque du mont Saint-Michel et publié dans la 4e édition de son beau livre sur Abélard. C'est un opuscule de psychologie, que l'illustre éditeur a appelé lui-même *Recueil de remarques sur l'entendement humain*, et qui renferme quelques vues sur le problème des universaux.

Voici le début de cet opuscule: nous empruntons à M. de Rémusat sa claire et facile traduction :

« Voulant traiter des spéculations, c'est-à-dire des concepts, nous nous proposons, pour en faire une étude plus exacte, d'abord de les distinguer des autres passions ou affections de l'âme, de celles du moins qui paraissent le plus se rapprocher de leur nature; puis de les distinguer les uns des autres par leurs différences propres, autant que nous le jugerons nécessaire pour la science du discours.

« Il y a cinq choses dont il convient de les isoler soigneusement : le sens, l'imagination, l'estimation, la science, la raison.

« 1° *Sens*. — L'intellect ou faculté de concevoir est lié avec le sens tant par l'ori-

(22) M. Rousselot, après avoir dit que l'erreur d'Abélard sur le dogme de la sainte Trinité mérite à la fois le nom d'arienne et le reproche de sabellianisme, ajoute Pierre Lombard, qui disait en parlant de la Trinité : *Unam rem immensam, infinitam, summe perfectam, quæ est Pater, Filius et Spiritus sanctus*. Rien ne rend plus exactement la pensée d'Abélard que ce peu de mots, sa métaphysique est là tout entière. »

Qu'est-ce que la formule de Pierre Lombard a d'Arien ou de Sabellien? Il faut avouer que les adversaires du dogme chrétien, ceux même qui sont le plus graves, le connaissent étrangement peu!

gine que par le nom. Par l'origine, car dès qu'un des cinq sens atteint une chose, il nous en suggère aussitôt une certaine conception. En voyant en effet quelque chose, en flairant, entendant, goûtant ou touchant, nous concevons aussitôt ce que nous sentons; et il est si vrai que la faiblesse humaine est provoquée par le sens à s'élever à l'intelligence, que nous avons peine à donner à aucune chose la forme de la conception, si ce n'est à la ressemblance des choses corporelles que l'expérience des sens nous fait connaître.

« Quant au langage, nous abusons souvent du mot de sens pour exprimer l'intelligence; par exemple nous disons le sens des mots, au lieu de dire le concept des mots. La vision aussi est prise souvent pour l'intelligence tant par Aristote que par la plupart des autres, peut-être parce que le sens nous paraît ressembler davantage à l'intelligence. En effet, l'esprit se représente la chose qu'il conçoit, d'une manière analogue à celle dont nous contemplons, comme placée devant nous, une chose prochaine ou éloignée.

« Le sens et l'intellect étant donc réunis par l'origine et le nom, il m'a paru nécessaire d'assigner leur différence, vu qu'ils opèrent ensemble dans l'âme. »

Abélard, conformément à la doctrine d'Aristote, fait consister principalement la différence en question, en ce que le sens ne juge pas, tandis que le propre de la raison est de juger.

Puis, après avoir parlé de la conception, qui est l'imagination des choses présentes, et de l'imagination, qui est la conception des choses absentes, il s'écrie à propos de la sienne :

« Boëce dit qu'il est une intelligence qui appartient à bien peu d'hommes, et à Dieu seul, laquelle dépasse tellement et le sens et l'imagination, qu'elle agit sans l'un et sans l'autre; par elle, rien ne s'offre à l'esprit que ce qui se pense et se comprend : pour elle, point de perception confuse. Evidemment Dieu ne saurait avoir ni sens ni imagination; son intelligence atteint et contient tout; car comprendre, c'est savoir. Cette intelligence-là que Boëce accorde à un petit nombre d'hommes, croyons, avec Aristote, qu'elle ne peut se rencontrer dans cette vie, si ce n'est chez l'homme que l'excès de la contemplation élève à la révélation divine. Et cet essort de l'âme, il faut l'appeler science plutôt que simple intelligence, et le rapporter à l'esprit divin plutôt qu'à l'esprit humain. L'âme qui vient de Dieu se pénètre de Dieu, pour ainsi dire, et dans l'homme qui s'évanouit et meurt en quelque sorte, Dieu paraît. »

Tout est remarquable dans ce fragment, non-seulement l'idée en elle-même, mais la source à laquelle Abélard l'emprunte.

M. de Rémusat dit qu'il semble inspiré par la lecture du *Timée;* peut-être, mais en tout cas Abélard en l'écrivant s'est cru fidèle à Aristote. Ne le dit-il pas lui-même? On voit donc que les interprétations alexandrines d'Aristote ne datent pas du XIIIe siècle, et qu'elles ont commencé avant la diffusion des commentaires arabes et juifs. Que faut-il en conclure? Que ces commentaires se sont répandus et multipliés, parce qu'ils répondaient à un besoin et même à des idées préexistantes qui étaient écloses spontanément sur le sol européen. Ici, comme ailleurs, il est vrai de dire que le développement intellectuel reçut des secours extérieurs qui le hâtèrent, le mûrirent, le généralisèrent, mais que ses causes les plus réelles sont des causes toutes internes.

La seconde observation qu'il nous importe de présenter ici, c'est qu'Abélard semble croire que l'homme, du moins dans cette vie, est capable d'une sorte d'extase ou de compréhension et même d'intuition intime des mystères de la foi. Quand on rapproche ces vues un peu vagues du récit que le philosophe nous fait lui-même des interrogations curieuses de ses disciples, alors qu'ils veulent avoir la *raison* du dogme, on comprend les légitimes terreurs de saint Bernard, et ce n'est pas lui qu'on accuse de mysticisme, c'est l'audacieux rêveur qui prétend à une *révélation* réservée à son génie.

Nous n'abandonnerons pas le *De intellectibus*, sans remarquer qu'il justifie ce que nous avons dit de la distinction profonde du *nominalisme* et du *conceptualisme*. On se rappelle que, suivant M. Cousin, il est impossible que les nominalistes du XIe siècle aient jamais prétendu que les mots généraux et abstraits fussent de simples mots, sans valeur aucune, même dans l'intelligence humaine. En d'autres termes, il n'y a et il ne peut y avoir entre le conceptualisme et le nominalisme qu'une différence de degrés. Tous ceux qui liront le *De intellectibus* jugeront avec M. de Rémusat, que très-certainement les nominalistes contemporains d'Abélard déniaient toute valeur, même purement subjective, et même, tranchons le mot, toute signification réelle et adéquate aux mots généraux. Abélard nous apprend en effet que ces dialecticiens raisonnaient ainsi: Les sens ne nous montrent que cet homme ou cet autre : l'entendement, lui aussi, ne conçoit que les individus; donc, quand nous disons *homme*, ou bien nous entendons un certain homme, ou bien nous n'entendons rien. En d'autres termes, les noms communs, en tant qu'ils restent noms communs, n'ont pas de sens. Voici comment Abélard répond à ce curieux syllogisme. Nous citons l'analyse excellente que M. de Rémusat nous donne de son argumentation un peu subtile, mais cependant très-judicieuse. Cette analyse est presque une traduction littérale et une traduction expliquée : « Concevoir l'homme, c'est concevoir la nature humaine, c'est-à-dire un animal de telle qualité. Lors donc qu'on objecte que *tout homme* étant celui-ci ou celui-là, concevoir l'*homme*, c'est concevoir celui-ci ou tel autre, le syllogisme n'est pas régulier. Il faudrait dire que *tout concept de l'homme* est le concept de celui-ci ou de celui-là; alors le moyen

terme serait mieux maintenu, et la conjonction des extrêmes se ferait en règle; mais l'assomption serait fausse. Quand je dis *une cape* (23) *est désirée par moi*, ce qui revient à dire *je désire une cape;* quoique toute *cape* soit celle-ci ou celle-là. Mais si je disais : *Je désire une cape, et quiconque désire une cape désire celle-ci ou celle-là*, l'argumentation serait juste et la conclusion légitime. De même, on peut dire : *Si j'ai la sensation d'un homme, tout homme étant tel ou tel homme, j'ai la sensation de tel ou tel homme;* mais il ne s'ensuit nullement ce qu'on en veut conclure. Qu'il soit de la nature du sens de ne pouvoir s'exercer que sur une chose existante déterminée, qu'en conséquence la sensation d'homme ne puisse être que la sensation causée par cet homme-ci ou cet homme-là, accordez-le; mais l'entendement n'a pas, comme le sens, besoin pour agir d'une chose réelle, puisqu'il s'applique aux choses passées, futures, qui n'ont jamais été, qui ne seront jamais. Pour penser à l'homme, pour avoir un concept dans lequel entre l'idée de la nature humaine, il n'est donc pas nécessaire d'avoir présent à l'esprit tel ou tel homme déterminé. La nature humaine peut être l'objet de concepts innombrables, comme ce concept simple du nom spécial d'*homme* ou de l'*homme* pris comme espèce, aussi bien que de l'*homme blanc*, de l'*homme assis*, que sais-je? de l'*homme cornu*, qui n'existe pas; en un mot, comme toutes les conceptions dans lesquelles entre la nature humaine, soit avec la distinction d'une personne déterminée comme Socrate, soit indifféremment ou sans aucune détermination personnelle. »

Nous ne donnons, bien entendu, que le commencement de l'argumentation du philosophe; car c'est moins son opinion que nous voulons saisir, que celle de ses adversaires nominalistes. La citation qui précède suffit pour établir clairement qu'ils déniaient toute signification aux noms généraux ou communs. Il faut donc dire avec M. de Rémusat :

« Nous apprenons ainsi à quel point le nominalisme différait du conceptualisme. Le premier ne niait pas seulement les essences générales, mais les conceptions générales et abstraites; il ne laissait aux genres, aux espèces, aux êtres de raison, pas même une place dans l'esprit. Il était absolu. Cela nous explique comment le conceptualisme, qu'on est souvent porté à confondre avec le nominalisme, s'élevait alors à l'importance d'une doctrine positive, distincte, déterminée. C'était un intermédiaire réel entre le réalisme et le nominalisme. Le premier disait que les universaux étaient non-seulement des idées et des mots, mais des réalités; le conceptualisme, qu'ils n'étaient pas des réalités, mais des idées et des mots; le nominalisme, qu'ils n'étaient ni des réalités, ni des idées, mais des noms. Le fond du nominalisme était donc que nous n'avons d'idées que des objets sensibles. La psychologie se réduisait donc à la sensation et à la mémoire, pour toutes facultés fondamentales. L'intelligence, purement passive, faculté à la suite de la sensation et de la mémoire, se bornait à concevoir leurs objets, c'est-à-dire à la simple représentation. Il ne lui restait en propre que je ne sais quelle activité vaine qui se produisait dans le langage, lequel débordait nécessairement la réalité et la pensée. »

Les chapitres très-intéressants, où M. de Rémusat commente le *De generibus*, ne sont que le développement de la thèse judiciaire qu'on vient de lire.

M. de Rémusat a très-bien vu que la doctrine d'Abélard « est contenue dans la distinction de la matière et de la forme appliquée à la constitution du genre et de l'espèce. » Nous verrons plus tard ce qui l'a empêché de féconder cette idée juste et heureuse.

Nous n'en avons pas encore nni avec les œuvres philosophiques du grand dialecticien. M. Ravaisson ayant trouvé un opuscule d'Abélard, M. de Rémusat a voulu l'analyser. Cet opuscule porte le titre de *Glossulæ magistri Petri Abælardi super Porphyrium.*

Les *Glossulæ* ne sont pas de simples notes sur Porphyre; elles renferment une solution du problème que Porphyre déclare insoluble; et, à quelques égards, cette solution diffère de celle que nous avons vue dans le *De generibus.*

N'ayant pas à notre disposition le manuscrit que M. de Rémusat a lu et analysé, nous nous servirons de son analyse; on peut s'y fier, car dans ce genre de travail, le spirituel écrivain n'a pas de rivaux.

On remarquera d'abord l'argumentation d'Abélard contre le réalisme; elle diffère singulièrement de celle qu'on peut lire dans le *De generibus*. Cependant elle n'est pas en contradiction avec elle; celle-ci est toute logique; celle que résume M. de Rémusat, d'après les *Glossulæ*, est toute métaphysique.

« Le premier système est celui de l'existence des choses universelles. Il est plusieurs manières de l'établir.

« Suivant l'une, il y a naturellement dix choses générales ou communes, ce sont les dix catégories; de ces universaux primitifs proviennent les choses générales qui sont essentiellement dans les choses individuelles, grâce à des formes différentes. Ainsi, l'animal, qui, de nature, est substance, est, comme substance animée, sensible dans Socrate ou dans Brunel, tout entier dans l'un comme dans l'autre, sans autre différence que celle des formes. A ce compte, l'universel serait attribuable à plusieurs, en ce sens qu'une même chose serait en plusieurs, diversifiée uniquement par l'opposition des formes, et conviendrait

(23) *Capa*, espèce de capuchon, *bardocucullus.*

ainsi aux individus soit essentiellement, soit adjectivement (24).

« Ce système exige que les formes aient si peu de rapport avec la matière qui leur sert de sujet, que dès qu'elles disparaissent, la matière ne diffère plus d'une autre matière sous aucun rapport, et que tous les sujets individuels se réduisent à l'unité et à l'identité. Une grave hérésie est au bout de cette doctrine; car avec elle, la substance divine, qui est reconnue pour n'admettre aucune forme, est nécessairement identique à toute substance quelconque ou la substance en général. Or, cette conséquence est fausse. Les philosophes tiennent que la substance divine n'est passible d'aucun accident, et comme, suivant les définitions admises, la substance en général est sujette à tous les accidents, il faut bien que la substance divine diffère de toute substance; et cependant il faut aussi qu'elle soit substance. La nature de Dieu a été enseignée au monde le jour où le Seigneur a dit à la Samaritaine : *Dieu est esprit*. (*Joan*, IV, 24.) Et tout esprit est substance (24*).

« Et non-seulement la substance de Dieu, mais la substance du phénix, qui est unique, n'est dans ce système que la substance pure et simple, sans accident, sans propriété, qui, partout la même, est ainsi la substance universelle. C'est la même substance qui est raisonnable et sans raison, absolument comme la même substance est à la fois blanche et assise; car *être blanc* et *être assis* ne sont que des formes opposées, comme la rationnalité et son contraire, et puisque les deux premières formes peuvent notoirement se trouver dans le même sujet, pourquoi les deux secondes ne s'y trouveraient-elles pas également? Est-ce parce que la rationnalité et l'irrationnalité sont contraires? Elles ne le sont point par l'essence, car elles sont toutes deux de l'essence de qualité; elles ne le sont point par les adjacents (*per adjacentia*), car elles sont, par la supposition, adjacentes à un sujet identique. Du moment que la même substance convient à toutes les formes, la contradiction peut se réaliser dans un seul et même être, et alors comment dire qu'une substance est simple, une autre composée, puisqu'il ne peut y avoir quelque chose de plus dans une substance que dans une autre? Comment dire qu'une âme sente, qu'elle éprouve la joie ou la douleur, sans le dire en même temps de toutes les âmes, qui sont une seule et même substance? On voit qu'Abélard a parfaitement développé le reproche que Bayle adresse au réalisme de conduire à l'identité universelle (25).

« La seconde manière de soutenir l'universalité des choses, c'est de prétendre que la même chose est universelle et particulière; ce n'est plus essentiellement, mais indifféremment que la chose commune est en divers. Nous connaissons ce système, c'est celui de l'indifférence : ce qui est dans Platon et dans Socrate, c'est un indifférent, un semblable, *indifferens vel consimile*. Il est de certaines choses qui conviennent ou s'accordent entre elles, c'est-à-dire qui sont semblables en nature, par exemple en tant que corps, en tant qu'animaux; elles sont ainsi universelles et particulières, universelles en ce qu'elles sont plusieurs en communauté d'attributs essentiels, particulières, en ce que chacune est distincte des autres. La définition du genre (*prædicari de pluribus*, s'attribuer à plusieurs) ne s'applique alors aux choses qu'elle concerne qu'en tant qu'elles sont semblables, et non pas en tant qu'elles sont individuelles. Ainsi les mêmes choses ont deux états, leur état de genre, leur état d'individus, et, suivant leur état, elles comportent ou ne comportent pas une définition différente.

« Mais c'est là ce qui n'est pas soutenable. La définition qui veut que le genre soit ce qui est attribuable à plusieurs, a été donnée à l'exclusion de l'individu. Ce qu'elle définit ne peut en soi être à aucun titre, en aucun état, individu. Dire qu'une même chose tour à tour comporte et ne comporte pas la définition du genre, c'est dire que cette chose est, comme genre, attribuable à plusieurs, mais que, comme genre aussi, elle ne l'est pas, car un individu qui serait attribuable à plusieurs serait un genre; par conséquent l'assertion est contradictoire, ou plutôt elle n'a aucun sens. Les auteurs disent que cette proposition : *L'homme se promène*, vraie dans le particulier, est fausse dans l'espèce. Comment maintenir cette distinction, si une même chose est espèce et individu? Dira-t-on que l'universel ne se promène pas? c'est apparemment l'universel, en tant qu'universel, en l'état d'universel; soit, mais le particulier, en tant que particulier, ne se promène pas davantage. Se promener n'est pas plus une condition ou une propriété du particulier que de l'universel; le particulier peut, comme l'universel, être conçu sans la promenade. L'universalité, la particularité, la promenade appartiennent, ou, pour parler le langage de l'école, sont adjacentes au même sujet, et s'il se promène, il se promène universel et particulier; la distinction de Boëce est inapplicable (26).

« C'est comme cette autre distinction, par laquelle il refuse aux accidents le caractère d'attributs essentiels. L'individualité résultant de formes accidentelles ne saurait être l'attribut essentiel d'une substance susceptible d'universalité; cependant cette substance, en tant que particulière, distincte de ses semblables, est essentiellement individuelle, violation manifeste de la règle de logique qui porte que « dans un même, l'af-

(24) *Essentialiter vel adjacenter*. Il s'agit du réalisme proprement dit, de celui de Guillaume de Champeaux.

(24*) Omnis spiritus substantia est.

(25) *Dict. crit.*, art. *Abélard*.

(26) *De interpret.*, ed. sec., p. 338 347. *Voy.* aussi ci-dessus, c. 8, p. 26.

« firmation de l'opposé exclut l'affirmation de « l'autre opposé. » Lorsqu'on dit que le genre est attribuable à plusieurs, on parle ou d'attribution essentielle (*prædicari in quid*), ou de toute autre; s'il s'agit d'attribution essentielle, comme on le nie après l'avoir affirmé, elle cesse d'être essentielle, ou elle emporte avec elle son sujet; s'il s'agit d'attribution accidentelle (*in adjacentia*), la définition n'est plus exacte, elle ne convient plus à tout genre. Il y a des genres qui n'ont pas d'attribution adjective. Veut-on parler d'attribution soit essentielle, soit autre, d'attribution en général, la blancheur est dans ce cas, elle s'affirme essentiellement d'elle-même et adjectivement de Socrate : la blancheur est blanche et Socrate est blanc, elle s'affirme donc de plusieurs, et comme elle satisferait à la définition du genre, la blancheur serait un genre.

« Enfin on s'y prend d'une troisième manière pour soutenir que les universaux sont des choses. Voulant expliquer la communauté, l'on dit qu'entre la chose universelle et la chose singulière est une différence de propriété, la propriété qui consiste à être universelle, la propriété qui consiste à être singulière. L'animal, le corps est universel, et n'est pas seulement quelque animal ou quelque corps; mais dire : *L'animal est universel*, revient à dire : Il y a plusieurs choses qui sont chacune individuellement *animal;* quand *animal* se dit d'un seul, on entend qu'un seul, un être déterminé est *animal*. »

Tout est curieux et sujet à problème dans ce fragment. Nous avons déjà annoncé le caractère métaphysique de la réfutation du réalisme. Le réalisme lui-même ne s'y présente pas rigoureusement comme nous l'avons vu présenté dans le *De generibus*. Dans ce dernier ouvrage, Abélard (si tant est qu'Abélard en soit l'auteur) reconnaît deux écoles réalistes; ici, il en reconnaît trois. Il a même l'air de subdiviser la première doctrine réaliste en deux petites écoles dont l'une attribue le même universel à tous les individus *essentiellement*, et l'autre ne l'attribue qu'adjectivement (*adjacenter*).

Ces deux opinions sont-elles les deux opinions successives de Guillaume de Champeaux?

Ce mot énigmatique *adjacenter* serait-il la traduction du mot *individualiter*, que nous trouvons dans la fameuse phrase de l'*Historia calamitatum*, et que des érudits proposent de lire *indifferenter?*

Toutes questions obscures et qui prouvent combien les éléments, les matériaux eux-mêmes d'une histoire complète de la scolastique sont encore loin de nous!

Du moins, expliquons l'équivoque adverbe des *Glossulæ*.

On comprend que l'universel, si on l'affirme d'un être quelconque, en soit l'*essence* même, l'essence, c'est-à-dire, puisque nous parlons le langage scolastique, la substance, ou bien qu'il en soit la manière d'être, le prédicat, l'attribut.

C'est là probablement la distinction que prétend établir le double adverbe *essentialiter, adjacenter*.

On comprend sans peine que si l'universel n'est pas le fond même de l'être, mais sa qualité ou son attribut, les individus peuvent avoir une réalité substantielle, et l'universel s'individualiserait plus ou moins en chacun d'eux.

D'une pareille conception à celle des partisans de la *non-différence*, il n'y aurait qu'un pas.

Nous ne présentons bien entendu ces idées qu'à titre d'hypothèses. On en est réduit à des suppositions, quand les éléments de certitude font défaut.

Mais laissons de côté la controverse, et voyons le système qu'Abélard expose comme le sien, et comme la vérité dans ce précieux commentaire.

Ce système, chose curieuse, ne porte pas le nom de conceptualisme. On l'appelle système des *Discours* (*sermonum doctrina*), distinct, du reste, soit du pur nominalisme, soit du réalisme. Jean de Salisbury le reproche positivement à son maître chéri, au moins comme un caprice passager. Nous le trouvons encore attribué au puissant dialecticien dans les vers suivants que Rawlaison a extraits d'un manuscrit d'Oxford (27).

Hic docuit voces cum rebus significare,
Et docuit voces res significando notare;
Errores generum correxit, ita specierum.
Hic genus et species in sola voce locavit,
Et genus et species *sermones* esse notavit.
Significativum quid sit, quid significatum,
Significans quid sit, prudens diversificavit.
Hic quid res essent, quid voces significarent,
Lucidius reliquis patefecit in arte peritis.
Sic animal nullumque animal genus esse probatur.
Sic et homo et nullus homo species vocitatur.

M. de Rémusat qui cite ces vers essaye d'établir qu'Abélard soutenait à la fois que le *discours est le genre*, que la *voix n'est pas le genre*, et qu'il y a une distinction ou du moins une nuance entre ces deux formules, dont l'une est niée, l'autre affirmée par le philosophe du XII° siècle. J'avoue ne pas saisir nettement cette nuance; cependant s'il est permis de prononcer sur ces délicates subtilités, je crois qu'Abélard a été dominé par la considération suivante : Si l'on prend la proposition universelle dans sa stricte rigueur, il semble que l'universel doive s'affirmer de l'individuel. Or, on ne peut affirmer une chose de plusieurs, puisque alors une même chose se retrouverait dans plusieurs : réalisme absurde. Néanmoins il est très-vrai que dans la chose examinée il y a une matière et une forme, et que cette matière est semblable à celle des autres choses de même genre. Que conclure de là? C'est que le *mot* qui exprime l'attribut n'est pas universel en lui-même; il ne l'est qu'indirectement et par son rapport au *discours*. C'est de cette manière que je m'explique les

(27) *P. Abælard. et Heloïs. Epistol.*, Lond. 1718. in-8°

problèmes quelque peu bizarres, on en conviendra, que soulèvent les *Glossulæ*. L'erreur de M. de Rémusat, dans cette hypothèse qui nous semble assez bien cadrer avec les traductions et les analyses que nous avons sous les yeux, l'erreur de M. de Rémusat, serait de transformer en une question de logique une question de grammaire qui ne se rattache qu'indirectement au problème des universaux.

Nous ne nous étonnerons pas non plus, au point de vue de la même hypothèse, si Abélard après avoir posé la doctrine des *sermones* vis-à-vis de la doctrine des *voces*, aborde tout d'un coup le problème des universaux et le résout dans un sens antinominaliste.

Comment M. de Rémusat ne voit-il pas qu'Abélard, dans son système, se serait rendu coupable d'une contradiction flagrante?

Je sais bien que le spirituel écrivain allègue la phrase de Jean de Salisbury et les vers que nous avons pris soin de citer. Mais, en premier lieu, les vers ne prouvent rien ou ils prouveraient contre son interprétation : loin de distinguer la théorie des *sermones* et celle des *voces*, ils les assimilent. Quant à Jean de Salisbury, ce brillant esprit, parfois assez léger, n'a-t-il pas pu se tromper sur les opinions de son maître? rarement le maître est parfaitement compris par le disciple. D'ailleurs rien n'indique que la phrase de l'ingénieux évêque se rapporte aux *Glossulæ*.

Que prouvent les diversités d'opinions, sur le caractère réaliste ou nominaliste d'un système? C'est que ce système n'est pas suffisamment clair ou suffisamment connu. C'est encore que la question des universaux est assez subordonnée et un peu secondaire dans une doctrine tant soit peu large : « L'incertitude, » dit M. de Rémusat lui-même, « avec laquelle on a de tout temps caractérisé sur ce point les sectes et leurs chefs, est un fait remarquable. » On ne saurait s'étonner beaucoup que les historiens anciens aient varié sur l'interprétation de la doctrine d'Abailard, quand cette interprétation est si prodigieusement diverse chez les modernes, depuis M. Hauréau qui y voit un nominaliste pur jusqu'à Rixner qui y voit un spinosisme anticipé.

Pour résumer, M. de Rémusat, sans aller aussi loin que M. Hauréau ou même que M. Cousin, et tout en regardant le conceptualisme comme distinct du nominalisme, lui trouve de singulières affinités avec ce dernier système. C'est du moins ce qui ressort de sa conclusion.

« La science moderne peut, en général, être regardée comme nominaliste. « La secte « des nominaux, » dit Leibnitz, « est la plus « profonde des sectes scolastiques, et celle « qui s'accorde le mieux avec la méthode de « la philosophie réformée de nos jours. » Descartes ne place point « hors de notre pensée « toutes ces idées générales que dans l'école « on comprend sous le nom d'universaux. » Locke et son école ont professé le nominalisme conceptualiste; Hobbes, Berkeley, Hume, le nominalisme pur; et, sur ce point, les Ecossais, surtout Dugald Stewart, ont enchéri sur les opinions de Locke, eux qui se séparent de lui si volontiers (28). Le conceptualisme est peut-être le vrai nom de la doctrine de Kant, et ce n'est qu'après lui que la philosophie allemande a pris ces formes alexandrines qui la rapprochent du réalisme du moyen âge. La doctrine de l'identité absolue, qui ne distingue plus l'ordre de la connaissance de l'ordre de l'existence, efface ou supprime toute controverse sur les universaux, en confondant l'être et la pensée, le particulier et le général, le fini et l'infini. M. de Schelling s'est fait gloire de renouveler le spinosisme qu'on imputait au réalisme pour l'accabler; Hegel a courageusement érigé les degrés logiques en phases de l'être, et professé que toute pensée réalise, au point que l'être n'est pleinement réel qu'autant et en tant qu'il se pense (29). Pour Hegel, toute opposition entre les différents, que dis-je? entre les contradictoires, n'est qu'une passagère apparence. Mais il faut convenir que rien plus qu'une telle doctrine n'a été jusqu'à ces derniers temps contraire aux méthodes en honneur depuis deux siècles, et l'on peut dire qu'en général l'esprit du nominalisme est celui de la philosophie moderne, quoiqu'il s'y trouve souvent éclairci et tempéré par des idées étrangères aux nominaux du XII[e] siècle, et qui le préservent ou le délivrent des excès et des erreurs, infaillible châtiment de toute doctrine absolue.

« Abélard a donc triomphé; car, malgré les graves restrictions qu'une critique clairvoyante découvre dans le nominalisme ou le conceptualisme qu'on lui impute, son esprit est bien l'esprit moderne à son origine. Il l'annonce, il le devance, il le promet. La lumière qui blanchit au matin l'horizon est déjà celle de l'astre encore invisible qui doit éclairer le monde. »

On sait déjà que cette opinion n'est pas la nôtre, nous ne croyons pas qu'il y ait entre le nominalisme et le conceptualisme le lien intime que M. de Rémusat prétend y trouver; nous ne croyons pas surtout que le conceptualisme ait aucun rapport avec le nominalisme spécial de Descartes ou de Leibnitz. Mais nous aurons l'occasion de

(28) Leibnitz, *In Nisol.* præfat., edit. Dutens, t. IV, *Nouv. essais*, l. III, c. 3, 6. — Descartes, *Les principes*, 1re partie., § 59. — Locke, *De l'entend. hum.*, l. III, c. 3, § 6 et suiv., et c. 6, § 7 et suiv. — Reid, *Essais sur les facultés de l'esprit humain*, ess. 5, c. 6. — D. Stewart, *Philos. de l'esprit humain*, c. 4, sect. II, III et IV.

(29) Il est remarquable, en effet, que les objections dirigées par Bayle contre l'*universale a parte rei* des scolastiques, et contre la confusion de l'attribut et de la substance dans Spinoza, soient précisément les idées dont s'empare Hegel pour édifier sa doctrine. (*Voy.* Bayle, art. *Abailard* et *Stilpon.* — Hegel, *Gesch. der philosophie*, t. III, p. 168.)

revenir sur cette question importante, à propos du système particulier de M. Hauréau. Nous nous hâtons d'arriver à l'appréciation de la théologie d'Abélard par M. de Rémusat.

On sait que le terrain principal du débat religieux entre Abélard et ses adversaires fut la question de la sainte Trinité. M. de Rémusat estime que sur cette question Abélard n'est ni réaliste, ni nominaliste, ni conceptualiste, ni métaphysicien d'aucune école, par la raison très-simple qu'il ne regarde pas la substance divine comme un *universel*. Quelle est donc l'origine de son erreur? Ce n'est point l'application illégitime d'une théorie contestable, mais l'abus d'une comparaison assez usitée parmi les Pères de l'Eglise, entre le Père et la puissance, le Fils et la sagesse, le Saint-Esprit et l'amour.

Voici du reste les propres paroles de M. de Rémusat :

« Abélard, dans sa doctrine de la Trinité, ne me paraît avoir été précisément ni réaliste, ni nominaliste; il s'est efforcé de donner aux choses leur nom, de les qualifier comme il fallait, sans tenir compte des conséquences en ontologie dialectique. Mais je suppose qu'il eût dit expressément que Dieu est un genre, siérait-il aux réalistes, qui soutiennent que le genre est réel, d'en conclure qu'il a nié la réalité de la Divinité? De même, s'il n'a vu dans les personnes que des propriétés, ceux qui défendent contre Roscelin l'existence réelle des qualités spécifiques seraient mal venus à l'accuser de ruiner l'existence réelle des personnes.

« Un écrivain judicieux a remarqué avec raison que l'orthodoxie trinitairienne n'est pas nécessairement engagée dans la controverse sur les universaux (30). Que ceux-ci soient ou ne soient pas réels, qu'importe à l'existence de Dieu ou des personnes divines? Ni Dieu, ni aucune des personnes n'est donnée comme étant au nombre des universaux, et la négation des idées générales ne touche en rien l'être qui ne peut être ramené à une simple abstraction. Le principe seul de la réalité exclusive des individus pouvait bien, par une application tout à fait indépendante de la fameuse controverse, conduire à trop individualiser les personnes de la Trinité, et il paraît que c'est ainsi que Roscelin a compris le nominalisme dans l'hérésie et s'est fait blasphémateur, au jugement de saint Anselme; car il n'est nullement vrai que son erreur ait été, comme on l'a dit, de réduire la distinction des personnes à des vues diverses de l'esprit. Mais l'erreur du trithéisme pouvait être facilement écartée par la considération de *la singularité* de la nature divine, et par cette pensée que le mystère consistait précisément dans l'union de quelques-uns des caractères de l'individualité dans chaque personne avec la communauté et l'identité d'essence. Après tout, les réalistes ne soutenaient point que les personnes divines fussent des genres ou des espèces, et par conséquent les nominalistes n'avaient sur ce point rien à leur dire. Aussi, lorsque Abélard marque avec un peu d'exagération la distinction des personnes, est-ce en vertu de l'idée de propriété, et non de la théorie des genres et des espèces. Il est vrai que Neander pense que le reproche de sabellianisme aurait dû plutôt être dirigé contre lui, c'est-à-dire qu'il atténuait la distinction des personnes, et c'est ainsi qu'Othon de Frisingen et les modernes en ont jugé; mais cette accusation plus spécieuse ne nous semble pas plus exacte. Répétons d'abord que l'intention est irréprochable; puis, quant à la doctrine, elle ne tend pas plus que toute autre à convertir les personnes divines en abstractions. C'est le péril commun de toute métaphysique sur ce dogme difficile, et le nominalisme y ajoute peu de chose; seulement le lecteur est en général nominaliste, et quand on veut lui faire séparer à un certain degré la substance et la personne, il penche à n'accorder à la personne qu'une existence nominale, et dans sa pensée, la doctrine d'Abélard devient en ce sens nominaliste. Mais qu'y faire? Est-ce Abélard qui a séparé la substance de la personne?... Encore une fois, ce n'est pas le nominalisme qui fait le danger de la théologie d'Abélard, c'est la dialectique. »

J'avoue que je ne puis souscrire au jugement de M. de Rémusat. Sans doute, la dialectique ne saurait interve ir sans péril dans le dogme de la Trinité ou dans tout autre dogme, si elle prét nd, soit le juger, soit le transformer en idée claire, en intention, en *species*, comme dit saint Anselme. Mais quand elle se borne à rechercher humblement une exposition méthodique du mystère ou même certaines similitudes entre ce mystère et les abîmes de notre nature, elle n'est ni coupable ni indiscrè e. Autrement, il faudrait condamner tous les Pères et tous les docteurs, et saint Augustin n'échapperait pas plus que saint Thomas au reproche que M. de Rémusat adresse à Abélard. Je ne dis point qu'Abélard n'ait pas, à son insu peut-être, introduit violemment dans la théologie une sorte de rationalisme fort déplacé. « On ne croit point, » écrivait-il, « parce que Dieu a dit, mais parce qu'on est convaincu qu'il en est ainsi, on admet. » Cette déclaration superbe n'est pas isolée dans Abélard, bien qu'on en rencontre d'autres dans la *Theologia christiana* et dans son *Introductio* qui ne lui ressemblent guère. Il est probable que cet espr t ardent, impétueux et léger, vacillait sur ce point important entre des directions fort diverses : tantôt rationaliste, tantôt mystique, tantôt fidèle soumis. En tout cas, ce n'est pas la dialectique qui l'a perdu, et, d'autre part, il me semble difficile de ne pas reconnaître

(30) M. BOUCHITTÉ, *Hist. des preuves de l'exist. de Dieu.* — *Mém. de l'Académie des sciences morales et politiques*, t. I, Savants étrangers, p. 463.

que sa métaphysique particulière, non pas la métaphysique en général, l'a jeté dans les erreurs les plus graves et les plus incontestables.

Nous disons sa *métaphysique*, et nous nous servons à dessein de ce mot ; car c'est plutôt la théorie d'Abélard sur l'Etre que son opinion sur les universaux qui nous semble périlleuse au point de vue du dogme trinitaire. Il est vrai que cette opinion et cette théorie sont étroitement liées : celle-ci est le principe, celle-là la conséquence.

Or, la théorie de la *matière* et de la *forme* intervient-elle, oui ou non, dans la théologie d'Abélard? Je ne pense pas qu'il puisse y avoir deux réponses sur cette question ; et la théorie de la *matière* et de la *forme*, introduit nécessairement derrière elle celle du *genre* et de l'*espèce*, puisque la *matière* correspond au *genre* et l'*espèce* à la *forme*. Ainsi bien que Dieu ne soit pas un *universel*, néanmoins il n'apparaît à Abélard, dans la triplicité de ses personnes et dans l'unité de la substance, qu'à travers la conception de de la *substance*, de la *matière*, de la *forme*, de l'*espèce* et du *genre*.

Nous prouverons plus loin et par la comparaison même des textes que le philosophe du Pallet a comparé le Père au genre et le Fils à l'espèce, et que cette comparaison n'est nullement une image sans conséquence, une de ces expressions figuratives qu'on emploie pour ne pas se *taire* sur l'ineffable nature de Dieu, mais dont on connaît la vanité et le péril. Il est vrai que sentant qu'il marche sur un terrain brûlant, le dialecticien prend toute espèce de précautions et qu'il dit : « Une grande discrétion doit être apportée dans toute formule relative à Dieu (31). » Mais ces déclarations prudentes, ces réserves nécessaires ne l'empêchent pas de raisonner ensuite comme s'il ne les avait pas faites, et de conclure à une sorte de hiérarchie et d'échelle descendante au sein de l'Etre divin, tout en protestant d'ailleurs de son respect pour l'égalité des personnes. Encore une fois, nous établirons cela plus tard ; nous nous bornons maintenant à réfuter M. de Rémusat et à prouver, que bien que Dieu ne soit pas considéré par Abélard comme un universel, celui-ci peut fort bien appliquer au dogme de la Trinité sa théorie des universaux ou du moins la métaphysique qui préside à cette théorie.

M. de Rémusat, pour prouver sa thèse, raisonne de la manière suivante : Abélard considérant la puissance comme le Père, la sagesse comme le Fils, l'amour comme le Saint-Esprit, a été conduit à regarder le Fils comme ayant quelque puissance, et le Saint-Esprit comme n'ayant nulle puissance, ce qui aboutirait presque à rejeter la troisième personne de la sainte Trinité de l'unité substantielle de Dieu.

« Le tort, » dit-il, « le tort d'Abélard est d'avoir voulu l'expliquer, et le péril est venu de la séduction qu'exerçaient sur son esprit la distinction des trois attributs, puissance, sagesse, bonté, et la pensée d'identifier cette distinction avec les deux autres, celle de Père, Fils, Esprit, et celle d'inengendré, engendré, procédant, au point que ces trois *triplicités* ne fussent plus que des expressions différentes, substituables les unes aux autres, comme des notations diverses de mêmes quantités algébriques. Or, il est très-permis de dire en général que la sagesse est puissance et que la bonté n'est pas puissance ; mais cette abstraction prise à la lettre mènerait logiquement à penser que le Fils est substance du Père et que le Saint-Esprit n'est pas substance du Père. La foi d'Abélard l'a défendu de cette proposition profondément hérétique, elle ne l'a pas préservé du péril d'en approcher, et il ne s'est sauvé que par des inconséquences (32.) »

M. de Rémusat oublie probablement que plus d'un fidèle avait déjà vu des similitudes entre le Père, le Fils, le Saint-Esprit au sein de l'Etre divin, et la puissance, la sagesse, l'amour au sein de l'être psychologique, sans pour cela se croire autorisé à n'accorder au Fils que *quelque puissance*, et au Saint-Esprit une *puissance* nulle. Ce n'est donc pas cette idée autorisée par saint Ambroise et que nous retrouvons dans Bossuet et dans

(31) « Plus l'excellence de la nature divine s'éloigne des autres natures qu'elle a créées, moins nous trouvons dans celles-ci de ressemblances congrues à l'aide desquelles nous puissions satisfaire, quand il s'agit de celle-là. Les philosophes doivent se contenter de s'enquérir des natures créées ; encore ne peuvent-ils suffire à les comprendre. En Dieu, aucun mot ne paraît conserver son sens primitif.... Nous ne pouvons trouver de similitudes parfaites pour les appliquer à l'être singulier ; nous ne pouvons, quand il s'agit de lui, nous satisfaire par des similitudes.... Nous les abordons comme nous pouvons, surtout pour repousser l'importunité des pseudo-dialecticiens.... Nous leur apportons les similitudes les plus probables.... Quand nous comparons à l'homme qui est à la fois substance et corps.... qui peut être à la fois père et fils.... l'identité de substance commune en Dieu au Père, au Fils, au Saint-Esprit.... on reconnaîtra qu'on ne peut induire de là une similitude intégrale, mais quelque similitude partielle : autrement, nous parlerions d'identité et non de similitude. Prévoyant l'abus qu'on pouvait faire de quelques-unes, nous en avons introduit d'autres, tant d'après les grammairiens que d'après les philosophes, et que nous avons jugées plus conformes à notre dessein ; mais celle-là surtout qui est prise des philosophes les plus raisonnables, et par là moins éloignés de la science de la véritable philosophie qui est le Christ. »

(32) M. de Rémusat ajoute à ces paroles quelques mots profondément regrettables, nous les restituons ici : « Des inconséquences peut-être inévitables quand on traite d'un dogme que la métaphysique de l'Eglise s'est plu à rendre contradictoire dans les termes. » M. de Rémusat qui ne comprend bien ni le dogme de l'Eglise, ni même Abélard, malgré tout son esprit, aurait pu, croyons nous, se montrer plus respectueux vis-à-vis de ce qu'il appelle « la métaphysique de l'Eglise. »

l'usage commun de la tradition théologique qui a égaré Abélard. C'est la similitude qu'il emprunte tantôt à la théorie du *genre* et de *l'espèce*, tantôt à celle de la *matière* et de la *forme* pour expliquer le dogme trinitaire.

Il nous semble donc que M. de Rémusat n'a pas bien saisi le caractère propre de la *Theologia christiana* et de l'*Introductio*. Mais ce qu'on doit regarder comme un service réel par lui rendu, c'est qu'il a analysé avec finesse les autres ouvrages du vieux dialecticien qui étaient tombés dans un profond oubli.

Un mot d'abord sur les *Commentaires de l'Epître de saint Paul aux Romains*. (*Commentarii in Epistolam sancti Pauli ad Romanos*.)

La grande question qu'Abélard y traite est celle de la rédemption et toutes celles qui s'y rattachent, comme celle de l'incarnation, de la grâce, du libre arbitre, de la foi, du péché originel.

Ses idées sur l'incarnation ne sont pas très-explicites, et ce sont elles qui l'ont fait accuser de sabellianisme. Suivant lui, l'incarnation consiste en ce que la substance divine s'est en une seule personne uni la substance humaine ; car, ajoute-t-il, tout ce que fait le Père, le Fils et le Saint-Esprit le font réciproquement. On glisserait assez vite ce semble de cette opinion dans celles des patripassiens et de Praxeas, qui ont des rapports intimes avec celle de Sabellius. Abélard proteste contre cette interprétation de sa théologie ; mais la question est de savoir si cette interprétation est, oui ou non, avouée par la logique de son système.

M. de Rémusat remarque fort bien qu'il y a quelques pentes mystiques dans ce système du terrible logicien. Je dis quelques pentes, je ne dis pas des erreurs proprement dites. Aucun concile n'a condamné sur ce point. Mais Hugues de Saint-Victor remarque que certaines expressions pourraient affaiblir le sentiment du devoir pratique et des nécessités de l'œuvre (33).

C'est probablement ce qu'Abélard professe à propos du libre arbitre dans *l'Homme-Dieu*, qui l'a fait accuser de nestorianisme. L'impeccabilité de l'Homme-Dieu, suivant lui, n'est qu'une sorte d'impeccabilité morale : il est sans péché actuel, sans péché originel, comme Adam avant sa chute. D'après cela, il semble que la nature humaine constitue dans l'Homme-Dieu une véritable personne qui a sa responsabilité et son action morale à part de la responsabilité de la nature divine, devenue elle aussi, une personne. En d'autres termes, l'unité personnelle du Christ est brisée ou presque brisée dans les *Commentarii in Epistolam sancti Petri*.

Mais toutes les idées d'Abélard sur l'incarnation, sur l'amour, comme principe de morale, sur l'impeccabilité dans le Christ ne sont qu'une étape pour arriver à une conclusion générale, et quelle est cette conclusion? Nous la citerons bientôt; en attendant nous la résumerons d'après Geoffroy d'Auxerre.« J'ai eu dans ma jeunesse, » dit-il, « j'ai eu dans ma jeunesse, et je m'en souviens encore, un maître qui retranchait tout le prix de la rédemption. Le Christ, dans sa passion, a proposé trois choses aux hommes : l'exemple de la vertu, l'excitation à l'amour, le sacrement de la rédemption. Si l'on élimine le dernier, comme le voulait le maître Pierre, tout le reste ne pourra servir de rien ; car ainsi qu'il est dit : *Vous dévorerez la tête de l'agneau avec ses pieds* (*Exod.* XII, 9), le maître, en supprimant la tête, dévorait aussitôt les pieds et les entrailles. »

C'est cette opinion plus que périlleuse d'Abélard qui lui valut l'épithète de *pélagien* et cette sortie éloquente de saint Bernard dans sa *Lettre au Pape Innocent*.

« Abordant le mystère de notre rédemption, » continue-t-il,« scrutateur téméraire de la majesté divine, *il* dit, dès le début de sa discussion qu'il y a une opinion de tous les docteurs ecclésiastiques sur ce sujet : il l'expose, la dédaigne et se vante d'en avoir une meilleure, ne craignant pas, contre le précepte du sage, de transgresser les limites antiques que nos pères ont posées (34). Qu'y a-t-il dans ses paroles de plus intolérable, le blasphème ou l'arrogance? Qu'y a-t-il de plus damnable, la témérité ou l'impiété? Est-ce qu'il ne serait pas plus juste de briser avec des bâtons la bouche qui parle ainsi que de la réfuter avec des raisons? Ne provoque-t-il pas contre lui-même les mains de tous, celui qui lève les mains contre tous? Tous, dit-il, pensent ainsi, mais moi, non. Et qui donc, toi? Qu'apportes-tu de meilleur? Que trouves-tu de plus subtil? De quel secret ton orgueil aurait-il reçu la révélation, secret qui aurait été inconnu aux saints, qui aurait échappé aux sages? Cet homme apparemment va nous apporter les eaux dérobées et les pains cachés. Dis pourtant, dis ce qu'il te semble, à toi et à nul autre : est-ce que le Fils de Dieu n'a pas revêtu l'humanité pour

(33) HUGUES DE SAINT-VICTOR, t. III.

(34) Je ne vois point qu'Abélard dise que le docteurs soient unanimes touchant la domination du diable sur l'homme avant la passion. Il se sert même d'une expression qui ne relève pas beaucoup l'importance de l'opinion qu'il combat : *Et quod dicitur*, etc. Et quant à ce qu'on dit que nous avons été rachetés de la puissance du diable, etc. S'il a dit en effet en commençant que c'est l'avis de tous les docteurs depuis les apôtres, *omnes doctores nostri post apostolos conveniunt*, ce début de la discussion doit se trouver dans quelque autre ouvrage. Ici, en effet, saint Bernard dit qu'il examine ce qu'il a lu dans un certain *Livre de sentences* de lui (*in libro quodam sententiarum ipsius*) et dans une exposition de l'*Epître aux Romains*. Dans l'*Epitome* que nous penchons à regarder comme l'ouvrage appelé *Livre des sentences*. Il y a seulement : *Quidam dicunt quod a potestate diaboli redempti sumus*. (c. 23, p. 65.) Peut-être les expressions citées par saint Bernard se trouvaient-elles dans la portion de l'Introduction qui se rapporte à ce chapitre de l'*Epitome* et que le temps nous a ravie. L'Introduction a été quelquefois désignée par ce titre commun au moyen âge de *Liber sententiarum*. (*Hist. litt.*, t. XII, p. 137.)

délivrer l'homme? Personne absolument ne pense le contraire, toi excepté; c'est à toi de répondre de ce que tu en penses, car tu n'as reçu ta leçon ni du sage, ni du prophète, ni de l'apôtre, ni enfin du Seigneur lui-même. Le maître des gentils a reçu du Seigneur ce qu'il nous a transmis. Le maître de tous avoue que sa doctrine n'est pas à lui, car, dit-il, je ne parle pas d'après moi-même; mais toi, tu nous donnes du tien et ce que tu n'as reçu de personne. Celui qui ment donne du sien : que ce qui vient de toi reste à toi. Moi j'écoute les prophètes et les apôtres, j'obéis à l'Evangile, mais non à l'Evangile selon Pierre; toi, tu nous établis un nouvel évangile : l'Eglise n'admet pas un cinquième évangéliste. Qu'est-ce que la loi, les prophètes, les apôtres, les hommes apostoliques nous prêchent, si ce n'est ce que tu es seul à nier, savoir, Dieu fait homme pour délivrer l'homme? Et si un ange du ciel venait nous prêcher un autre Evangile, qu'il soit anathème. Le Seigneur a dit : *Je te sauverai et te délivrerai, ne crains pas.* (*Sophon.* III, 16.) Tu demandes de quelle puissance; tu ne voudrais pas que ce fût de celle du diable, ni moi, je l'avoue, mais ce n'est ni ta volonté ni la mienne qui peuvent l'empêcher..... Ceux-là le savent et le disent qui ont été rachetés par le Seigneur, ceux qu'il a rachetés de la main de l'ennemi. Tu ne le nierais pas, si tu n'étais toi-même sous la main de l'ennemi; tu ne peux rendre grâces avec les rachetés, toi qui n'es pas racheté. Celui qui les a rachetés les a réunis de toutes les contrées; l'ennemi était unique, les contrées nombreuses. Quel est ce Rédempteur si puissant, qui commande non à une seule contrée, mais à toutes? Quel autre, je pense, que celui dont un autre prophète a dit qu'il absorbe les fleuves et ne s'étonne pas? Les fleuves, c'est le genre humain. (*Job* XL, 18.) Mais au lieu des prophètes, citons les apôtres : *Afin que Dieu*, dit saint Paul, *leur donne la pénitence pour connaître la vérité, de sorte qu'ils s'échappent des lacs du diable qui les tient captifs à sa discrétion* (35)... Ce n'est pas de la puissance en elle-même, mais de la volonté que se peut dire la justice ou l'injustice; donc le diable avait un certain droit sur l'homme, acquis non légitimement, criminellement usurpé, et cependant justement permis. Ainsi l'homme était tenu justement captif, de telle sorte pourtant que la justice n'était ni dans l'homme ni dans le diable, mais en Dieu. Justement asservi, l'homme a été miséricordieusement délivré... Que pouvait faire de lui-même pour recouvrer la justice une fois perdue, l'homme esclave du péché, aux fers du diable? Il a été attribué une justice qui venait d'un autre à celui qui n'en avait point à lui, et la voici : le prince du monde est venu, et il n'a rien trouvé dans le Sauveur (36), et comme il n'en a pas moins mis la main sur l'innocent, il a rendu ceux qu'il tenait très-justement, quand celui qui ne doit rien à la mort, en acceptant une mort injuste, eut sauvé celui qui était justement soumis à la dette de la mort et à la domination du diable. Par quelle justice tout cela aurait-il été exigé d'un second homme? Un homme a dû, un homme a payé; car si un seul est mort pour tous, tous sont morts en un seul, afin que la satisfaction d'un seul fût imputée à tous, de même qu'un seul avait porté le péché de tous... Le Christ est la tête et le corps; la tête a satisfait pour les membres, le Christ pour les entrailles... Si l'on me dit : Ton père t'a engagé, je répondrai : Mais mon frère m'a racheté. Pourquoi la justice ne viendrait-elle pas d'un autre, quand d'un autre est venu le crime?..... Que la justice, me dit-on, soit à celui de qui elle vient, qu'est-ce pour toi? — Mais que la faute soit à celui de qui elle vient, qu'est-ce pour moi?.... Comme tous sont morts dans Adam, tous seront vivifiés dans le Christ... Si j'appartiens à l'un par la chair, j'appartiens à l'autre par la foi... Suivant cet homme de perdition, le Seigneur n'aurait tant fait et tant souffert que pour donner à l'homme la leçon et l'exemple de la vie et de la mort et pour poser en mourant la borne de la charité; ainsi il aurait enseigné la justice et ne l'aurait pas donnée! il aurait montré la charité et ne l'aurait pas inspirée!

« Que sert qu'il nous ait instruits (*instituit*), s'il ne nous a pas régénérés (*restituit*)? Notre instruction n'est-elle pas vaine, sans une préalable destruction, celle du corps du péché qui est en nous?.... Si le Christ ne nous a servis qu'en nous montrant les vertus, il ne reste plus qu'à dire : Adam ne nous a nui qu'en nous montrant le péché... Professons que le péché d'Adam nous a été transmis, non par instruction, mais par génération, et avec le péché, la mort. Il faut donc que nous confessions que le Christ nous a restitué la justice, non par instruction, mais par régénération, et avec la justice, la vie. »

Saint Bernard montre fort bien les rapports de l'opinion erronée de son adversaire sur la rédemption avec le pélagianisme. Et en effet, quand on rapproche cette opinion de cette autre assertion d'Abélard, que l'antiquité profane a eu une sorte de lumière religieuse, et ses justes et ses saints, celle-ci qui, considérée en elle-même et prise en dehors d'une rigueur absolue, peut invoquer quelques antécédents, apparaît tout de suite avec son caractère faux et périlleux, et l'on comprend le mot du grand Bénédictin. « Il veut prouver que Platon est Chrétien, et il ne prouve qu'une chose, que lui-même est païen! »

Le *Scito teipsum* n'est point un traité de psychologie, comme on pourrait le croire,

(35) *II Tim.* II, 25 et 26. Saint Bernard ajoute ici d'autres citations très-fortes. — Cf. *Joan.* XII, 31; XIX, 11. — *Luc.* XI, 15 et 21; XXII, 53. — *Col.* I, 13.

(36) Allusion aux paroles de Pilate et à toutes ses œuvres qui dans tout ce passage sont attribuées au démon dont il était *un membre*, c'est-à-dire un instrument. (*Luc.* XXIII, 4; *Joan.* XVIII, 38.)

mais un traité de morale : et du reste Socrate, l'introducteur ou un des introducteurs du fameux adage, n'en faisait lui-même que le principe de ses études sur la vertu, le souverain Dieu et l'Etre suprême. On ne sera donc pas étonné si le second titre de ce petit ouvrage, ou le premier, comme on le voudra, soit celui-ci : *Ethica* (37).

La première partie de l'*Ethique* peut se ramener à cette phrase.

« Evidemment, des œuvres qu'il convient ou qu'il ne convient aucunement de faire, sont également faites par les bons et par les méchants; ce qui les sépare, c'est l'intention. »

Proposition qui, en elle-même, n'est pas fort attaquable, mais que l'auteur semble parfois interpréter dans un sens assez équivoque et comme synonyme de celle-ci : Ce qui est mal n'est jamais tel par sa nature, mais uniquement par un certain rapport avec la volonté divine qui le prohibe.

Nous reviendrons plus tard sur tout cela, nous bornant ici à recueillir une opinion fort curieuse d'Abélard. En examinant les diverses suggestions qui assiégent la faiblesse humaine, il semble supposer que les propriétés des végétaux, des minéraux, de tous les corps, constituent des forces qui agissent sur nos âmes et sont entre les mains des démons. Et il représente ces êtres malveillants qui travaillent sans cesse la nature, nous épiant derrière chaque animal qui passe, chaque parfum qui s'élève, chaque couleur qui brille, pour nous jeter des passions mauvaises. « Il y a, » dit-il, « il y a en effet, soit dans les herbes, soit dans les semences, soit dans la nature et des arbres et des pierres, de nombreuses forces propres à exciter ou à calmer nos âmes, et qui, dans les mains de ceux qui les connaissent peuvent facilement produire cet effet. »

Ce passage est une nouvelle preuve de l'illuminisme d'Abélard. La nature devenait ainsi pour lui une immense cornue chauffée par le diable et aussi par la magie humaine.

Saint Bernard et le concile de Sens s'élevèrent contre cette croyance superstitieuse.

En résumé, M. de Rémusat admet le reproche de tendance pélagienne que les contemporains ont adressé au *Scito teipsum;* il admet aussi que cette tendance avait conduit l'auteur de ce livre à insinuer ou à altérer la foi sur les dogmes de la prédestination, de la grâce, des indulgences, ainsi que sur le sacrement de la pénitence et le pouvoir des clefs. Puis il ajoute ce paragraphe qui vaut la peine d'être cité à cause de l'étrange confusion d'idées qui s'y recèle.

« Mais ce qu'on pouvait observer, » dit-il, « c'est qu'ici encore la tendance générale de sa doctrine se manifeste. Il semble disputer au pouvoir ecclésiastique toute action mystérieuse qui remonterait de la terre au ciel, et réduire sa prérogative à une présomption de discernement, à une autorité morale de science, d'expérience et de piété, garantie temporellement par le caractère extérieur du sacerdoce. Dans tous ses chapitres sur la pénitence et la confession, il est parlé d'humilité, de prière, d'amour de Dieu, de remords de lui déplaire, de *gémissement du cœur;* mais nulle part il n'est vraiment question de sacrement, c'est-à-dire d'une communication mystérieuse, invisible et actuelle de la sainteté et de la justice, réalisée et constituée par un signe visible. Il ne nie pas, mais il se tait. Partout où s'avance Abélard, le merveilleux recule; encore une fois, c'est là le rationalisme. Son *Ethique* en est plus profondément empreinte que sa théologie dogmatique; nous n'hésitons pas à la regarder comme son ouvrage le plus original. »

M. de Rémusat, lorsqu'il a écrit ces lignes qui nous semblent, pour nous, fort curieuses, et un des symptômes des idées courantes et des préjugés habituels de ce dernier demi-siècle, M. de Rémusat est parti d'un fait vrai, mais il l'a commenté au point de vue d'une très-*vieille idée* (nous ne voulons pas employer d'autre expression vis-à-vis d'une intelligence aussi délicate), cette idée est la suivante : On suppose que le christianisme est une forme suprême de ces doctrines spontanées qui sortaient des élans du cœur et des éclairs de la sensibilité dans l'antique Orient; il est donc essentiellement opposé, sinon dans son fond intime et doctrinal, du moins dans sa forme religieuse, à la raison et à la philosophie qui n'est que la raison vue par elle même. De là suit que dès qu'on écarte comme profane le sensualisme avec ses tristes et étroites conséquences, il ne reste plus que deux systèmes debout, le rationalisme, c'est-à-dire la philosophie; le mysticisme, c'est-à-dire la religion. Et ici, qu'on l'entende bien, il ne s'agit pas de ce mysticisme légitime que la raison comme la religion autorise, et qui ne serait que la généralisation des idées et des aspirations d'un saint François de Salles ou d'une sainte Thérèse; il s'agit d'une doctrine universelle, sur Dieu, sur l'homme, sur la nature, puisée aux sources du cœur, de la sensibilité, de l'extase.

Quiconque a étudié d'un peu près l'histoire de l'Eglise, sait qu'elle a perpétuellement combattu ces rêveries énervantes, depuis les gnostiques jusqu'au doux et humble archevêque de Cambrai, qui croyait aussi ne pas les admettre. Il y a une opposition radicale entre une doctrine *catholique* et des doctrines d'inspirations individuelles. Mais le siége était fait, on l'a poursuivi à travers tous les démentis des idées, des dogmes, des événements; à travers tous les

(37) *Voy* le *Thesaurus anecdotorum novissimus*, de Bernard Pez, Bénédictin et bibliothécaire de l'abbaye de Moek (1721). L'ouvrage intitulé *Petri Abælardi Ethica seu liber dictus : Scito teipsum*, se trouve dans le t. III, part. II, p. 626. Il n'a été imprimé que cette fois, avant l'édition de M. MIGNE *Patrol.*, t. CLXXVIII, col. 633.

détours des argumentations les plus compliquées et les moins lumineuses.

Nous en voyons ici une preuve. Abélard se montre assez souvent dans le *Scito te-ipsum* le philosophe du mysticisme. Nous avons donné d'assez belles preuves. Mais il a été condamné par un concile : donc, conclut M. de Rémusat, il avait outré la part de la raison, il était *rationaliste*. M. de Rémusat devrait au moins se souvenir que les molinistes, desquels il rapproche Abélard, ne versaient point du côté du rationalisme, mais du côté du mysticisme.

Mais, encore une fois, le siége était fait.

Nous ne voudrions pas en finir avec un livre écrit avec tant de soin, de patience, de talent, de bonheur, sans indiquer sa conclusion générale, et en quelque sorte pratique. Que nous proposez-vous? est une question qu'on a le droit d'adresser à un livre comme à un homme. M. de Rémusat paraît l'avoir senti, car son ouvrage se termine par un chapitre de *réflexions générales*. Malheureusement il est plus que difficile d'en tirer une idée nette et précise.

Ce n'est pas que le livre d'Abélard n'ait été écrit sous l'inspiration de quelques principes, mais ces principes n'ont point de but pratique, ils ne dirigent pas ceux mêmes qui les adoptent vers un mode d'action déterminé et en rapport avec les nécessités de la vie individuelle et de la vie sociale.

Quels sont ces principes?

Des principes malheureusement trop répandus.

M. de Rémusat est visiblement de ceux qui ne croient pas à la révélation chrétienne ; sans cesse il essaye de faire ressortir des contradictions entre les principes de la raison et les dogmes catholiques, dont il discute sans en avoir une connaissance suffisante. Quand on est dans cette position intellectuelle, il semble qu'il n'y ait que deux choses à faire, ou bien chercher une autre révélation, en attendre une de tous les cours de l'horizon, ou bien essayer de substituer à l'ordre religieux un ordre de conceptions purement philosophiques. Restera seulement à savoir quelles conceptions philosophiques.

C'est là, je crois, la nécessité logique qui est imposée à tout esprit qui se refuse à l'enseignement de l'Eglise. Il est fort remarquable néanmoins que la plupart du temps les incrédules ne comprennent en aucune façon cette nécessité, et qu'ils ne se sont presque jamais interrogés sur l'alternative qui leur est posée, et sur le parti qui leur semble le plus raisonnable.

Cet oubli bizarre, ce contre-sens dans la position intellectuelle, est une des causes qui permettent le plus facilement aux négations religieuses de se maintenir. Lui-même il s'explique par trois causes dont l'action se combine trop souvent pour le malheur des âmes et de la science elle-même.

La première de ces causes est une sorte d'indifférence léthargique. On nie, mais uniquement sur l'autorité de l'exemple, ou par une sorte d'entraînement dont les motifs ne sont nullement puisés dans une étude tant soit peu sérieuse. Combien s'écrient : *La raison est tout*, qui ne l'ont jamais employée avec un peu d'initiative, et qui sont du reste complétement étrangers à toute préoccupation philosophique. Comme d'ailleurs le besoin religieux n'est guère plus développé dans leur cœur que le besoin philosophique dans leur esprit, ils restent aveugles devant le dilemme, sans se douter même de son existence, jusqu'au jour où un événement grave, une voix retentissante, le posent devant leur pensée.

La seconde cause, c'est qu'on rétrécit le problème en ne le posant que pour quelques esprits, et quelques esprits d'une époque donnée. Il est bien incontestable que beaucoup d'incroyants admettent l'incroyance pour leur usage, mais proclament ou supposent dans toutes leurs actions que la *foi* est excellente pour la majorité du genre humain. Ce n'est pas seulement pour le peuple et les enfants que la religion, suivant eux, est excellente, c'est pour toutes les nations et pour tous les individus qui ne sont pas arrivés encore à ce qu'ils appellent l'âge de la *majorité intellectuelle*. Quant à eux, la philosophie leur suffit ; le grand dilemme, si vous n'êtes Chrétiens, ou bien il faut attendre une autre révélation que celle de Jésus-Christ pour le genre humain, ou bien il faut lui donner la philosophie pour religion ; ce grand dilemme n'existe pas pour eux, parce qu'ils scindent le genre humain.

Nous arrivons à la troisième cause, celle qui arrête les hommes intelligents sur la voie religieuse. Ils supposent que l'activité de la pensée humaine se manifeste de deux manières, par la *spontanéité* et la *réflexion :* c'est, du reste, ce que nous remarquions naguère ; mais maintenant il s'agit d'entrer un peu dans l'intimité de cette théorie, qui commence à se faire plus que surannée, et de l'interroger sur ses conséquences.

C'est toujours au fond la même pensée humaine, avec les intuitions de la vérité, qui existe, identique à elle-même sous ces deux formes, spontanéité, réflexion. La réflexion, c'est la pensée spontanée devenue plus claire, plus méthodique, plus sûre, parce que la volonté lui interdit les grands écarts, et par là même capable d'arriver à quelques solutions nouvelles.

Mais, au fond, la réflexion n'ajoute rien aux sublimes et obscures aperceptions de la spontanéité ; elle n'ajoute qu'une forme meilleure.

Or, dans le système en question, qu'est-ce que la pensée spontanée? La religion avec ses symboles, ses élans, la religion, telle que l'extase la faite. Qu'est-ce que la pensée réfléchie? C'est la philosophie.

Ainsi, à ce point de vue (on verra tout à l'heure ses suprêmes périls), il n'y a pas de différence fondamentale entre la philosophie et la religion. Il n'y en a pas non plus entre

les diverses religions et les diverses philosophies. Elles ne diffèrent que dans la forme et par quelques degrés de clarté et de lumière.

Cette thèse philosophique, ou antiphilosophique, était soutenue en même temps (le parallélisme est curieux) que la thèse historique ou antihistorique de M. Guizot, d'après laquelle les diverses époques, en se succédant, se bornent à modifier, dans leur forme extérieure, quelques éléments savants, toujours identiques dans le fond de leur substance.

Mais s'il en est ainsi, si la philosophie et la religion, voire même toute philosophie et toute religion, ne diffèrent que par le dehors et la superficie; si les diverses formes sociales sont toujours les mêmes, à quoi bon discuter, agir, chercher?

Cette espèce d'optimisme éternel, en couvrant tout ce qui fut et tout ce qui est d'une molle indulgence, aboutit au même résultat, peu s'en faut, que le scepticisme absolu, à l'absence de l'action, et nous parlons de l'action de la pensée comme de toute autre.

Absence d'action et indifférence, moins coupables en pratique, mais aussi plus funeste dans la pratique, que celles qui résultent d'une brutale négation de tout bien et de tout devoir! En effet, cette négation impudente ne peut jamais être le fait que de ces âmes basses et inertes, dont humainement parlant, on ne peut rien attendre. Au contraire, l'indifférence qui naît d'une approbation universelle enveloppant toutes les époques, toutes les écoles, toutes les croyances, et les ramenant à je ne sais quelle unité immobile, séduit même les cœurs généreux, pour peu qu'ils aient quelque faiblesse, et qu'ils reculent devant les grandes tâches. Elle entretient une sorte d'honnêteté médiocre, qui ne fait pas le mal, mais qui s'abstient du bien, habile d'ailleurs à proposer tous les préceptes élevés, pourvu qu'il ne s'agisse pas de les réaliser, mais dépourvue d'élan et d'énergie. Et qu'on le remarque bien, ce défaut d'énergie dans l'action se traduit par le manque de précision et de vigueur dans la pensée, ou du moins dans la conclusion pratique et définitive des théories. Il ne faut pas s'y tromper, en effet, la plupart des hommes qui ont adopté le préjugé que nous combattons, peuvent dissimuler le vague de leur conclusion suprême par une grande netteté de prémisses et d'idées de détail : toute école officielle est claire et précise sur ce chapitre; mais, quand il s'agit de porter ce jugement qui touche à l'action, on s'arrête; on montre les difficultés du premier parti à prendre; puis, les difficultés du second parti, puis les impossibilités du troisième..... Et, en dernière analyse, on ne prend aucun des trois, et on n'en cherche pas un quatrième. Cette espèce de somnolence intellectuelle, toutes les fois que les questions décisives surviennent, se manifeste dans le monde dont nous parlons, aussi bien à propos du christianisme qu'à propos de tout le reste; voilà pourquoi ils nourrissent peu leur âme et arrivent tardivement à la foi, quand ils y arrivent.

Voilà aussi pourquoi leur dernier *mot*, même sur une œuvre particulière, ou sur un temps quelconque, est difficile à saisir. Voici comment M. de Rémusat achève ses deux volumes, si intéressants d'ailleurs, sur Abélard.

« *Dans l'histoire de l'esprit humain, toutes les fois qu'on creuse un peu profondément, on trouve, pour ainsi parler, un sol identique;* c'est un terrain de première formation qui a porté toutes les révolutions superficielles. Il en doit être ainsi. La philosophie recherche des vérités qui ne sont d'aucune époque, et elle les cherche dans l'esprit humain, le même aujourd'hui qu'au moment suprême où l'esprit infini le souffla sur la face de l'être qu'il se donna pour spectateur et pour témoin. *Cette double identité, la vérité éternelle transpirant dans une intelligence dont l'essence ne varie pas, est le fond même de la philosophie :* c'est ce qui fait la valeur incomparable de cette science. Mais si la vérité ne change point, il n'en est pas de même de la connaissance de la vérité. On en sait plus ou moins, et l'esprit humain, multiple en facultés comme en iées, se développe, se dirige, s'enrichit diversement en des temps divers. Il est bon, il est nécessaire de s'appuyer sur ce qui ne change pas, de savoir au moins qu'il y a de l'immutable; mais l'intérêt de l'étude, le charme de la science, c'est le mouvement; une science surhumaine seule resterait immobile. Le mot de science lui-même suppose une distinction entre ce qui connaît et ce qui est connu, et la conscience de notre nature intellectuelle fait foi d'un effort constant d'égaler la connaissance à l'inconnu. Résignons-nous donc à croire les choses comme nous les voyons, ayons l'orgueil de nous fier aux apparences. Sachons la vérité éternelle, croyons la science mobile. Concevons la stabilité des essences, de l'essence de l'esprit humain, par exemple, mais admettons qu'il a une histoire comme il le semble, c'est-à-dire que le temps existe pour lui. Les illusions nécessaires ne sont pas des illusions, mais des lois de la nature des choses, et la pensée coïncide avec ce qui est. S'il n'en était pas ainsi, elle n'aurait ni mystères, ni lacunes; si elle se trompait elle-même, elle serait contente d'elle-même. Il n'y aurait point de doute, s'il n'y avait qu'ignorance, et c'est parce qu'on sait de la vérité, qu'on s'aperçoit qu'on ne sait pas la vérité tout entière.

« C'est à la lueur de cette foi philosophique qu'il faut considérer l'histoire de la philosophie; et dans cette histoire, ses héros, ses triomphateurs, ses vaincus, ses martyrs. Tous ils sont de même famille. La diversité des doctrines et des langages couvre un fonds d'idées communes. La variété des esprits se produit dans celle des points de vue et des méthodes; mais ces esprits consacrés à une même science, tendent au même but, et marchent à pas inégaux, sous des dehors différents, dans une seule et large voie.

Arrivez jusqu'au cœur de leurs systèmes, vous vous sentirez comme en pays de connaissance. Au fond de la science de toute époque, vous retrouverez la science contemporaine, mais des esprits divers pénètrent plus ou moins profondément dans des questions identiques; et de même que dans les mathématiques il y a des questions qu'on peut également aborder et représenter ou résoudre par des nombres, par des lignes, par des notations algébriques ou infinitésimales, les mêmes problèmes philosophiques ne sont pas toujours posés, exprimés, traités dans un même langage, et ces changements ne sont indifférents ni à la clarté, ni même à la vérité des solutions. Dans quel ordre ces changements se succèdent-ils? suivant quelles lois se règlent la marche de la science et la transformation des méthodes? c'est en cherchant cela qu'on porte de la philosophie dans l'histoire de la philosophie.

« L'ouvrage qu'on vient de lire doit servir quelque peu à qui voudra considérer l'origine d'une grande époque de cette histoire dans un de ses principaux personnages. C'est au lecteur de faire, dans ce moment, dans ce point du XII° siècle, la part du variable et de l'invariable, et de renouer le fil de la causalité entre ce qui précède et ce qui suit l'école d'Abélard.

« L'hellénisme et le christianisme sont les sources de la philosophie du moyen âge, et l'on peut le dire de toute philosophie dans le monde moderne. Dans Abélard, l'un de ces éléments se borne à quelques traditions isolées et vagues de platonisme et de néoplatonisme et à l'aristotélisme logique, transmis surtout par des commentaires. Le christianisme est surtout pour lui celui de saint Augustin. A ces éléments, il applique un esprit décidément rationaliste, et de plus, subtilement dialectique, et compose une doctrine où domine toujours la foi en Dieu et en la raison. Qu'était cette doctrine? On l'a vu peut-être dans ce livre. Qu'en a tiré l'esprit humain? Il me semble qu'on le voit tous les jours autour de nous. Nous sommes les enfants de l'école de Paris. »

Cette page est curieuse parce qu'on y voit la lutte de deux théories fort différentes; l'une qui a présidé au livre de M. de Rémusat, et qui se développe largement dans sa préface; l'autre, qui paraît avoir frappé son esprit au moment où il y mettait la dernière main. Si le fond de la philosophie est identique, comment serait-il vrai que l'histoire vraiment philosophique de la philosophie consiste à saisir les différences des systèmes et des époques? Et en fait, M. de Rémusat n'a-t-il pas surtout vu, dans les divers systèmes qui se sont disputé les écoles et les âmes au moyen âge, les reflets des systèmes de la Grèce? Les observations vraies qu'il développe dans cette espèce de *post-scriptum* qu'on vient de lire semblent n'être venues qu'après coup, ou du moins, elles sont restées comme ces idées claires et lumineuses qu'on n'ose pas nier, mais dont on ne fait pas usage.

Et ici, une réflexion ne peut pas ne pas nous frapper. Deux notions manquent à l'*Abélard* de M. de Rémusat et empêchent ce livre remarquable d'être tout ce qu'il aurait pu être : l'une est la notion de la vérité historique, c'est-à-dire, la foi au progrès; l'autre est la notion de la vérité religieuse, c'est-à-dire la foi au dogme catholique. M. de Rémusat semble penser que le christianisme n'a joué qu'un rôle secondaire dans la scolastique; il borne presque son action à redresser, à maintenir, à fortifier une vague pensée platonicienne vis-à-vis de la tradition péripatéticienne. Ce système, qui supposerait la stérilité absolue du dogme catholique, tend à violer toutes les lois de l'histoire en ne faisant des siècles que les fades rabâcheurs d'un passé hellénique qui pèse éternellement sur tout ce qui a suivi. Faire descendre la notion du progrès, c'est à-dire l'âme de l'histoire dans l'étude du moyen âge, c'est reconnaître le rôle du dogme catholique comme formateur de la pensée moderne.

§ IV. — *Théorie de M. Hauréau sur le système d'Abélard.*

M. Hauréau commence son chapitre sur Abailard en déclarant que ce sujet a été épuisé par MM. Cousin et de Rémusat, et qu'il est complétement de leur avis sur le philosophe du Pallet.

La vérité est qu'il se borne à reproduire, en le résumant d'une manière intelligente, le système de M. Cousin, avec cette seule différence que M. Cousin, en déclarant Abélard nominaliste, le croit dans l'erreur, tandis que M. Hauréau le croit dans la vérité.

Voici, du reste, comment lui-même résume son opinion :

« Le nominalisme, on connaît déjà cette doctrine, est la critique du réalisme. Cette critique se fonde sur la négation des essences générales et des exemplaires éternels. M. de Rémusat l'a bien définie un idéalisme spécial, ou borné aux universaux (38). Abélard ayant été du parti des nominalistes, nous aurons donc à rappeler d'abord les plus considérables des arguments dont il a fait emploi dans sa polémique contre les écoles opposées. Mais Abélard n'a pas été seulement le disciple et le continuateur de Roscelin : on l'a vu tour à tour combattre ses deux maîtres, pour s'établir enfin dans une position intermédiaire qu'il jugeait inexpugnable. Rejetant, d'une part, l'idéalisme transcendantal de Guillaume, et, d'autre part, le scepticisme outré qu'il met au compte de Roscelin, Abélard s'est énergiquement déclaré le défenseur de l'universel *post rem*, de l'universel conceptuel, recueilli des choses individuelles par les sens et formé par la raison. On a nommé cette doctrine le conceptualisme : c'est le nominalisme

(38) ABÉLARD, t. I, p 355.

raisonnable, Raban-Maur, Heiric d'Auxerre, Berenger, Gaunilon étaient conceptualistes; si Roscelin lui-même nous était mieux connu, si nous avions d'autres témoignages sur son enseignement et sur ses opinions que les dires de ses adversaires, il est vraisemblable qu'il ne nous semblerait pas très-éloigné d'accepter toutes les conséquences du conceptualisme. Quoi qu'il en soit, ce qui est reconnu depuis longtemps (39), ce qui est vrai, c'est qu'Abélard a trouvé le premier, au moyen âge, la matière d'un système complet dans la thèse de l'universel *post rem;* c'est que, le premier, il a produit ce système sous une forme suffisamment dogmatique. C'est là son titre principal au glorieux renom qu'il a conservé dans l'école. Nous ne manquerons pas de le faire valoir. »

On voit par cette page que les opinions de MM. Cousin, Rousselot, Rémusat, Hauréau se partagent d'une façon assez singulière sur Abélard, tout en ayant un fond commun.

MM. Cousin et Hauréau voient dans Abélard un nominaliste prudent et large.

M. de Rémusat, attribuant à Roscelin une opinion dont MM. Cousin et Hauréau l'amnistient, et interprétant comme eux la pensée d'Abélard, ne veut pas que le conceptualisme de celui-ci soit une espèce de nominalisme. Mais, au fond, il entend le système particulier du dialecticien du Pallet dans le même sens que l'illustre éditeur d'Abélard.

M. Rousselot fait bande à part; et suivant lui, comme suivant Buhle, Caramuel et Rixner, le système en question se rapproche plus de celui de Guillaume de Champeaux que de tout autre.

Il aurait été à désirer que M. Hauréau, qui rencontrait sur son chemin l'opinion de MM. Rémusat et Rousselot, voulût bien l'examiner. Il les passe sous silence, et se borne à reproduire, avec une netteté admirable d'ailleurs, l'argumentation de M. Cousin. Il faut convenir que le chapitre sur Abélard n'est pas le plus fort du beau livre que cet écrivain nous a donné sur la scolastique.

Ce qu'il y a de plus original dans ce chapitre, c'est le soin avec lequel le savant auteur s'attache à développer la critique de Bayle contre le réalisme, et à trouver dans Abélard le germe de cette critique.

Mais il me paraît qu'à cet égard il se fait quelque illusion, et qu'Abélard a à peine entrevu ce vice, réel d'ailleurs, du réalisme de Guillaume de Champeaux et de Bernard de Chartres, contre lequel on veut qu'il ait dirigé tout le feu de ses argumentations.

Nous avons déjà vu, en réfutant une opinion de M. Rousselot, qu'Abélard croit à l'existence, au sein de tout être, d'une essence pure, qui est la matière première, mais qu'il ne veut pas que cette essence pure soit un genre. L'idée d'*Etre* a donc, suivant lui, une objectivité incontestable, mais ce n'est pas un *universel;* c'est précisément parce que, suivant lui, le genre suprême ou le suprême universel est une pure conception de l'esprit, et non la représentation directe d'une réalité, qu'il combat les partisans de la non-différence. En effet, le système de la non-différence se distingue métaphysiquement et logiquement du système d'Abélard : métaphysiquement, en ce que, la théorie de la matière et de la forme n'étant pas explicitement admise par ses partisans, les qualités, les déterminations de l'être sont sans adhérence à la substance même; logiquement, en ce que la notion universelle représente cette vague essence qui se divise entre tous les êtres.

Abélard réfute donc, à ce double point de vue, c'est-à-dire au point de vue métaphysique et au point de vue logique, les opinions de la non-différence. Il lui reproche d'admettre un genre suprême qui serait la représentation d'une réalité; et c'est en ce sens qu'il dit : *Omnia illa generalissima generalissimum unum dicuntur, quia indifferentiæ sunt.* C'est à propos de ce passage que M. Hauréau s'écrie qu'Abélard aborde enfin « la véritable question, » et qu'il devine que la thèse de la non-différence conduit tout droit à la thèse panthéiste de l'unité de substance. M. Hauréau commet ici une erreur d'interprétation qui se touche du doigt. Il prend l'exposition du système pour sa réfutation.

Le second passage cité par M. Hauréau est tiré des *Glossulæ;* il a plus de valeur que le précédent, et, ce qu'il y a de particulier, c'est que nous n'en trouvons point l'équivalent dans les autres ouvrages d'Abélard. Nous le citerons tout entier :

« Ce système (le réalisme dans toutes ses variétés) exige que les formes aient si peu de rapport avec la matière qui leur sert de sujet, que, dès qu'elles disparaissent, la matière ne diffère plus d'une autre matière, sous aucun rapport, et que tous les sujets individuels se réduisent à l'unité et à l'identité. Une grave hérésie est au bout de cette doctrine; car, avec elle, la substance divine, qui est reconnue pour n'admettre aucune forme, est nécessairement identique à toute substance quelconque ou à la substance en général... Et non-seulement la substance de Dieu, mais la substance du Phénix, qui est unique, n'est dans ce système que la substance pure et simple, sans accident, sans propriété, qui, partout la même, est ainsi la substance universelle. C'est la même substance qui est raisonnable et sans raison, absolument comme la même substance est à la fois blanche et assise, car *être blanc et être assis* ne sont que des formes opposées, comme la rationalité et son contraire; et

(39) Ruentem præceptoris causam sustinuit Petrus Abælardus, proque *flatu vocis* substituens *conceptus significatos*, tanquam novo tibicine subjecto, non infeliciter fulcire visus est. (Jac. Thomasius, *De doct. schol. dissert. hist.* Lipsiæ. s. d. [1676] in-4°.)

puisque les deux premières formes peuvent notoirement se trouver dans le même sujet, pourquoi les deux secondes ne s'y trouveraient-elles pas également? Est-ce parce que la rationalité et l'irrationalité sont contraires? Elles ne le sont pas par l'essence, car elles sont toutes deux de l'essence de la qualité; elles ne le sont point par les adjacents (*per adjacentia*), car elles sont, par la supposition, adjacentes à un sujet identique. Du moment que la même substance convient à toutes les formes, la contradiction peut se réaliser dans un seul et même être, et alors comment dire qu'une substance est simple, une autre composée, puisqu'il ne peut y avoir quelque chose de plus dans une substance que dans une autre? Comment dire qu'une âme sente, qu'elle éprouve la joie ou la douleur, sans le dire en même temps de toutes les âmes, qui sont une seule et même substance (40)? »

M. Hauréau ajoute après cette citation :

« Abélard a donc dénoncé par avance le réalisme de Guillaume de Champeaux et d'Adélard de Bath, comme responsable des erreurs d'Amaury de Bène et de Spinosa. Nous ne pouvons que souscrire à cette dénonciation. »

M. Cousin n'a rien dit de semblable, et son silence semble prouver que son opinion, au moins sur ce point de détail, diffère de celle de M. Hauréau.

Dans ce cas, nous sommes complétement de l'avis de M. Cousin. Croire qu'Abélard a vu « *le sombre abîme de l'identité absolue* » au bout de Guillaume de Champeaux, et que cette vue l'a fait reculer, c'est devancer, je pense, la marche des temps, et prêter au dialecticien du Pallet ses idées qui sont trop près des nôtres pour qu'elles soient les siennes.

S'il avait étendu si loin son regard, l'objection qu'on vient de lire dans l'élégante traduction de M. de Rémusat, et qu'il interprète comme une allusion prématurée contre Spinosa et Hégel, aurait été le fond de sa polémique. Or, elle n'apparaît qu'ici, et encore comment faut-il l'interpréter?

Remarquons encore qu'elle se décompose en deux parties :

Dans la première, Abélard poursuivant toujours son idée métaphysique de construire la théorie de la *matière* et de la *forme*, bien qu'il ne la comprenne pas encore, et par là de lier l'élément qui donne lieu à l'idée d'individuel, et celui qui donne lieu aux universaux (bien que directement les universaux ne représentent rien), Abélard, dis-je, reproche aux défenseurs de la non-différence, de regarder comme le fond de l'être, un principe sans rapport naturel avec ce qui le spécifie et le détermine. On remarquera que c'est là une objection que le Stagirite adressait déjà à Platon. Maintenant, pour bien faire comprendre le sens de son reproche, qu'ajoute le dialecticien du Pallet? Il ajoute que cet être pur et sans rapport à la forme qui le spécialise et même l'individualise, serait donc identique à la substance de Dieu et à celle du phénix. Le rapprochement est curieux; il est pourtant très-compréhensible au point de vue où se place Abélard. Celui-ci, en effet, ne veut, comme le supposent MM. de Rémusat et Hauréau, que la doctrine de la non-différence ou d'Adélard de Bath conduit au panthéisme ou à l'unité de substance. Le reproche se comprendrait, adressé à Guillaume de Champeaux, mais non à Adélard qui croit, avec Abélard, que l'universel se brise entre les diverses espèces et puis entre les divers individus qu'il détermine. Autre, en effet, est l'accusation du philosophe du XIIe siècle : il reproche à ses adversaires, non de détruire les substances finies en les englobant dans l'unité substantielle de Dieu, mais de faire de Dieu une substance semblable à celle des êtres finis; erreur qui se rapprocherait plutôt d'une sorte d'athéisme que du panthéisme, et qui tend plutôt à annuler le caractère infini de l'infini, qu'à nier le fini lui-même. Voilà pourquoi Abélard, après avoir parlé de Dieu, parle du *phénix*. L'exemple du célèbre oiseau revient souvent dans les discussions du moyen âge : il est unique dans son espèce; voilà la merveille supposée! voilà le texte inépuisable des commentaires! Bien entendu, Abélard ne soutient pas que les disciples d'Adélard de Bath étaient condamnés par la logique à regarder la substance du phénix comme renfermant en elle toutes les autres substances; et rien ne fait mieux ressortir que cet exemple singulier la véritable pensée de l'auteur des *Gloses sur Porphyre*. Le phénix n'étant individualisé par rien, puisqu'il est seul de son espèce, n'aurait qu'une matière, dans le système de la non-différence. Dès lors, il serait une portion sans mélange de la substance universelle.

Dans l'autre partie de son argumentation, Abélard reprend un raisonnement qu'il développe aussi dans le *De generibus*, à savoir, que la substance aurait des propriétés contradictoires, si l'on admettait le réalisme.

Que conclure de là? c'est que M. Hauréau juge trop Abélard à travers la peur qu'il a de Hégel, et qu'il ne comprend pas la portée et le caractère de ses arguments, parce qu'il l'arrache, pour ainsi dire, à son siècle.

Ce n'est pas que le réalisme de Guillaume de Champeaux, ou le système que nous lui attribuons, et le réalisme de Bernard de Chartres ne recélassent le panthéisme dans leur sein; mais ce panthéisme n'était pas encore visible, et c'est une illusion de croire qu'Abélard ait vu nettement ou même aperçu, à cet égard, les conséquences du principe qu'il combattait. De son temps, la philosophie n'a pas encore pris tout son développement : les questions les plus fondamentales de la théodicée n'ont pas encore apparu; les grands problèmes de l'ontologie ne font que montrer leurs cimes lointaines.

(40) C'est aussi l'opinion exprimée par M. de Rémusat.

Il faudra, pour que les horizons s'élargissent, que le système d'Amaury vienne, par ses erreurs, et par la nécessité de les réfuter, accroître le domaine de cette scolastique, qui est née des réfutations de Bérenger. Abélard n'a pas eu le pressentiment de cette rénovation qui doit se produire sitôt après lui. C'est un des faits curieux qui établissent, suivant nous, que ce n'était pas un génie de premier ordre.

On va voir encore comment un point de vue étroit et systématique peut fermer les yeux des écrivains les plus exacts sur les vérités les plus faciles à constater.

On se rappelle, et nous prouverons plus tard en détail, que dans l'être, tel que le conçoit Abélard, il y a deux éléments : la *matière* et la *forme*; la matière, c'est le fond de la substance; la forme, c'est ce qui la spécialise quand on considère une espèce, ce qui l'individualise quand on considère un individu. Rien n'est plus clair, mais comme il a été décidé par M. Hauréau que la cause du christianisme et celle du réalisme sont à *peu* près identiques, il conclut qu'Abélard — condamné par deux conciles — est nominaliste; mais Albert le Grand aussi est nominaliste, suivant l'érudit historien, et il cherche le principe d'individuation dans la *matière*. Que conclut de là M. Hauréau? c'est que, suivant Abélard, la matière est ce qui s'ajoute à la substance pour l'individualiser.

« Voilà le grand point, » dit-il. « L'abstraction intellectuelle ne donne pas le composé, mais la forme isolée de la matière. Or, suivant Abélard, et suivant le plus grand nombre des nominalistes, c'est la matière déterminée qui est principe d'individuation. Si donc on fait exception de la matière, l'individualité disparaît; seule, l'universalité persiste, demeure; mais, avec la matière individuelle, la réalité s'est évanouie, et, avec la forme universelle, il n'est plus resté que l'opposé même de la réalité, c'est-à-dire le concept abstrait. »

M. Hauréau n'a pas essayé de caractériser la théologie d'Abélard.

§ V. — *De la métaphysique d'Abélard.*

Nous venons de passer en revue un grand nombre de théories relatives au philosophe du Pallet. Avant de présenter la nôtre, nous devons avertir nos lecteurs que nous ne la présentons qu'à titre d'hypothèse vraisemblable.

Deux raisons nous empêchent d'arriver à une certitude absolue dans cette monographie.

En premier lieu, le XII° siècle nous est si peu connu, même après l'admirable travail de M. Cousin, que nous ne sommes pas même capables (je parle des plus érudits d'entre nous) d'expliquer la page curieuse que Jean de Salisbury consacre à la classification des diverses écoles en crédit de son temps. Nous citerons ailleurs ce passage très-curieux, où il passe en revue les nuances variées du réalisme et du nominalisme. Les *Saumaise* présents seraient fort embarrassés si on leur disait simplement : Veuillez nous dire quels sont les docteurs importants qui ont soutenu ces thèses énigmatiques que le spirituel prélat résume d'un mot, et daignez nous les expliquer, je ne dis point dans le détail le plus intime, mais en gros et sommairement. Je ne pense pas qu'à cet égard, parmi les juges les plus compétents en matière d'histoire, un seul eût le plus léger doute. On peut donc connaître ou *croire* qu'on connaît tel ou tel dialecticien du XII° siècle : le XII° siècle lui-même, je parle du XII° siècle philosophique, est encore fermé de sept sceaux. Or, quand un siècle est encore enveloppé de mystère, comment ceux qui ont emprunté tel ou tel de ses principes, de ses sentiments, qui sont, pour ainsi dire, un flot de fleurs, pourraient-ils être bien connus dans leur vraie intimité intellectuelle?

Cela est vrai surtout d'Abélard, qui fut le grand lutteur de son époque, comme saint Bernard en fut le suprême directeur. Il n'est plus permis de croire que sa polémique soit uniquement dirigée contre Guillaume de Champeaux, que nous savons très-difficile à interpréter, et Roscelin, que l'on croit très-aisé à comprendre, et que cependant MM. de Rémusat et Cousin comprennent de deux manières très-différentes. La polémique d'Abélard, disons-le, est universelle : elle touche visiblement à Bernard de Chartres et à d'autres philosophes qui *platonisaient*, non comme l'auteur du *Microcosme*, dans le domaine de la philosophie naturelle, mais dans celui de la théologie; elle touche à Adélard de Bath, et à toute son école encore bien obscure; elle expose des arguments que nous ne connaissons que par elle, et qui, dès lors, ne peuvent être qu'assez partialement appréciés. Il est infiniment probable que, si nous connaissions mieux le XII° siècle, chaque ligne d'Abélard nous apparaîtrait comme une allusion à des systèmes aujourd'hui sans nom dans nos incomplètes histoires.

On ne doit prononcer qu'avec une extrême réserve sur l'esprit d'Abélard et de ses doctrines.

Une autre cause encore nous engage à cette réserve.

Jusqu'à la grande découverte bibliographique de M. Cousin, la pensée philosophique d'Abélard ne nous était dévoilée que par quelques phrases éparses et d'une difficile explication. Mais, nous l'avons vu, le plus important des ouvrages déterrés par l'illustre érudit, le *De generibus*, n'est pas sûrement du dialecticien du Pallet. Du moins telle est l'opinion d'un éminent historien, M. Ritter. Cette opinion, nous l'avons discutée, et nous avons conclu que, dans l'état actuel de nos connaissances sur le XII° siècle, toutes les probabilités *intrinsèques* nous semblent contraindre l'érudit qui raisonne à rapporter le curieux fragment à Abélard; quant aux preuves *extrinsèques* qu'allègue M. Cousin, elles nous semblent, ainsi qu'à

M. Ritter peu péremptoires. Cela étant, nous devons adopter l'opinion de M. Cousin, et nous servir des textes qu'il nous a donnés comme s'ils étaient authentiques; si l'on ne s'en servait pas, on se priverait d'un moyen puissant d'investigation ; l'histoire, comme toutes les autres sciences, ne doit pas reculer, quand elle devient nécessaire, devant l'emploi de l'hypothèse, à condition, toutefois, qu'elle ne prenne pas l'hypothèse pour une certitude.

On nous demandera peut-être quelles sont les preuves *intrinsèques* qui, suivant nous, semblent attester l'authenticité du *De generibus* ; nous répondrons : C'est l'identité des docrines contenues dans ce fragment, d'une part, et, de l'autre, dans le *De intellectibus*, les *Glossulæ super Porphyrium*, la *Theologia christiana*, l'*Introductio ad theologiam*, l'*Historia calamitatum* et la *Dialectica*. Encore une fois, nous n'ignorons pas que notre connaissance du XII° siècle philosophique est si vague que peut-être nous assimilons des systèmes qu'il jugeait radicalement différents, et que dès lors nous sommes bien capables de créer des identités factices. Mais, enfin, nous devons parler de ce que nous connaissons et de ce qui nous semble le plus prouvé, pour pénétrer, autant que possible, dans les profondeurs de cette époque obscure, et reconnaître ou la vérité ou la fausseté des hypothèses que nous aurons un instant prises comme démontrées.

Cependant, s'il importe de constater les doutes qui restent après une étude, il importe aussi de démêler l'élément certain qu'elle a conquis.

Que le *De generibus* soit d'Abélard ou d'un autre philosophe, il atteste une doctrine qui a existé, qui a eu un représentant plus ou moins illustre, et s'il est difficile de déterminer les rapports de cette doctrine avec toutes les doctrines réalistes, nominalistes, conceptualistes qui se croisèrent au XII° siècle, il est possible, du moins, de voir, à quelque signe, ses relations avec les théories de la fin du XI° siècle et celles d'Alexandre de Halès et d'Albert le Grand; en un mot, il est possible de voir comment cette doctrine a été en harmonie, par certains côtés, en désaccord par d'autres côtés, avec le progrès de la métaphysique. Cela suffit pour permettre de la classer.

Ces réserves posées, nous examinerons successivement la métaphysique d'Abélard, sa théorie des universaux, son système sur la sainte Trinité et sa morale.

La métaphysique d'Abélard est si éclatante dans toutes ses œuvres; il revient si souvent à sa pensée ontologique, il la présente sous des formes si différentes et il l'explique à propos de questions si diverses, qu'il est difficile de l'étudier sans la voir apparaître.

Je suis étonné que M. Cousin ne l'ait pas signalée. Certainement il a dû l'apercevoir; mais comme il étudiait le dialecticien du Pallet plutôt dans son passé que dans son avenir; comme il le considérait dans ses relations visibles avec Roscelin et Guillaume de Champeaux plutôt que dans ses relations idéales avec Albert le Grand et le XIII° siècle, il n'a pas attaché d'importance à cette partie capitale du système qu'il expliquait.

M. de Rémusat, qui a soumis Abélard à des analyses très-exactes, ne pouvait aller aussi loin que ses maîtres dans cette négligence. Il a entrevu la pensée fondamentale de son philosophe. Mais quoiqu'il ait dit quelque part que cette pensée joue un rôle considérable dans sa doctrine tout entière, il a étudié celle-ci à la manière de M. Cousin, sans tenir compte de celle-là.

M. Rousselot a eu un vague sentiment que la métaphysique d'Abélard devait expliquer la conception des universaux; et, prenant à la lettre un système favori de M. Cousin, il a regardé le réalisme comme l'idéalisme platonicien ressuscité, le nominalisme comme un demi-sensualisme, le conceptualisme comme une théorie éclectique qui tient compte à la fois de l'esprit et du corps, des sens et de la raison, de l'universel et de l'individuel; conciliant dans une synthèse, parfaitement conforme à l'esprit du christianisme, les antinomies fondamentales qui ont donné lieu à l'éternelle division des écoles philosophiques. Nous avons montré ailleurs ce que cette idée de M. Rousselot a de chimérique; du moins, nous en recueillerons ici cette vue très-exacte, que la pensée la plus intime d'Abélard est une pensée d'ontologie.

Par le programme même du concours auquel il se présentait, M. Hauréau avait été condamné à ne pas voir cette vérité.

Ainsi, examiner la métaphysique d'Abélard, c'est aborder une question presque neuve, et sur laquelle il n'y a d'autres antécédents que quelques phrases de M. de Rémusat, perdues dans son livre, parce qu'elles posent un principe très-fécond en lui-même, mais dont l'application n'est nulle part poursuivie.

Nous connaissons ou nous supposons connue cette vérité, que nous démontrons ailleurs, à savoir que le nominalisme de Bérenger et de Roscelin d'une part, de l'autre, le réalisme de Lanfranc, de saint Anselme, de Guillaume de Champeaux (41) se rattachent à certaines idées ontologiques plus ou moins conscientes d'elles-mêmes.

Le nominalisme du XI° siècle, nous ne disons pas, qu'on le remarque bien, tout nominalisme, mais celui du XI° siècle, pose la thèse d'un être, considéré comme une unité logique et abstraite. Voilà pourquoi, lorsqu'Abélard veut le réfuter, il se borne à prouver que les parties d'un tout ont une réelle existence, ou, en d'autres termes, que la substance n'est pas conçue comme un indivisible abstrait et mort :

(41) *Voir* les articles SAINT ANSELME, BERENGER, ETRE, GUILLAUME DE CHAMPEAUX, NOMINALISME, ONTOLOGIE, RÉALISME, etc.

« Mon maître Roscelin, » dit-il, « professait cette opinion insensée, qu'aucune chose n'est formée de parties; il réduisait à de purs mots les parties, comme il faisait les espèces.

« Si quelqu'un disait que cette chose, qui est une maison, consiste en d'autres choses, savoir les murs et les fondements, il lui opposait cette argumentation : Si cette chose, qui est un mur, est une partie de cette chose qui est une maison, comme la maison n'est rien que le mur lui-même, le toit et le fondement, il en résulte que le mur sera une partie de lui-même et du reste. Or, comment pourrait-il être une partie de lui-même? De plus, toute partie précède naturellement son tout. Or, comment le mur peut-il se précéder lui-même et le reste, puisque rien ne peut en aucune manière se précéder soi-même (42)? »

On reconnaît dans cet argument la subtilité habituelle du moyen âge; ce qu'il importe de constater, c'est que le nominalisme du XIe siècle ne se bornait pas à nier la réalité des universaux, mais celle des parties; il ne portait pas seulement sur une question de logique, mais sur une question d'ontologie.

Abélard réfutait cette singulière ontologie dans les termes suivants :

« On peut dire du mur qu'il fait partie de lui-même et du reste, mais en tant que réunis et pris ensemble. Lorsqu'on dit que la maison est ces trois choses : le mur, le toit et le fondement, on ne veut pas dire qu'elle est chacune d'elles prise à part, mais toutes trois unies et prises ensemble; de même le mur est une partie de lui-même et du reste réunis, c'est-à-dire de la maison entière, mais non pas de lui-même tout seul : il précède lui et le reste réunis, mais il ne se précède pas pour cela lui-même, car le mur a été avant d'être réuni au reste. Il faut semblablement que chaque partie existe avant de former la collection où elle sera comprise (43). »

Si le nominalisme avait son ontologie, il en est de même du réalisme; et même l'ontologie du réalisme était assez complexe.

Saint Anselme se représente l'être fini comme une sorte de substance nue et indéterminée en elle-même qui reçoit toutes ses déterminations de l'être infini. Cette conception est celle que nous devons retrouver plus tard dans Malebranche, quoique Malebranche, à quelques égards, soit un nominaliste.

Saint Anselme n'a rien emprunté à l'ontologie péripatéticienne qu'il paraît n'avoir connue en aucune manière; mais, s'il fallait rendre son système métaphysique en langage péripatéticien, nous dirions volontiers que l'être n'est pour lui qu'une *matière* pure, modifiée par quelques *accidents* ou quelques *formes* accidentelles. Nous n'avons pas besoin de dire, sans doute, que nous prenons ici ces divers termes d'*accident*, de *forme*, de *matière* dans le sens que leur donnait Aristote.

Plus explicite, la métaphysique de Bernard de Chartres est encore celle de saint Anselme.

On n'ignore pas les nuages qui enveloppent le double système de Guillaume de Champeaux. Peut-être le vieux maître du XIe siècle considérait-il, lui aussi, l'être comme coulé tout d'une pièce, et constitué dans sa substance même par l'élément universel; il est permis de croire, du moins, que ce fut là l'ontologie d'un de ses systèmes. Quant à l'autre, qui n'était vraisemblablement qu'une transition à la doctrine de la *non-différence*, peut-être repose-t-elle sur la conception d'un double élément substantiel au sein de la substance. Seulement, ces deux éléments sont vaguement conçus, et leur idée obscure n'est pas suffisante à résoudre clairement le problème des universaux.

Ainsi, d'une part, l'être réduit à une unité abstraite et morte; d'autre part, l'être ramené à une matière modifiée par des accidents. Au milieu de tout cela, une conception vague et tendant à se faire jour de deux principes, assez indéterminés dans leur nature intime, qui constituent celle de la substance.

Quel est, au milieu de ces diverses écoles, le rôle d'Abélard?

Il éclaircit la pensée de ceux qui admettent le système de la *non-différence*, il l'éclaircit en la modifiant. Il l'éclaircit, parce qu'il comprend parfaitement, au point de vue métaphysique, ce qu'il y a de faux dans le système d'Anselme, de Bernard de Chartres, d'Adelard de Bath, de Guillaume de Champeaux.

Qu'est-ce donc que ce principe d'erreur qui s'y est glissé et qui doit le pousser bientôt à de tristes conséquences? C'est ce principe que l'élément qui spécifie, détermine, actualise l'*être* est étranger à l'être et ne lui tient, pour ainsi dire, en rien. Chose curieuse! le grand reproche d'Aristote à Platon était précisément celui-là. Aristote disait que la substance platonicienne n'était pas une entéléchie, c'est-à-dire que, loin de se suffire à elle-même, ce que semble demander l'idée même de substance, elle était, pour ainsi dire, l'anti-entéléchie absolue ou l'insuffisance elle-même, puisque, nue et indéterminée en elle-même, elle recevait sa détermination, son essence, ce qui la constitue dans son actualité (car l'essence est tout cela au point de vue ancien), de sa participation à un monde supérieur, le monde des *idées*.

Abélard, on verra plus tard si cet emprunt est une sorte de plagiat permis ou de rencontre fortuite, Abélard raisonne contre saint Anselme, comme Aristote contre Platon, quoique sur plus d'un chapitre important Abélard, nous le verrons bientôt, reste platonicien et le soit plus que

(42) Traduct. de M. Cousin.

(43) Traduct. de M. Cousin.

saint Anselme. Mais enfin, sur ce point particulier, il représente un des arguments d'Aristote. Soit qu'il examine la doctrine de Guillaume de Champeaux, soit qu'il attaque celle de la non-différence, son argumentation, que nous avons longuement citée, se ramène à ceci : Ou bien l'essence universelle de mes adversaires reçoit les contraires qui la déterminent, c'est-à-dire qu'une même chose est blanche et noire à la fois, ce qui implique contradiction ; ou bien les formes qui déterminent l'essence universelle lui restent pour ainsi dire étrangères, ce qui revient à dire, qu'une chose est ce qu'elle est par quelque chose qu'elle n'est pas.

Qu'on se rappelle, en effet, le raisonnement assez alambiqué d'Abélard, lorsque dans le *De generibus* il combat la thèse de Guillaume de Champeaux : raisonnement que nous avons cité plus haut et même résumé en quelques mots.

On doit se souvenir qu'il se décompose en deux parties. Dans l'une d'elles, Abélard examine si les êtres seraient capables d'avoir leurs divers modes, dans le cas où le système de Guillaume serait vrai ; dans la seconde, il se demande si la division du genre en ses espèces serait logiquement concevable dans la même hypothèse.

Voici comment il résout la première question ;

Si l'universel existe tout entier et essentiellement dans chaque individu, ce tout, c'est-à-dire cet universel, recevant dans toute sa quantité tout ce qu'il reçoit, est affecté en même temps des modes contradictoires qui affectent les individus, à moins que l'on ne se réfugie dans cette hypothèse que ce qui affecte l'individu n'affecte pas l'universel ; mais, observe fort bien Abélard, l'universel étant ce qui constitue l'être de l'individu, toutes les fois que cet être est affecté, cette affection réside nécessairement dans cet universel. En d'autres termes, Abélard ne veut pas qu'on regarde l'ordre universel et l'ordre individuel, ou ce qui correspond indirectement aux universaux et aux idées particulières, comme séparés par une sorte d'abîme, ainsi que le faisaient certains réalistes.

On remarquera même que c'est sur cette dernière alternative qu'il insiste le plus et qu'il entre dans les derniers détails : preuve sans réplique de l'importance qu'il y attachait.

C'est cette importance même qui nous engage, quoique nous ayons déjà inséré dans cet article le texte de l'argumentation d'Abélard, à l'éclaircir ici par l'élégante traduction que M. de Rémusat en a faite :

« Mais, s'il en est ainsi, qui peut faire que Socrate ne soit pas en même temps à Rome et à Athènes ? En effet, où est Socrate, là est l'homme universel qui a dans toute sa quantité reçu la forme de la *socratité*, car tout ce que reçoit la forme universelle elle le garde dans toute sa quantité (44). Si donc la chose universelle affectée tout entière de la *socratité* est dans le même temps à Rome tout entière en Platon, il est impossible que dans le même temps n'y soit pas la *socratité*, qui contenait l'essence tout entière ; or, partout où la *socratité* est dans un homme, là est Socrate, car Socrate est l'*homme socratique*. Un esprit raisonnable n'a rien à opposer à cela (45).

« Autre conséquence. La santé et la maladie ont leur fondement dans le corps de l'animal, la blancheur et la noirceur dans le corps seulement. Que si l'animal qui existe tout entier dans Socrate est affecté de maladie, ce tout, puisqu'il reçoit dans toute sa quantité tout ce qu'il reçoit, n'est nulle part au même moment sans la maladie ; or ce même tout est dans Platon, il devrait donc y être malade, mais il ne l'y est pas. De même pour la blancheur et la noirceur relativement au corps. A cela, qu'on ne croie pas échapper en disant : Socrate est malade, l'animal ne l'est pas. Car si l'on accorde que Socrate est malade, on accorde que l'animal l'est aussi dans l'inférieur (46). Ceux-là ne font pas attention a l'universalité qui prétendent qu'en disant que l'animal n'est pas malade dans l'universalité, quoique malade dans l'inférieur, ils n'entendent point qu'il

(44) C'est cette proposition qui fait le nerf de l'argument ; aussi M. Cousin l'a-t-il attaquée, et il a fait remarquer que plus d'une substance, le moi par exemple, peut prendre plusieurs formes, mais successivement, et, en étant tout entière dans chacune de ses manifestations, ne pas les garder à toujours ni s'identifier avec elles. Cela est vrai ; mais le moi n'est pas universel, il est, au contraire, une individualité rigoureuse, et ses manifestations ou modes ne sont pas des formes essentielles. La proposition d'Abélard : « L'universel (l'essence universelle) contracte et retient dans sa totalité tout ce qu'elle reçoit, » est vraie hypothétiquement, c'est-à-dire dans l'hypothèse de Guillaume de Champeaux, et si l'essence universelle est intégralement dans chaque individu. Elle devient fausse, si l'on admet que l'essence de l'espèce n'est pas identique, mais semblable dans chaque individu ; mais ce n'est pas là, suivant Abélard, la supposition du réalisme absolu. (COUSIN, *Introd.*, p. cxxxvj.)

(45) Aristote en juge comme Abélard : « Il est impossible, selon nous, qu'aucun universel, quel qu'il soit, soit une substance. Et d'abord, la substance première d'un individu, c'est celle qui lui est propre, qui n'est point la substance d'un autre. L'universel, au contraire, est commun à plusieurs êtres ; car ce qu'on nomme universel, c'est ce qui se trouve, de la nature, en un grand nombre d'êtres. De quoi l'universel sera-t-il donc substance ? il l'est de tous les individus ou il ne l'est d'aucun ; et qu'il le soit de tous, cela n'est pas possible. Mais si l'universel était la substance d'un individu, tous les autres seraient cet individu, car l'unité de substance et l'unité d'essence constituent l'unité d'être. D'ailleurs la substance, c'est ce qui n'est pas l'attribut d'un sujet ; or, l'universel est toujours l'attribut de quelque sujet. » (*Métaph.*, VII, XIII, p. 49 du t. II de la trad.) — Ces deux notes sont de M. de Rémusat : on verra plus loin pourquoi nous les citons.

(46) L'inférieur est le degré métaphysique immédiatement au-dessous du précédent ; l'inférieur du genre, c'est l'espèce. Ici, c'est l'homme et l'homme individuel.

n'est pas malade dans cet accident. Ils pourraient l'entendre au contraire, et dire qu'il n'est point malade dans la singularité; ou s'ils entendent que l'animal dans l'universalité, c'est-à-dire l'animal universel, n'est pas malade, ils se trompent, dès qu'il est malade dans l'inférieur, l'animal universel et l'animal dans l'inférieur étant une même chose (47).

« Ils ajoutent: l'animal universel est malade, mais non en tant qu'universel. Qu'ils s'entendent s'ils peuvent. Car si en disant: l'animal n'est pas malade en tant qu'il est universel, ils entendent que ce qui est universel ne lui confère pas la maladie; c'est comme s'ils disaient: en tant que singulier, il n'est pas malade, car ce qui est singulier ne lui donne pas la maladie davantage. Si en disant: en tant qu'universel, il n'est pas malade, ils veulent dire: retranchez ce qui est universel, il n'est pas malade; alors il n'est jamais malade, puisqu'il est toujours universel. Et de même, si vous retranchez ce qui est singulier, parce qu'aucun singulier n'est malade en tant et parce qu'il est singulier. Ainsi nous avons deux fois *en tant que* de la manière suivante: *en tant qu*'il est universel, l'animal n'est pas malade *en tant qu*'il est universel.

« S'ils ont recours à la ressource de l'état (47*), et qu'il disent: l'animal, en tant qu'il est universel, n'est pas malade dans l'état universel, qu'ils expliquent ce qu'ils veulent dire par ces mots: *dans l'état universel.* S'agit-il de la substance ou de l'accident? Si de l'accident, nous accordons que rien n'est malade dans cet accident; si de la substance, c'est de la substance *animal* ou d'une autre: si d'une autre, nous accordons encore que l'animal n'est pas malade dans une substance autre que lui-même; si de la substance *animal*, il est faux alors que l'animal ne soit pas malade dans l'état universel, puisque c'est l'animal ou soi qui a la maladie. Je ne leur vois donc pas non plus ce refuge. »

Je pense que ce fragment, après les explications qui précèdent, aura été facilement compris. On peut cependant s'y tromper trop aisément quand on ne vit pas au milieu des vieilles écoles du moyen âge et qu'on n'est pas habitué à leurs tours et détours syllogistiques. C'est ce qui est arrivé peut-être à M. de Rémusat. M. Cousin avait déjà remarqué que l'argumentation d'Abélard roule en partie sur cette prémisse que « l'essence universelle retient et contracte dans sa totalité tout ce qu'elle reçoit. » Et M. de Rémusat suppose que cette proposition n'est pas invoquée par Abélard comme absolument vraie. Elle ne serait d'après lui qu'une hypothèse, vraie et logique dans le système de Guillaume de Champeaux, et qui, néanmoins, accable ce système de ses conséquences. Je crois que c'est là une erreur d'interprétation. La proposition dont il s'agit est complétement et absolument vraie dans la logique péripatéticienne, où l'être est entéléchie, c'est-à-dire, où la forme qui détermine l'être est dans l'être lui-même, bien plus est l'être considéré dans son actualité. S'il en est ainsi, comment l'idée qui correspond à la *forme* ou l'*universel* ne contiendrait-elle pas dans toute sa quantité ce qu'elle reçoit, c'est-à-dire, comment n'y aurait-il pas une relation essentielle entre l'universel et le particulier, la *forme* et la *matière*? L'affirmation de cette relation essentielle, ou, comme le moyen âge a dit plus tard, de cette union substantielle entre les deux principes constitutifs de l'être est un dogme capital de l'ontologie d'Aristote et elle se résout, en logique, dans l'affirmation d'un rapport essentiel entre l'universel et ce que l'universel reçoit.

Que conclure de là?

C'est qu'Abélard n'impose pas à Guillaume de Champeaux une conséquence compromettante de son système ultra-réaliste. Il lui oppose un principe qui lui semble incontestable, lequel, appliqué au système en question, en fait jaillir mille contradictions.

C'est encore ce même principe qu'Abélard invoquera contre la défaite qu'invoquent les disciples de Guillaume lorsqu'ils s'écrient: Vous soutenez que nos essences universelles ont des propriétés contraires, puisque les individus divers d'une même espèce présentent d'incontestables oppositions; mais point du tout! Les oppositions que présentent les individus ne sont qu'individuelles et n'atteignent pas l'universel. « Socrate est malade, l'animal ne l'est pas! » Que répond Abélard? Il répond: « Quand on accorde que Socrate est malade, on accorde que l'animal est aussi malade dans l'inférieur » c'est-à dire, dans tous les individus dont l'animalité s'affirme. Remarquons, en passant, que ce raisonnement prouve évidemment qu'Abélard prend à son compte, et non comme hypothétiquement vraie, la formule que l'universel contracte dans sa totalité tout ce qu'il reçoit. Mais pourquoi le philosophe du Pallet prétend-il que, si Socrate est malade, l'animal est malade dans tous les animaux? C'est que « l'animal universel et l'animal dans l'inférieur sont une même chose, » en d'autres termes, c'est que l'animal n'est pas quelque chose qui existe en soi et à l'état séparé; s'il existe, à tout le moins existe-t-il dans l'individuel; en d'autres termes, il est ce qui constitue la substance de l'individu. Cela étant et comme c'est la substance de Socrate qui est malade quand Socrate est malade,

(47) Un même, *idem*. C'est l'expression technique. L'essence universelle est un universel réel (*illud universale*) ou *un même* (neutralement) qui, identique dans tous les individus, n'est diversifié que par les formes auxquelles il est combiné. Il faut se familiariser avec cette expression.

(47*) C'est là proprement le mot introduit, suivant Jean de Salisbury, par Gauthier de Mortagne. Selon ce dernier, universel ou individuel était une même substance à différents états ou à différents degrés; au fond, cette doctrine abandonnait le réalisme; mais elle semblait, au contraire, en adopter le principe, en mettant l'universel au premier rang et en le conservant jusque dans l'individu.

n'est bien l'animal en lui qui est affecté de maladie, et si l'humanité est la substance même de tous les animaux, il faudra que tous soient malades avec Socrate.

Le troisième paragraphe, comme le remarque très-bien M. de Rémusat, dans une note que nous avons citée, est une allusion non plus au réalisme de Guillaume de Champeaux, mais à celui des *états*. M. de Rémusat l'attribue à Gauthier de Mortagne ; on pense, depuis les remarques très-sensées de M. Hauréau, qu'il serait plus juste de l'attribuer à Adélard de Bath. Mais cette opinion elle-même est très-sujette à caution, parce que le système des *états* et celui de la *non-différence*, passent pour identiques (telle est du moins l'opinion de M. de Rémusat), et que le système de la non-différence est combattu dans un chapitre à part du *De generibus*. Nous pensons donc qu'il y a lieu de distinguer ces deux systèmes ; en quoi diffèrent-ils ? En quoi sont-ils semblables? Nous résoudrons la question en son lieu : nous n'avons soulevé ici toutes ces difficultés que pour établir que l'opinion propre d'Abélard et le caractère de sa polémique sont encore enveloppés de mystères, même après les recherches de M. Cousin et de son école. Ils ont plutôt permis de poser le problème qu'ils ne l'ont résolu.

On pourrait se poser d'aussi nombreuses questions sur le second paragraphe. Est-il relatif à une nuance particulière de l'école réaliste, ou à un argument spécial des disciples de Guillaume? Il est difficile de prononcer.

Il n'en reste pas moins certain qu'Abélard s'arme contre les réalistes de l'impuissance où ils se trouvent d'expliquer que les déterminations diverses de l'*être* lui appartiennent bien réellement, à moins qu'ils n'acceptent en lui des contradictoires. Probablement cette double alternative absurde où il les emprisonne avait été successivement acceptée par Guillaume de Champeaux. Ce qui semble le prouver, c'est que nous ne trouvons ici aucune autre mention de la diversité des systèmes successivement enseignés par l'évêque de Châlons. Il serait impossible pourtant que l'auteur du *De generibus* n'eût fait aucune allusion à ce fait important et dans lequel il croyait avoir joué un si grand rôle. Si donc l'auteur du *De generibus* est Abélard, nous en pouvons tirer ces deux conséquences :

1° Que Guillaume de Champeaux résolut successivement la question des universaux au point de vue de deux métaphysiques, dont l'une consistait à regarder l'Être comme une sorte d'unité universelle, contenant en lui-même tous les individus ; dont l'autre le considérait comme constitué par un double élément, l'un universel, l'autre individuel.

2° Qu'Abélard combat ces deux théories avec cette simple observation que dans toute proposition l'attribut s'affirme du sujet, ou l'universel du particulier. Non sans doute que ces deux termes puissent, d'après lui, se ramener à une identité logique : si cela se pouvait, le nominalisme serait vrai ; et Abélard combat sans cesse cette logique de l'unité abstraite qui s'imagine qu'une chose peut être rigoureusement dite d'une autre. Néanmoins, ou il n'y a pas de proposition vraie, ou bien l'universel contracte dans sa totalité ce qu'il reçoit; en d'autres termes, ce qui est vrai du genre est vrai de tous ses inférieurs, et ce qui est vrai génériquement de l'individu est vrai du genre lui-même. Voilà pourquoi si le *genre* c'est la substance, ou bien les contradictoires pourront s'affirmer du genre (premier système de Guillaume de Champeaux), ou bien les accidents et les qualités seront indifférents à la substance où ils se trouvent ; en d'autres termes, nul être ne sera affecté en lui-même de ce qui le détermine.

Nous sentons que le lecteur trouvera que nous abusons singulièrement des habitudes scolastiques, et que nous épuisons tous les modes possibles du raisonnement. Mais notre sujet ne nous permet guère de suivre une autre méthode. L'humanité a vécu des siècles au milieu de ces luttes dialectiques; nous pouvons bien nous y transporter par l'imagination pendant quelques minutes.

Nous ne terminerons pas pourtant ce qui regarde cette première partie du raisonnement d'Abélard sans reproduire les quelques lignes de M. de Rémusat qui ont le but de le résumer et de le faire comprendre :

« La pensée principale d'Abélard, » dit-il, « c'est que cette théorie (la théorie réaliste de Guillaume) établit entre les éléments constituants des êtres, des rapports qui ne rentrent plus dans les cadres de l'ontologie logique ; ils ne sont plus, en effet, matière et forme, genre et différence. Ou bien il faut admettre des essences hiérarchiques, entre lesquelles, du moment qu'on les tient pour réelles et subsistantes, on ne sait plus quelles relations assigner, car où est le rapport ontologique possible entre une substance universelle et une substance individuelle? Ou bien il faut n'attribuer l'être proprement dit qu'aux substances universelles, et réduire les différences, tant spécifiques qu'individuelles, à de simples accidents, et c'est encore une extrémité incompatible avec la nature des êtres. »

M. de Rémusat a compris en quelque sorte la forme extérieure de l'argumentation, il a vu qu'au fond elle se ramène à un dilemme ; mais il n'a pas compris son idée intime ; et le raisonnement qu'il met dans la bouche d'Abélard n'a aucun rapport avec le texte que nous avons mis sous les yeux du lecteur.

On sait déjà, d'après les citations qu'on a lues au § Ier de cet article, qu'Abélard a cru devoir poursuivre son argumentation contre Guillaume de Champeaux et les réalistes, qu'il lui assimile, sur un autre terrain. Au lieu d'examiner le rapport de l'être avec ses qualités, il étudie le rapport du genre avec ses espèces. Ici le dilemme que nous avons essayé de mettre en lumière se révèle, ce me semble, clairement de lui-même

Si l'on suppose que l'universel est le fond de l'être, dit Abélard, que nous résumons avant de le citer dans la traduction de son savant biographe, si l'on suppose que l'universel est le fond de l'être, comme tout universel est susceptible de recevoir des différences qui s'excluent, l'être deviendra le sujet de déterminations contradictoires. Soit donné, par exemple, l'universel *animal;* vous en faites une réalité, vous en faites même la réalité fondamentale des êtres dont l'animalité peut s'affirmer. Qu'en résulte-t-il? La *rationalité,* en touchant cet universel, le constitue homme. Cette rationalité, qui est venue toucher l'*animal* et se fonder en lui l'affecte dans sa totalité, car encore une fois ce que le genre reçoit, il le reçoit dans toute sa quantité. Mais l'*irrationalité* affecte aussi l'animal, car il y a des animaux qui ne sont pas hommes. Donc ce tout d'animal sera à la fois dans toute sa quantité raisonnable et irraisonnable, ce qui implique contradiction.

Voilà une première alternative que les réalistes peuvent poser : les différences ont leur fondement dans le genre, et en l'ajoutant à l'universel ils le font passer de son état générique à un état spécifique, jusqu'à ce que l'espèce elle-même, par une contraction semblable, devienne l'individu. C'est là le premier système de Guillaume de Champeaux : l'être est constitué par une sorte de matière pure qui descend par tous les degrés de l'échelle logique jusqu'à l'individu.

Dans le second système, il y a dans l'être un double élément, l'un individuel, l'autre universel. L'universel étant alors séparé de l'individuel, ce qui affecte et même ce qui constitue celui-ci n'affecte pas celui-là. Il semble donc qu'on échappe à l'argumentation précédente; mais un autre syllogisme vient saisir le réalisme transformé. Votre réalisme ainsi entendu, s'écrie Abélard, tend à constituer un genre qui serait hors de l'espèce et de ses individus.

La discussion d'Abélard peut donc se résumer ainsi : ou bien vous introduisez dans l'universel des différences qui s'excluent, ou bien vous séparez l'universel des espèces et des individus où il existe.

Voici, du reste, les propres expressions du philosophe :

« De même, toute différence qui advient au genre le plus prochain constitue l'espèce, ainsi fait la rationalité dans l'animal. Aussitôt, en effet, que la rationalité touche cette nature, celle d'animal, aussitôt l'espèce est produite, et la rationalité trouve en elle son fondement. Elle affecte donc l'animal tout entier, puisque tout ce que le genre reçoit, il le reçoit dans toute sa quantité; mais, de la même manière, l'*irrationalité* affecte en même temps l'animal tout entier; ainsi deux opposés sont dans un même de la même manière (*in eodem secundum idem*). Et qu'ils ne disent pas : il n'est point inconvenant (48) que deux opposés soient dans un même universel, parce qu'à cela Porphyre se récrie, niant que dans un même universel soient des opposés : *Il n'a pas ces opposés*, dit-il en parlant du genre, *car il aurait simultanément des opposés dans un même.* Et à cet endroit il ajoute : *Ni de choses qui ne sont pas il ne se fera quelque chose, ni les opposés ne sont en un même* (48*). Et qu'ils ne croient pas se sauver en disant que là Porphyre ne tient pas pour absurde que deux opposés soient dans un même, pourvu qu'ils ne soient pas actuellement constitutifs de la chose dans laquelle ils sont (49). Sur ce pied-là, il ne serait pas contradictoire que le blanc et le noir fussent dans un même, puisqu'ils ne le constituent pas.

« Il y a plus de simplicité dans ce que disent quelques-uns, que les différences adviennent bien au genre, mais n'ont pas leur fondement dans le genre; car on dit que ce qui est par soi est ce qui se sert à soi-même de sujet (50). Mais je réponds que l'espèce a été faite du genre et de la différence substantielle, et comme, dans la statue, l'airain est la matière et la figure est la forme, de même le genre est la matière de l'espèce, dont la différence est la forme. C'est la matière qui reçoit la forme. Ainsi, dans l'espèce constituée, le genre soutient la forme, car, une fois constituée, l'espèce est composée de matière et de forme, c'est-à-dire de genre et de différence; et ainsi nous revenons au même point, et la différence a son fondement dans le genre.

(48) *Inconveniens*, en scolastique, signifie ce qui répugne ou ce qui est contradictoire, l'absurde logique.

(48*) En traitant de la différence, Porphyre dit qu'elle est ce dont l'espèce surpasse le genre. En effet, il faut bien que l'homme (espèce) ait de plus que l'animal la rationalité; car si l'animal avait la rationalité, que resterait-il pour en distinguer l'espèce? il faudrait que l'animal eût également l'irrationalité, puisqu'il y a des espèces sans raison, c'est-à-dire que l'animal aurait toutes les différences à la fois; ce qui ne se peut, car il en aurait simultanément d'opposées. Et Porphyre ajoute : *Nec enim omnes oppositas habet; namque idem simul habebit oppositas*, et plus bas : *Nec ex his quæ non sunt aliquid fiet, nec in eodem simul opposita erunt.* C'est du moins ainsi que se lit le passage dans la seule version de Porphyre que nous croyons qu'Abailard ait eue sous les yeux. (BOETH. *in Porph. a se transl.*, l. IV, p. 6.) Cependant il cite les deux passages en des termes un peu différents, et qui traduisent plus exactement le texte : Οὔτε *δὲ πάσας τὰς ἀντικειμένας ἔχει· ἐπεὶ τὸ αὐτὸ ἅμα ἕξει τὰ ἀντικείμενα...... οὔτε ἐξ οὐκ ὄντων τι γίνεται, οὔτε τὰ ἀντικείμενα ἅμα περὶ τὸ αὐτὸ ἔσται.* (*Isagogicum*, III.)

(49) Porphyre dit en effet au même endroit : *Potestate quidem habet omnes differentias sub se, actu vero nullam.* Le même a bien toutes les différences en puissance, mais aucune en acte; c'est-à-dire que l'animal peut être l'animal sans raison comme l'animal raisonnable, mais qu'il ne saurait être actuellement l'un et l'autre, non plus que l'un ou l'autre, sans cesser d'être le genre. C'est bien en effet de la différence constitutive que parle ici Porphyre; mais le raisonnement d'Abélard n'en est pas moins plausible.

(50) Il faut ajouter pour éclairer la thèse : Et le genre n'est point le sujet fondamental de la différence, car il serait l'espèce; donc, n'étant pas sujet fondamental, il n'est pas par soi, *per se.*

« Mais ils disent : la rationalité a bien son fondement dans la chair, qui est un genre en dehors de l'espèce et non un genre de l'espèce homme. Ils admettent donc deux impossibilités : la première, c'est que le genre soit hors de l'espèce et de ses individus, malgré ce que dit Boëce : *La similitude des espèces diverses, laquelle ne peut être que dans les espèces et leurs individus, constitue le genre* (51); la seconde, c'est qu'une chose soit existante dans l'espèce, et que la même chose, au même moment, soit le genre hors de l'espèce, et que cette chose (corps ou chair) ne soit pas seulement le genre (52). »

On a vu apparaître dans ce fragment le vrai mot de la polémique d'Abélard : « ils admettent deux impossibilités : la première, c'est que le genre soit hors de ses espèces et de ses individus. » Ce mot s'explique encore mieux quand on relit, dans le paragraphe qui précède, cette phrase caractéristique et qui montre l'emploi considérable que le philosophe du Pallet croit devoir faire de la théorie de la matière et de la forme : « Le genre est la matière de l'espèce dont la différence est la forme. » Sans doute cette formule logique est antérieure à Abélard; mais ce qu'il y a de remarquable, c'est que, chez lui, elle cesse d'être purement logique; elle intervient dans les problèmes d'ontologie. C'est parce que le genre est une matière qu'informe la différence, que l'universel et l'individuel soutiennent des rapports essentiels, et que le genre ne saurait être hors de l'espèce (53).

Que recueillerons-nous de cette longue polémique d'Abélard contre le réalisme?

Cette idée que, suivant le philosophe du Pallet, le réalisme, du moins celui de Guillaume de Champeaux et ceux qui s'y rattachent, ne conçoivent pas le vrai rapport des deux éléments de l'être; car, ou bien ils n'admettent en lui qu'un élément, une sorte de *matière* indéterminée, ou bien ils supposent qu'à côté de l'essence universelle il y a un principe différent, un principe individuel, mais sans relation essentielle avec le premier, de telle sorte qu'on pourrait croire que, suivant eux, le *genre* vit en dehors des espèces et des individus.

Le rôle propre d'Abélard est donc de faire sortir le réalisme de son équivoque position, de l'amener à affirmer un double élément dans la substance, et puis à convenir qu'il ne s'en fait aucune idée nette. Lui, il apporte cettè idée nette, claire, précise.

Et quelle est-elle?

Nous l'avons déjà fait pressentir, c'est l'idée de la *matière* et de la *forme*.

Tâchons de comprendre un peu intimement sa pensée à cet égard.

Nous avons déjà fait ressortir (et tous les historiens sérieux l'ont fait comme nous) les analogies de la discussion d'Abélard contre Guillaume de Champeaux avec celle d'Aristote contre Platon.

Ces analogies ne sont pas toutes superficielles.

A beaucoup d'égards; le philosophe du Pallet est le docteur sur lequel tourne la transformation curieuse du moyen âge presque platonicien, dans le moyen âge presque péripatéticien.

Ce fait caractéristique mérite d'être étudié de près.

Suivant Aristote, Platon a méconnu la vraie notion de la forme, c'est-à-dire de l'essence. Il constitue les essences ou les formes en dehors des individus, dans une région supérieure ; elles constituent le monde des idées.

La principale objection qu'Aristote adresse

(51) BOETH. *In Porph. a se transl.*, l. II, p. 56. L'artifice de l'objection est de substituer le corps à l'animal et la chair au corps, pour en faire le fondement de la raison. Car le corps n'est pas le genre de l'espèce homme, et la chair est une espèce du corps. De cette manière, l'homme étant la raison incarnée et non plus l'animal rationnel, n'est plus une espèce composée de la différence pour forme et du genre pour matière. Abélard n'a pas de peine à montrer que cette composition est arbitraire et contraire aux règles de l'art.

(52) Cette traduction et les notes y annexées sont de M. de Rémusat.

(53) Abélard ajoute :

« De plus, si la forme a son fondement dans l'espèce (et elle l'aurait, si elle ne l'avait dans le genre et si la rationalité était l'humanité même, en dehors de l'espèce composée alors d'humanité et d'animalité), elle a son fondement dans une chose constituée d'elle-même et du genre, et c'est ainsi le constitué même qui sert de fondement au constituant; d'où il suivrait que l'intelligence peut disjoindre la forme et le fondement. C'est, en effet, un pouvoir de l'esprit que de conjoindre les disjoints et disjoindre les conjoints; mais quel esprit aurait le pouvoir de séparer la rationalité et l'homme, la rationalité étant renfermée dans l'homme ?

« La rationalité est quelque chose, elle doit donc être contenue dans un des membres de la grande division d'Aristote : « Les choses ou sont dites d'un sujet et ne sont dans aucun sujet, ou sont dans un sujet et ne sont dites d'aucun sujet, ou sont dites d'un sujet et sont dans un sujet, ou ne sont ni dans un sujet ni dites d'aucun sujet. » Ils choisiront, je pense : *Elle est ce qui se dit d'un sujet et est dans un sujet*. Car la rationalité est dite d'un sujet, quand on dit *cette rationalité;* elle est dans un sujet, qui est l'homme. Que si elle est dans l'homme ou dans un sujet, *elle n'y est pas comme une certaine partie, mais en sorte qu'il lui soit impossible de subsister sans ce sujet même :* car c'est ainsi qu'Aristote définit *être dans un sujet;* mais elle est partie formelle de l'homme, elle est donc partie, et il faut lui chercher un sujet dont elle ne soit point partie.

« Mais, diront-ils, la rationalité est dans l'homme comme dans un sujet, et elle n'est pas en lui comme partie intégrale; c'est là seulement ce que n'a pas voulu Aristote. A cela je proteste, et je dis : L'animal est dans l'homme comme en un sujet, et il n'y est pas comme partie intégrale. S'ils disent que la dernière partie de la définition ne lui convient pas, savoir : *en sorte qu'il lui soit impossible de subsister sans ce sujet même*, vu qu'il est possible que l'animal soit sans l'homme et sans les autres inférieurs, non pas actuellement, bien entendu, mais en général; dites-leur la même chose de la rationalité, car, suivant eux, quand même la rationalité ne serait dans aucun, elle subsisterait dans la nature. » (Trad. de M. DE RÉMUSAT.)

à Platon, c'est que l'*essence* ou la *forme*, principe qui détermine la substance, la distingue de toutes celles qui ne sont pas de la même espèce et la constitue ce qu'elle est, ne saurait lui être étrangère.

Au lieu donc d'admettre des êtres dont la substance est indéterminée, et dont les déterminations, tout accidentelles, ont pour origine une mystérieuse participation au monde supérieur des idées, il incarne, pour ainsi dire, l'*idée* dans la substance elle-même, ou plutôt il en fait un élément de l'être qui devra s'ajouter à l'élément indéterminé pour que la substance complète soit constituée. Voilà pourquoi tout être est, suivant lui, un composé de *matière* et de *forme :* et cette *forme* n'est pas la première *qualité* venue, c'est l'*essence* même de la chose, en tant qu'elle est dans la chose et qu'elle constitue son actualité vivante; en d'autres termes, c'est la *forme substantielle.*

La polémique d'Aristote contre Platon a donc ceci pour but suprême : changer les idées qui sont des *essences* séparées en *essences* incorporées dans les êtres eux-mêmes.

Rencontre curieuse! La polémique d'Abélard contre les réalistes de son temps a précisément le même objet.

C'est en ce sens qu'Abélard est profondément péripatéticien, et qu'il mérite le nom qui lui fut donné par ses contemporains.

Encore une fois, il ne fut pas en tout un disciple ou un reproducteur fidèle d'Aristote; nous verrons en quoi il en diffère radicalement et à son insu, sans doute; nous verrons en quoi il continue et exagère la tradition platonicienne; mais il est péripatéticien en ce qu'il reproduit d'une certaine façon la grande thèse métaphysique de la *matière* et de la *forme.* La comprend-il parfaitement? Non, au contraire; mais il la propage, il la fait entrer dans les esprits, dans la science, dans la théologie, dans l'école, dans les mœurs; il la consacre par sa vie, par sa gloire, par le retentissement de ses erreurs : il en fait une idée capitale au XIIe siècle.

Entendons-nous bien, cependant.

Nous ne connaissons pas assez le XIIe siècle pour affirmer qu'Abélard seul ou Abélard le premier opéra cette espèce de création ou de résurrection philosophique. En tout cas, il ne l'opéra point sans quelques antécédents. Le système de la *non-différence*, en constituant deux éléments substantiels dans tout être, n'avait plus, pour ainsi dire, qu'à leur donner des noms en rapport avec la dialectique généralement admise, pour que la métaphysique d'Abélard fût trouvée. Ces noms eux-mêmes n'étaient pas ignorés. La *matière* et la *forme* sont tellement mêlées à toute la logique d'Aristote, aussi bien qu'à sa physique et à sa métaphysique, que nous trouvons la trace de ces deux expressions dans les premiers bégayements de la philosophie naissant au sein des écoles épiscopales ou monastiques. Scot Erigène les répète, lui aussi; à plus forte raison lorsque les négations de Bérenger et de Roscelin eurent suscité l'esprit philosophique contre le scepticisme religieux d'un sens commun étroit et matériel, les deux mots d'Aristote furent fréquemment prononcés. Mais comme ils ne correspondaient à aucun besoin intellectuel vivement senti, ils restaient comme souvenir plutôt qu'à titre de paroles vivantes. Quelquefois indiquée de loin, la théorie de la matière et de la forme ne jouait pas de rôle; elle était, pour ainsi dire, dialectique et non métaphysique.

La gloire d'Abélard, ou peut-être de tous les contemporains d'Abélard, fut de voir assez clairement le caractère métaphysique d'une théorie méconnue jusqu'à eux sous ce point de vue capital, et dès lors de l'appliquer à toutes les parties de la philosophie et de la théologie.

Nous verrons plus tard comment cette application fut entendue par Abélard; prouvons maintenant que ce n'est pas hypothétiquement que nous lui attribuons la théorie ontologique dont il s'agit.

D'abord, ce qui prouve notre thèse, c'est la polémique même que nous venons de résumer, et au bout de laquelle le philosophe du Pallet se crut autorisé à nier le système réaliste.

Cette polémique, en effet (ne l'avons-nous pas reconnu?) suppose perpétuellement :

1° Que l'être se compose de deux éléments, c'est-à-dire que le tout a des parties ou que le système de l'unité abstraite est faux;

2° Que les deux éléments de l'être sont bien réellement substantiels et ne sont pas séparés l'un de l'autre, mais encore unis par un rapport qui lui-même est substantiel.

Ce second principe est toute la théorie de la *forme péripatéticienne.*

Mais Abélard ne l'a pas seulement employé dans sa polémique, il l'a posé, avec une claire et nette conscience de ce qu'il faisait, comme principe direct et positif.

Après avoir réfuté successivement le réalisme et le nominalisme, voici ce qu'il ajoute :

« Chaque individu est composé de matière et de forme. La matière de Socrate c'est l'homme, la forme c'est la socratité; Platon est composé d'une matière semblable, à savoir l'homme, et d'une forme différente, la platonité; il en est de même de tous les autres hommes. »

Ces premières lignes sont bien significatives, mais il s'agit de bien les entendre. Il est fâcheux que M. Cousin ne les ait pas interprétées, et que M. Hauréau se soit trompé du tout au tout sur leur signification. Suivant cet érudit, si bien fait pour être exact, mais qui n'a pu l'être (et qui le peut être aujourd'hui en scolastique?) Abélard pose la thèse d'Albert le Grand; c'est-à-dire la thèse des substances constituées par une forme qui est leur essence ou leur principe spécifique, et par une matière qui l'individualise. Nous avons déjà remarqué que c'est précisément le contraire qu'il faudrait dire, et le passage que nous venons de citer est péremptoire.

la matière est le principe spécifique dans Abélard, le principe individuel c'est la forme.

Nous nous bornons à constater le fait, parce qu'il mérite d'être connu, et que jusqu'à présent on ne l'a pas mis en lumière; plus tard nous le commenterons et nous en ferons ressortir toutes les conséquences : il sera clair qu'elles donnent au système d'Abélard sa véritable physionomie, celle qu'il eut aux yeux des contemporains, et notamment de saint Bernard. Peut-être comprendra-t-on alors pourquoi le philosophe du Pallet fut un si grand nom et ne laissa pas d'école.

Voyons la suite du passage dont nous avons entrepris la citation; la pensée d'Abélard s'y éclaircit encore :

« La socratité qui constitue formellement Socrate n'est nulle part en dehors de Socrate, et de même cette essence d'homme qui soutient la socratité en Socrate n'est nulle part qu'en Socrate. Il en est de même de tous les autres êtres. L'espèce n'est donc pas seulement, dans mon système, cette essence d'homme qui est dans Socrate ou dans quelque autre individu, mais toute cette collection qui est formée de tous les individus de cette nature. Cette collection est essentiellement multiple; cependant les autorités l'appellent *une* espèce, *un* universel, *une* nature, comme un peuple, quoique formé d'une multitude d'hommes, est appelé *un*. De même chaque essence de cette collection qui s'appelle humanité est composée de matière et de forme, la matière est l'animal; la forme n'est pas une, mais plusieurs; c'est la rationalité, la mortalité, la bipédalité, et tous les autres attributs substantiels de l'homme. Et ce que nous avons dit de l'homme, savoir que cette portion d'homme qui est le sujet de la socratité n'est pas essentiellement celui de la platonité, cela s'applique également à l'animal. Car cet animal, qui soutient la forme d'humanité qui est en moi, ne peut être essentiellement ailleurs... »

Le passage est clair, je pense; je n'en dirai pas autant d'un autre fragment du même ouvrage où le philosophe essaie de concilier la théorie qu'on vient de lire avec celle des éléments. Ce fragment est d'une extrême obscurité, et nous ne comprenons même point d'une façon très-distincte à quel problème, à quelle école, à quelle objection Abélard fait allusion dans cette réponse embrouillée, dont les motifs comme les détails nous échappent. Nous le citerons néanmoins pour mémoire.

« Voilà, » dit Abélard, « une fine question, et qui jusqu'ici, à moins que je ne m'abuse, n'a été résolue raisonnablement par aucun de nos maîtres. Voici ce qui me paraît le plus vrai.

« Les physiciens, recherchant la nature intime des objets (*naturas rerum*), ont d'abord étudié les choses visibles qui tombaient sous leurs sens. Mais ils ne pouvaient connaître intégralement la nature des composés, sans connaître le caractère propre des composants. Ils se mirent donc à diviser les parties composantes, jusqu'à ce qu'ils parvinssent à la partie la plus minime à concevoir, laquelle ne pouvait, à son tour, être divisée en parties intégrales. La division des parties intégrales défaillant, pour ainsi dire, entre leurs mains, ils se mirent à chercher si cette petite essence (*essentiola*) était composée de matière et de forme, ou bien si elle était absolument simple. C'est par ce procédé qu'on découvrit que le corps est chaud ou froid, ou de telle autre forme. Tels furent les purs éléments, ou ce que Platon, si je ne m'abuse, considéra comme tels. Aussi, laissant de côté la forme, il considéra la matière et se demanda si elle était simple. Il trouva qu'elle était un corps et se composait de substance et de corporéité. Il laissa encore de côté la forme pour considérer la matière, et il trouva qu'elle se composait de la capacité des contraires, et, comme matière, de la pure essence. Puis on considéra de tous côtés cette matière, et ils la trouvèrent complétement simple et n'étant plus composée de matière et de forme. Cette essence pure, avec quelques autres qui soutenaient essentiellement les formes des choses sensibles, Platon l'appela universel, c'est-à-dire, sans forme, non qu'il ne soutienne des formes, mais parce qu'il n'est pas composé de formes.

« On dira : l'âme est, à ce compte, composée d'universel. Si en effet la matière est une substance, laquelle a pour matière la pure essence qui est appelée universel, il est nécessaire qu'elle soit constituée par un universel... Celui qui fait cette objection n'a pas l'intelligence de mon système : en effet, cette collection entière de toutes les essences qui, *informée* par la capacité des contraires, se partage entre le corps et l'esprit, cette collection n'est pas appelée l'universel, mais seulement cette partie de la multitude en question qui, prenant comme forme la susceptibilité des contraires, soutient essentiellement la corporéité. Le monde spirituel ne participe pas à cette essence.

« On insiste : il est illogique de donner un nom à une partie de cette multitude et de le refuser à cette autre partie qui n'en diffère pas; ainsi qu'on l'a vu. Dans la vérité stricte, on ne donne nullement un nom qui impliquerait l'idée d'une création différente à quelque chose qui ne diffère point. Mais rien ne force à ce que l'on ait eu également dans l'esprit, en imposant ce nom, les essences qui sont informées en corps et celles qui devaient être informées en esprit : en effet, ce n'est pas des choses invisibles, mais des choses visibles, qu'on s'élève aux intellectuelles. C'est seulement la matière, que la pensée rencontre essentiellement en allant du visible à l'intelligible, que le physicien a voulu nommer, et non pas celle qui n'en diffère pas, et à laquelle il n'a peut-être pas pensé. Rien, en effet, ne l'oblige à feindre ou à dissimuler comme le dialecticien; et voilà pourquoi Platon dit que personne avant son temps n'avait traité

cette question. Si donc vous voulez voir clairement comment de la constitution de choses incorporelles naissent les éléments, quoique tout soit constitué par quelque chose de général et quelque chose de spécial, par la matière et la forme, faites attention à ceci :

« Tout individu a autant de masse (?) en lui qu'il a de corps (*tantum fructum quantum corporis*). En effet, les formes qui lui surviennent n'augmentent pas leur quantité, mais lui font une autre nature. Prenons Socrate pour exemple... Il y a dans Socrate une portion de la pure essence qui est appelée l'*universel*. L'universel est constitué dans son entier par une essence qui a des parties; cette essence n'est pas la substance, mais la capacité des contraires l'informe, et ces deux éléments réunis constituent l'essence de la substance (54). Mais il faut savoir que cette capacité des contraires qui advient à toute l'essence, advient aussi à chacune de ses parties. D'autre part, il se forme un ensemble constitué de la pure essence qui est en Socrate, et de la capacité des contraires et de la corporéité : de là une essence de corps. Mais aussitôt que la corporéité affecte ce tout, aussitôt chaque partie de ce tout est affectée de leur corporéité particulière, et l'on a ainsi des essences corporelles. A ce tout arrive l'animation, qui fait une certaine essence de corps animé. Mais ici les différentes parties de ce tout ne sont pas affectées d'animation, elles sont affectées de la forme contraire; à savoir l'inanimation : le tout en effet est animé, ses parties sont inanimées. A ce tout arrive la sensibilité, et elle fait une certaine essence d'animal, et les parties sont affectées d'autres formes qui donnent des essences d espèces (?) dont le nom m'échappe. A ce tout arrive la faculté d'apprendre, et elle produit l'homme ; à chaque partie arrivant certaines formes qui produisent d'autres essences (?). Enfin la socratité *informe* cette essence totale d'humanité et elle fait Socrate. Mais aussitôt les autres atomes de cette essence d'humanité sont affectés des couleurs et des formes du feu, et elles donnent le feu ; d'autres, des formes de l'air et l'on a de l'air; d'autres, des formes de la terre, et l'on a de la terre ; d'autres, des formes de l'eau, et l'on a de l'eau ; et ainsi toutes les petites parties particulières sont du feu, ou de l'eau, ou de la terre, ou de l'air. Ainsi il n'est pas plus impossible que Socrate soit composé de quatre éléments, qu'il ne l'est, qu'il soit composé de pieds et de mains : celles-ci sont des parties composantes; il en est de même de ceux-là. Remarquez que nous avons décrit l'origine des éléments et celle des individus, pour faire voir qu'il n'est pas absurde que des essences générales et spécifiques soient composées d'éléments. Cependant, si l'on disait qu'aussitôt que l'animation affecte le corps, aussitôt les essences particulières de ce corps sont *informées* par les *formes* des éléments, ou du moins qu'aussitôt que la sensibilité affecte le corps animé, aussitôt chacune de ses parties deviennent des éléments ; ce système ne serait pas fort mauvais. En effet, Aristote dit que le feu, l'animal et l'eau, et toutes les autres choses semblables qui constituent l'animal lui-même sont tout à fait antérieures à l'animal. Et remarquez que suivant Platon les éléments naissent de l'*hylé* (la matière), et les autres choses des éléments. Il semble que nous avons suivi le procédé contraire. Autre est la voie de Platon, dont la règle générale est que le simple précède le composé; voilà pourquoi on a d'abord considéré la composition des simples dont la conjonction constitue les choses corporelles qui tombent sous nos sens. »

Il faudrait un long commentaire pour expliquer ou pour montrer à quel titre sont inexplicables, dans l'état actuel de nos connaissances, les diverses théories qu'on vient de parcourir. L'explication purement grammaticale du texte présente elle-même des ambiguïtés, nous ne voulons pas dire des difficultés : voilà pourquoi nous n'hésitons pas à mettre le texte latin sous le regard du lecteur, afin qu'il vérifie notre traduction. Les erreurs que nous avons trouvées dans celles d'écrivains illustres ou sérieux ne nous permettent guère de ne pas recourir à cette précaution contre nos propres défaillances.

« *Physici, rerum naturas investigantes, visibiles res quas subjectas sensibus habebant, primitus inquisierunt. Eorum vero naturam utpote integraliter compositorum cognoscere non*

(54) M. Cousin comprend à peu près comme nous. Voici sa traduction qui (elle en avertit elle-même) ne rend pas tout le texte : « Il y a dans Socrate une pure essence que l'on appelle universelle... il faut de plus la faculté de recevoir les contraires qui donnent la forme, et il en résulte alors une *essence réelle.* » Il suit de cette traduction que le texte donné par M. Cousin lui-même mérite une correction. Nous lisons en effet : *Est igitur in Socrate quædam pars meræ essentiæ, quæ universale appellatur, quæ integraliter ex essentia constat quæ in se quoque partes habet : « sed hæc non est substantia, sed susceptibilitas contrariorum; eam informant, » et ex his constituitur quædam essentia substantia.* « Il faut lire, je pense : *Hæc non est substantia; sed susceptibilitas contrariorum eam* INFORMAT, » etc., etc.

M. Rousselot traduit autrement, et comme si le texte de M. Cousin était admissible. Mais l'estimable écrivain ne paraît pas très au courant de la latinité spéciale du moyen âge, et les contresens ne sont pas rares dans son livre. Voici, par exemple, comme il traduit un passage que nous avons cité plus haut :

« Tout ce qui est matériel vient d'éléments matériels; ainsi l'animal étant matériel résulte de la substance et de la corporéité. Me contredire, c'est ne pas me comprendre, car l'universel n'est pas cette collection d'essences diverses qui, résultant de la propriété des contraires, sont au corps ou à l'esprit, mais uniquement ce qui est à l'égard de cette multitude, le fond même et l'essence de la corporéité, auquel l'essence ne communique pas l'esprit. »

M. de Rémusat et M. Hauréau n'ont pas traduit ce difficile passage.

poterant plane, nisi ipsorum componentium proprietatem cognovissent. Instituerunt ergo ipsas partes componentis subdividendo, usquedum ad illam partem minutissimam intellectu venirent, quæ in partes integrales dividi non poterat. Integralium vero partium deficiente divisione, investigare cœperunt an talis essentiola ex materia constaret et forma, an omnino simplex esset. Invenit itaque ratio illa corpus esse calidum vel frigidum, vel alterius formæ. Hujusmodi enim puto a Platone appellata esse pura elementa. Relicta itaque forma, consideravit materiam, an et illa simplex esset. Invenit eam corpus, et ita constare ex corporeitate et substantia. Relicta itaque forma consideravit materiam, sed et ipsam invenit constare ex susceptibilitate contrariorum forma, materia autem mera essentia. Quam item materiam undique speculantes simpliciter omnino invenerunt, nec omnino ex aliqua materia vel forma constantem. Hanc itaque meram essentiam cum aliis quæ essentialiter rerum sensilium formas sustinebant, universale appellavit, id est informe, non scilicet quod formas non sustinet, sed quod ex formis non constaret. Sed dices : Constabat itaque anima ex universali. Si enim materialiter constat ex substantia, quæ materialiter constaret ex mera essentia, quæ universale appellatur, ex universali constare necesse est. Quidquid enim materialiter constat, ex materiato et ex ejus materia, ut animal, quia materialiter constat ex corpore et ex substantia. At contra, qui sic opponit, non intellexit quod dixeram. Neque enim universale appellata est tota illa collectio essentiarum omnium quæ, susceptibilitate contrariorum informata, partim distribuitur in corpus, partim in spiritum, sed illud tantum de illa multitudine quod susceptibilitate contrariorum informante essentialiter sustinet corporeitatem; in quo essentia non communicat spiritus.

« Nec adhuc cessat oppositio. Dicetur enim : Impossibile est parti illius multitudinis impositum esse nomen et non alii parti quæ ei indifferens est, sicut supra in speciem dictum est; sed contra verum quidem est nullum dari illi nomen dans intellectum rem dissimilis creationis concipientem ab illa quæ illi est indifferens, hoc autem dictum est in tractatu speciei. Illud vero nemo poterit cogere hujus vocabuli impositionem æque in animo habuisse essentias quæ informantur in spiritum, ut illas quæ informandæ erant in corpus; neque enim ab insensibilibus ascendit ad intellectualia, sed ab sensibilibus tantum. Illi ergo materiæ tantum, quam essentialiter offendit cogitatio means a sensibilibus ad intellectualia, physicus nomen imposuit, et non cuilibet quod erat indifferens cum illa, quod forsan vel non cogitavit vel non curavit. Neque enim officium ejus est simulare vel dissimulare, ut dialectici; unde et Plato de hac ante tempus suum nullum egisse dicit. Ut igitur clare appareat qualiter incorporalium rerum constitutione suboriantur elementa, quamvis omnia ex generali et speciali constent materia vel forma, sic attende. Unumquodque individuum corporis quantum est, tantum in se habet fructum; habiles formæ enim supervenientes quantitates non auxerunt, sed aliam naturam fecerunt. Ponamus ergo Socratem nobis in exemplum, ut quod in eo ratio inveniet, in aliis quoque idem esse non dubitet. Est igitur in Socrate quædam pars meræ essentiæ quæ universale appellatur, quæ integraliter ex essentia constat quæ in se quoque partes habet; sed hæc non est substantia, sed susceptibilitas contrariorum; eam informant, et ex his constituitur quædam essentia substantiæ. Hoc autem sciendum quod, sicut illi toti advenit susceptibilitas contrariorum, ita singulis particulis illius essentiæ; sed et illud constitutum ex mera essentia quæ in Socrate est, et susceptibilitate contrariorum et corporeitate efficitur, et ex his quædam essentia corporis efficitur. Sed quam statim corporeitas illud totum afficit, tam statim suæ corporeitates singulas illius totius particulas afficiunt, et faciunt corporeas essentias. Ita illa toti advenit animatio, et facit quamdam essentiam animati corporis. Sed non jam aliquibus partibus illius totius advenit animatio, sed contrarium illius, inanimatio; cum enim totum animatum sit, singulæ particulæ illius inanimatæ sunt. Item toti advenit sensibilitas, et facit essentiam quamdam animalis, partibus vero ejus aliæ formæ quæ faciunt aliquas essentias specierum in animatis, quarum nomina in promptu non habeo. Item toti advenit perceptibilitas disciplinæ, et facit hominem; singulis vero particulis adveniunt formæ quædam et faciunt alias essentias in animatis. Tandem socratitas totam illam essentiam humanitatis informat et Socratem facit. Tam statim vero alios atomos illius essentiæ humanitatis afficiunt colores et formæ ignis et ignem faciunt, alias formæ aeris et aera faciunt, alias terræ et terram faciunt, et sic singulæ particulæ vel ignis sunt, vel aqua, vel aer, vel terra. Ita non plus est impossibile Socratem constare ex quatuor elementis, quam constare ex manibus et pedibus; sicut enim sunt partes componentes, ita et illa. Nota quia hic ortum elementorum resignavimus et ortum individuorum, ne absurdum videatur generales et speciales essentias ex elementis constare. Quod tamen si diceretur, quam statim animatio afficit corpus, tam statim singulas essentias illius corporis informari formis elementorum, vel saltem quam cito sensibilitas afficit animatum corpus, tam cito singulas partes illius effici elementa, non multum male diceretur, cum dicit Aristoteles ignis, animal, et aqua, et alia hujus modi, ex quibus ipsum animal constat, ante sunt quam animal omnino. Et nota quod dicit Plato ex hyle prius fieri elementa et ex elementis cætera. Nos autem e converso videmur fecisse. Alia via incedit quod dicit Plato generalis est regula, simplicia priora esse compositis; unde Plato prius consideravit compositionem simplicium, quibus conjunctis res corporeas subjectas sensibus constantes dixit. Et hæc hactenus. »

Evidemment le but d'Abélard est de concilier ici certaines théories *physiques* et certaines théories *dialectiques*. Y avait-il

alors quelques discussions, quelques rivalités, entre ceux qui se préoccupaient surtout des premières et ceux qui se préoccupaient surtout des secondes? Cette discussion se perpétua-t-elle aux siècles suivants? Est-elle un des antécédents des grandes querelles du xv° siècle : de telle sorte que Roger Bacon ne serait pas un exemple isolé, mais le type d'un certain nombre d'esprits qui attendaient en silence une révolution intellectuelle? Pourquoi Abélard maltraitait-il ainsi les *dialecticiens*, lui qui, ailleurs, leur décerne tant de couronnes? Faut-il voir dans cette phrase une raison de ne pas lui attribuer le *De generibus?* Voilà bien des questions qu'il est plus facile de soulever que de résoudre.

Allons plus loin : l'auteur de ce fragment semble faire allusion aux *Topiques* d'Aristote : or, on croit qu'Abélard ne les connaissait pas.

Quoi qu'il en soit, la théorie exposée dans ce fragment est encore celle de la *matière* et de la *forme*, prise, l'une comme principe *spécifique*, l'autre comme principe *individuel*; et cette théorie est visiblement du domaine de l'ontologie; Abélard l'invoque pour résoudre ce grave problème de l'individuation qui doit préoccuper si vivement le XIII° et le XIV° siècle.

Il nous reste, pour en finir avec la question métaphysique dans Abélard, à montrer combien est radicale la différence qui sépare sa solution de la solution que devait proposer plus tard Albert le Grand.

Nous l'avons déjà dit, Albert le Grand, comme Abélard, parle de *matière* et de *forme;* seulement il intervertit complétement le rôle et l'action réciproque de ces deux éléments substantiels. La *forme* c'est, suivant lui, le principe spécifique; le principe d'individuation, c'est la matière.

De là, résulta pour le chef de la philosophie dominicaine la possibilité d'appliquer sa théorie de l'*être*, c'est-à-dire, de la *matière* et de la *forme*, de l'*acte* et de la *puissance*, à tout l'ensemble de la théologie, sans froisser le dogme, au moins directement. Dieu fut l'acte pur; le corps et l'âme jouèrent le rôle de puissance qui individualise et d'acte qui spécifie, de matière et de forme. Les divers problèmes d'anthropologie, de physiologie, de physique, de théodicée vinrent régulièrement se ranger dans ce cadre; et l'on eut ainsi une vaste synthèse qui ne pouvait être le dernier mot de l'esprit humain ni l'incarnation suprême du dogme catholique dans une philosophie (jamais philosophie n'a eu et n'aura cet honneur), mais qui avait sa perfection relative, son incontestable grandeur et qui fut le point de départ glorieux de nouvelles explorations.

La métaphysique d'Abélard ne pouvait se prêter ni à un vaste essai de synthèse ni aux suites rénovatrices de cet essai. D'une part, l'âme ne pouvait se concevoir à aucun titre dans sa doctrine. Il ne veut pas qu'elle soit l'*universel*, l'*essence pure*, dont il parle quelquefois : son affirmation à cet égard est explicite, et il est étrange que M. Rousselot s'y soit mépris. Si elle n'est pas l'universel, qu'est-elle donc? Abélard, nous l'avons vu, a l'air de répondre que c'est là une question qui n'est pas du ressort de la philosophie. En effet, cette substance, qui n'occupe que la seconde place dans toute la scolastique, n'a en quelque sorte aucune place ontologique dans la scolastique particulière du dialecticien du XII° siècle. Et Dieu? Dieu sans doute n'est pas la pure essence ou, comme disait Hégel, l'Être indéterminé : c'est arbitrairement que Caramuel a voulu imputer une pareille opinion à Abélard. Mais Dieu ne pouvant être ni *forme*, ni *matière*, ni *acte*, ni *puissance*, n'a rien dans les conceptions humaines qui lui corresponde. Il faudra donc soutenir que nous ne pouvons affirmer l'existence de Dieu par la raison, et que si nous en avons quelque connaissance, outre celle que nous donne la foi, nous ne pouvons l'emprunter qu'à une sorte d'extase, apanage de quelques âmes supérieures. Ainsi Abélard touchait par là à une sorte de néo-platonisme et aux délires du mysticisme le plus antichrétien.

Nous ne faisons qu'esquisser ici quelques-unes des conséquences de l'ontologie du brillant dialecticien. Plus tard nous en trouverons d'autres encore sur notre route. Nous avons indiqué celles qu'on vient d'étudier, pour faire voir que la différence de la métaphysique d'Abélard et de celle d'Albert, n'est pas une différence de pure dialectique, et qu'elle explique pourquoi la première ne put aboutir.

§ VI. — *La théorie des universaux dans Abélard.*

Maintenant que nous nous sommes assurés de la métaphysique d'Abélard, la théorie sur les universaux, qui a trompé de si hauts juges, sera très-facile à comprendre, et nous verrons sans peine non-seulement ce qu'elle fut, mais pourquoi elle a été l'objet d'interprétations si diverses.

Nous avons déjà analysé longuement la polémique d'Abélard contre le nominalisme et contre le réalisme : nous ne reviendrons pas sur ce sujet; cette polémique semble prouver du moins que le philosophe du Pallet crut n'être ni réaliste, ni nominaliste.

Nous allons voir en effet qu'il ne fut ni l'un ni l'autre.

Déjà nous avons traduit le passage où il présente sa théorie. Nous citerons ici le texte lui-même en le commentant.

« *Quoniam supradictas sententias rationibus et auctoritatibus confutavimus, quid nobis potius tenendum videatur de his, Deo annuente, modo ostendemus.*

« *Unumquodque individuum ex materia et forma compositum est, ut Socrates ex homine materia et socratitate forma; sic Plato ex simili materia, scilicet homine, et forma diversa, scilicet platonitate, componitur; sic et singuli homines. Et sicut socratitas, quæ formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia, quæ socratitatem sustinet in Socrate, nus-*

quam est nisi in Socrate. Ita de singulis. Speciem igitur dico esse non illam essentiam hominis solum quæ est in Socrate, vel quæ est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturæ conjunctam. Quæ tota collectio, quamvis essentialiter multa sit, ab auctoritatibus tamen una species, unum universale, una natura appellatur, sicut populus, quamvis ex multis personis collectus sit, unus dicitur. Item unaquæque essentia hujus collectionis quæ humanitas appellatur, ex materia et forma constat, scilicet ex animali materia, forma autem non una, sed pluribus, rationalitate et mortalitate et bipedalitate, et si quæ sunt ei aliæ substantiales. Et sicut de homine dictum est, silicet quod illud hominis quod sustinet socratitatem, illud essentialiter non sustinet platonitatem, ita de animali. Nam illud animal quod formam humanitatis quæ in me est, sustinet, illud essentialiter alibi non est. »

Ce passage renferme une doctrine complète sur les universaux; seulement, pour bien l'apprécier, il faut se souvenir de la métaphysique à laquelle elle se rattache.

Les nominalistes soutenaient que l'être étant un indivisible, une unité logique, toute division, même idéale, et par conséquent toute distinction d'éléments génériques, spécifiques et individuels impliquait contradiction. C'est en cela que consistait leur doctrine : point de parties dans l'être réel, tel était leur mot d'ordre; voilà pourquoi la doctrine de l'*indifférence* passait pour réaliste à leurs yeux.

Les réalistes se bornaient à nier cette conception de l'être considéré comme unité abstraite; ils ne prétendaient point que les universaux représentassent des substances; quelques-uns voulaient qu'ils vinssent d'autre objet que des états, ou des manières d'être.

Telles étaient les deux écoles, dont la seconde nous est encore très-imparfaitement connue.

Abélard soutient que les nominalistes ont tort, parce que l'unité de l'être n'exclut pas les parties idéales! Or, si les parties idéales sont possibles dans une substance, les idées de genre et d'espèce sont des conceptions de l'esprit qui n'ont rien de contradictoire, et qui, même indirectement, se rapportent à la réalité; il est vrai qu'il ne faut pas les prendre telles qu'elles sont dans le mot qui les exprime; mais d'une certaine manière elles ont une valeur objective, ainsi que nous le verrons. Quant aux réalistes, ils ont également tort suivant Abélard, car bien que l'être soit composé de deux éléments, et que l'un soit tout individuel, l'autre n'est pas, à proprement parler, une espèce. Qu'est-ce que l'espèce? C'est la collection des essences non différentes qui se trouvent au fond de tous les individus de cette espèce. L'espèce est donc une multiplicité; elle ne représente pas une unité substantielle, mais elle ne serait pas conçue si l'être n'avait qu un élément et un élément individuel.

Ainsi le système d'Abélard se résout à admettre au sein de chaque substance une matière et une forme. La matière de cette substance est semblable à celle de toutes les substances qui appartiennent à la même espèce, quoique toutes ces matières semblables soient pourtant distinctes *numériquement*. Quant à la forme, elle est non-seulement distincte en chaque individu, mais elle constitue l'individualité. Les idées individuelles et les mots qui les expriment se rapportent directement à leur objet; il n'en est pas ainsi des universaux. Car qui connaît la matière d'un être n'a pas encore d'idée générale. L'idée générale, l'universel, ne brille dans l'esprit que lorsqu'il a composé toutes les idées relatives à ces matières semblables, et que cette comparaison lui a révélé leur similitude. Mais, encore une fois, cette similitude n'est pas de l'identité; et par conséquent l'universel ne représente jamais une unité réelle : c'est toujours une collection.

Du reste, ce qui prouve que le système d'Abélard n'est point nominaliste, c'est qu'il laisse de côté complétement la doctrine de Roscelin, et qu'au contraire, il s'attache à faire ressortir toutes les nuances qui le distinguent du réalisme.

Le réalisme disait à Abélard : « L'espèce est la matière des individus; donc c'est elle qui prend la forme des individus. » Abélard répond : « Ce qui prend la forme de l'individu, ce n'est pas l'espèce, mais une partie de la collection totale que représente l'universel. Ainsi, ce qui prend la forme de Socrate, ce n'est pas toute l'humanité, mais ce qu'il y a d'humanité en Socrate. Or, ce qu'il y a d'humanité en Socrate, ce n'est pas l'espèce humaine; l'espèce humaine est formée de toutes ces parties d'humanité qui sont dans tous les hommes. » Puis Abélard se sert d'une comparaison assez ingénieuse pour faire comprendre son idée : « Quand nous voyons, » dit-il, « une masse de fer dont on doit fabriquer un stylet et un couteau, nous disons à cette vue : Voilà qui sera la matière d'un couteau et d'un stylet, quoique la masse entière ne doive devenir ni l'un ni l'autre, et qu'une partie seulement doive prendre la forme du stylet, une autre celle du couteau. » Mais citons Abélard lui-même :

Illud tantum humanitatis informatur socratitate quod in Socrate est. Ipsum autem species non est, sed illud quod ex ipsa et cæteris similibus essentiis conficitur. Attende. Materia est omnis species sui individui et ejus formam suscipit, non ita scilicet quod singulæ essentiæ illius speciei informentur illa forma, sed una tantum, quæ tamen quia similis est compositionis, prorsus cum omnibus aliis ejusdem naturæ essentiis, quod ipsa suscipit compactum, ex ipsa et cæteris suscipere auctores voluerunt. Neque enim diversum judicaverunt unam essentiam illius concollectionis a tota concollectione, sed idem, non quod hoc esset illud, sed quia similis

creationis in materia et forma hoc erat cum illo. Sic autem esse et usus loquendi approbat. Nam massam aliquam ferream de qua faciendi sunt cultellus et stylus, videntes, dicimus hoc futurum materia cultelli et styli, cum tamen nunquam tota suscipiat alterutrius, sed pars styli, pars cultelli.

Item species est quæ de pluribus in quid prædicatur: prædicari autem est inhærere: sed illa multitudo Socrati non inhæret; Socratem enim non tangit nisi una essentia illius multitudinis. Audi et attende. Prædicari quidem inhærere dicunt. Usus quidem hoc habet: sed ex auctoritate non inveni; concedo tamen: inhærere autem dico humanitatem Socrati, non quod tota consumatur in Socrate, sed una tantum ejus pars socratitate informatur. Hoc enim dicor tangere parietem, non quod singulæ partes mei parieti hæreant, sed forsitan sola summitas digiti, qua hærente, dicor tangere. Eodem quoque modo exercitus aliquis dicitur hærere muro vel alicui loco, non quod singulæ personæ exercitus illi hæreant, sed aliquis de exercitu. Similiter de specie, quamvis major sit identitas alicujus essentiæ illius collectionis ad totum quam alicujus personæ ad exercitum; illud enim idem est cum suo toto, hoc vero diversum.

Item species in quid prædicatur de individuo; prædicari autem in quid, ut aiunt, est prædicari in essentia; prædicari autem in essentia est hoc esse illud. Cum ergo dicitur: Socrates est homo, cum hic species prædicetur de Socrate in essentia, hic est sensus: Socrates est illæ multæ essentiæ; quod plane falsum est. Et habebimus illud idem inconveniens quod in aliis sententiis, scilicet: singulare est universale. Nam Socrates homo est illa multitudo, homo autem species; quare singulare est universale. Audi vigilanter. Prædicari, inquiunt, est prædicari in essentia. Hoc consentio prædicari in essentia dicere, hoc esse illud nego. Nam prædicari in substantia dicit Boethius idem esse cum prædicari de subjecto; prædicari autem de subjecto dici de inferiori cujus sit essentia. Hoc commune est generibus et speciebus et substantialibus differentiis, respectu illorum quibus conferunt essentiam. Nam et homo et rationalis æque prædicantur de Socrate, ut de subjecto et in substantia. Nec tamen dicitur: Socrates est rationalitas, sed Socrates est rationalis, id est res in qua est rationalitas. Eodem modo homo species prædicatur de: Socrates est rationalis, id est res in qua est rationalitas in substantia. Nec tamen dicitur: Socrates est homo illa species, sed Socrates est unum de his quibus inhæret illa species.

Sed, dicunt, similitudo non procedit. Nam rationale alterius nomen est, pro impositione scilicet animalis, et aliud est quod principaliter significat, scilicet rationalitas quam prædicat et subjicit; homo vero nihil aliud vel nominat vel significat quam illam speciem. Absit hoc; imo sicut rationale et homo, sic et quodlibet aliud universale substantivum alterius nomen est, per impositionem quidem ejus quod principaliter significat. Verbi gratia: rationale vel album impositum fuit Socrati vel alicui sensibilium ad nominandum propter formas, id est rationalitatem et albedinem, quas principaliter significant. Eodem modo homo impositum fuit cuilibet materialiter constituto ex homine ad nominandum, propter eorum materiam, scilicet speciem quam principaliter significaret. Itaque cum dicitur: Socrates est homo, hic est sensus: Socrates est unus de materialiter constitutis ab homine, vel, ut ita dicam, Socrates est unus de humanis. Sicut cum dicitur: Socrates est rationalis, non iste est sensus: res subjecta est res prædicata, sed Socrates est unus de subjectis huic formæ quæ est rationalitas. Quod autem homo impositum sit his quæ materialiter constituuntur ab homine, id est individuis, et non speciei, dicit Boethius in commentario super Categorias, his verbis: « Qui enim primus hominem dixit, non illum qui ex singulis conficitur in mente habuit, sed hunc individuum atque singularem cui nomen hominis imponeret. » Et nota quod nomina illa tantum dicuntur substantiva quæ imponuntur ad nominandum aliquem propter ejus materiam, ut homo et cætera universalia substantiva, vel propter expressam essentiam, ut Socrates; idem enim nominat et significat, scilicet compositum ex humanitate et socratitate; adjectiva vero illa dicuntur quæ imponuntur alicui propter formam quam principaliter significat, ut rationale et album res illas nominant in quibus inveniuntur rationalitas et albedo. Nam quod dici solet adjectivum esse quod significat accidens, secundum quod adjacet, et substantivum quod significat essentiam, ut essentiam, ridiculum est vel sine intellectu.

Item opponitur: si homo, cum nomen sit inferiorum, principaliter significat speciem, species autem nihil aliud sit quam illa essentiarum collectio, homo autem illam multitudinem significat; et sic anima alicujus audiens hanc vocem homo, concipiendo operatur in illa multitudine, et ita vel unam tantum essentiam illius collectionis vel plures vel omnes concipit; quæ singula falsa sunt. Audiens enim homo, *in nullam essentiam illius collectionis auditor per hoc nomen descendit. Verum quidem istud concedo. Nam sæpe intellectum habemus de aliqua hominum multitudine quam a longe videmus cujus forte nullum cognoscimus, et neque tamen in unum vel in plures vel in omnes cogitatione descendimus, et tamen in tota multitudine cogitando laboramus, ut de aliquo acervo quem aliquando videmus, neque tamen ad aliquam essentiam illius acervi animum dirigimus. Hoc autem voluisse mihi plane videtur Boethius in secundo commentario super Periermenias, his verbis: « Cum enim tale aliquid animo speculamur, non in unamquamque personam mentis cogitatione deducimur, sed per hoc nomen quod est homo, scilicet in omnes quicunque definitionem humanitatis participant; » et alibi: « Humanitas ex singulorum hominum collecta naturis in unam quodam modo redigitur intelligentiam atque naturam.*

Item contra dicitur: si nihil aliud est

species quam illud quod conficitur ex multis essentiis, quotiens et illud mutabitur etiam species. Illud autem singulis horis mutatur. Verbi gratia : ponamus humanitatem constare tantum ex decem exsistentiis, in momento nascitur aliquis homo, et jam conficietur alia humanitas. Non est idem acervus constans ex undecim exsistentiis, et decem, et, ut plus dicam, singulæ essentiæ humanitatis quæ illam speciem confecerunt, ante mille annos modo prorsus perierunt, et novæ subcreverunt quæ humanitatem quæ hodie species est, conficiunt. Itaque nisi singulis momentis significatio hujus vocis homo *mutetur, non potest vere dici bis :* Socrates est homo. *Nam cum iterum dixeris : Socrates est homo, si dicas esse de humanitate quam prius dixeris, falsum est ; nam illa jam non est. Attende. Verum est quod illa humanitas quæ ante mille annos fuit vel quæ heri, non est illa quæ hodie est ; sed tamen est eadem cum illa, id est creationis non dissimilis. Non enim quidquid idem est cum alio, idem est illud ; homo enim et asinus idem sunt in genere, nec tamen hoc est illud. Socrates quoque ex pluribus atomis constat vir quam puer, et tamen idem est. Vocis quoque significatio non mutatur quamvis hoc non sit illud, ut patet in hac voce* Cæsar *quæ idem significat, mortuo Cæsare, quamvis non sit verum dicere : Cæsar est Cæsar ; cum enim dicitur hodie : Cæsar vicit Pompeium, de eadam re habetur intellectus de qua vivente Cæsare ; hodie tamen Cæsar non est Cæsar. Similiter homo nominat aliquid materiatum ab homine, scilicet humanitate ; sed non ex vocis significatione est utrum ex humanitate constante ex decem sive ex amplioribus. Tandiu ergo verum est dicere : Socrates est homo, quandiu est materiatum ab humanitate, ex quantislibet essentiis humanitatis constante.*

Amplius : species est quæ de pluribus differentibus numero in eo quod quid est, prædicatur, id est quæ pluribus inhæret materialiter. Quod si verum est etiam dicere quod omne quod sic prædicatur, sit species, non una tantum erit species humanitas, sed multæ. Ponamus enim decem tantum essentias esse humanitatis quæ illam speciem conficiunt. Dico quod quinque illarum erunt una species et quinque alia. Nam illud confectum ex quinque prædicatur, hoc est inhæret materialiter pluribus, id est quinque individuis ab eis materialiter constitutis, et eodem modo illud quod ex aliis quinque efficitur nosse debes quod nusquam quid sit prædicari plane dicit auctoritas. Nam quod solet dici quod prædicari est inhærere, usus est ex nulla auctoritate procedens. Mihi autem videtur quod prædicari est principaliter significari per vocem prædicatam, subjecti vero significari principaliter per vocem subjectam, et hoc quodammodo videor habere a Prisciano, quod in tractatu orationis ante nomen dicit præpositiones et conjunctiones syncategoreumata, *id est consignificantia. Scimus autem* syn *apud Græcos* cum *præpositionem significare,* categorare *autem* prædicari ; *unde* categoriæ prædicamenta *dicuntur. Si ergo idem est categoreumata quod significantia, idem erit prædicari quod significari principaliter, quam solam significationem recepit Aristoles* (54), *juxta illud : « album nil significat, nisi qualitatem. » Cum enim album subjectum albedinis nominando significet, illam solam significationem notavit Aristoteles, in qua intellectus constituitur per vocem. Revertamur ergo et videamus an illud constitutum tantum quinque essentiis, prædicetur in quid de pluribus, ut dictum est. Cum enim dicitur : Socrates est homo, non prædicatur nisi quod ex singulis humanitatis essentiis constituitur. Neque enim principaliter aliud significatur per hoc nomen* homo *quod est homo, quam tota multitudo, nec aliqua una essentia nec aliquid constitutum ex pluribus essentiis illius multitudinis, juxta illud Boethii quod dictum est « humanitas, »* etc., *utique actualiter significatur. Nec ita accipiendum est in definitione speciei prædicari actualiter ; alioquin omnibus tacentibus nulla species esset ; nam nil significaretur ; sed aptum ad prædicandum, id est ad principaliter significandum per vocem prædicatum, quod convenit collecto ex quinque essentiis. Possent enim duo nomina poni quorum alterum daret intellectum de uno collecto, et alterum de altero ; hoc falsum est ; per nullum enim nomen talis haberetur intellectus de illo conjuncto discernens ab alio conjuncto. Non enim conciperet vel diversam materiam vel diversam formam vel res diversorum effectuum, quod quale sit post dicetur, sed sicut ensis et gladius eumdem generant intellectum, ita illa duo nomina facerent. Item opponi potest : illud constitutum ex quinque essentiis aptum est prædicari de pluribus ; quare cras forsan prædicabitur per hoc nomen* homo. *Contingere enim potest ut humanitas quæ hodie ex decem essentiis constat, ex quinque tantum essentiis cras constituatur ; falsum est. Illud constitutum ex quinque essentiis, dum sit in constitutione humanitatis constitutæ ex amplioribus, non est aptum ut de ea habeatur intellectus, quamvis paulo post habebitur, cum ad numerum quinque essentiarum humanitas redigetur. Sicut enim vox aliqua ante impositionem potest quidem significare, sed tamen non est apta ad significandum, licet post impositionem significet, et sicut penna potens est ut per eam scribatur ante incisionem, nec tamen apta est, sic illud constitutum ex quinque essentiis, dum manet pars humanitatis ex pluribus constitutæ, potens quidem est significari per vocem, sed non est aptum, dum sit pars humanitatis ex pluribus constitutæ. Quod si prædicari quidem pro inhærere accipiatur, quod et nos concedimus, neque enim bonum usum abolere volumus, sic dicendum est : omnis natura quæ pluribus inhæret individuis materialiter, species est.*

Quod si quis opponat : ergo constitutum ex quinque essentiis species est ; ipsum enim pluribus inhæret materialiter ; responde modo :

(54) Aristot., *Categ.*, p. 150.

nil ad rem, quia non est natura; hic autem tantum agitur de naturis. Si autem quæras quid appellem naturam, exaudi : naturam dico quidquid dissimilis creationis est ab omnibus quæ non sunt vel illud vel de illo, sive una essentia sit sive plures, ut Socrates dissimilis creationis ab omnibus quæ non sunt Socrates. Similiter et homo species est dissimilis creationis ab omnibus rebus quæ non sunt illa species vel aliqua essentia illius speciei; quod non convenit cuilibet collecto ex aliquot essentiis humanitatis. Nam illud non est dissimilis creationis a reliquis essentiis quæ in illa specie sunt. »

Amplius quæritur utrum omni speciei conveniat prædicari in quid, etc. *Quod si concedatur, dicunt quod convenit phœnici quæ ex pluribus essentiis collecta non est, sed una tantum est essentia, sed ista nec pluribus est apta inhærere nec principaliter significari, pluribus existentibus subjectis quorum sit materia, quia, cum una indivisibilis essentia sit, pluribus eodem tempore esse non potest. Respondemus : Boethius hanc facit oppositionem, et solvit quia illa definitio non convenit omni speciei, sed a majori parte data est. Sed aliter solvit. Multa dicuntur secundum naturam quæ non sunt secundum actum, ita phœnix, quamvis actualiter non prædicetur quidem de pluribus, apta est tamen prædicari, quod qualiter verum sit non video, nisi dicatur : illa materia quæ sustinet formam hujus phœnicis, potest illam amittere et, alia accepta forma, aliud individuum constituere; et sic eadem materia quæ species est, diversis temporibus et non eodem pluribus potest inhærere. Ita ergo intelligenda est definitio : species est illa natura quæ de pluribus apta est prædicari,* etc., *sive eodem tempore sive diverso. Forsitan dicitur : cum una tantum essentia sit phœnicis materia, poterit vere dici hæc phœnix sua materia, quod non poterit dici inter individua hominis et speciem, hominem scilicet; neque Socrates est illæ multæ essentiæ quæ sunt species. Hoc negamus; alioquin haberemus inconveniens, quod singulare est universale, hoc modo : hæc phœnix est phœnix sua materia; sed illa est universale; ergo hæc phœnix est universalis. Generaliter autem dicimus omnem materiam oppositam esse suo materiato, ita scilicet ut hoc non sit illud.*

Amplius opponetur : illa essentia hominis quæ in me est, aliquid est aut nihil; si aliquid est, aut substantia aut accidens; si substantia, aut prima aut secunda; si prima, individuum est; si secunda, aut genus aut species. Respondemus tali essentiæ nullum nomen esse datum, nec per impositionem, nec per translationem. Neque enim auctores dederunt nomina nisi naturis; hanc autem ostensum est non esse naturam. Itaque nec aliquid nec substantia potest appellari proprie. Quod si absurdum videatur, concedimus aliquid vel substantiam esse. Sed hoc non concedimus : si est substantia vel prima vel secunda, hæc divisio non est facta nisi de naturis. Quam si concederemus, duceremur in arctum, scilicet ut vel individuum esset vel genus vel species. Secundæ enim substantiæ sunt species et earum genera, ut ait Aristoteles. Nec cui mirum videatur nos concedere non esse omnem substantiam vel primam vel secundam; hoc idem alii faciunt; concedunt enim hominem album esse substantiam, nec tamen primam vel secundam.

Boethius in secundo commentario super Porphyrium dicit : « Quantæcunque enim sint species, in omnibus genus unum est; non quod de eo singulæ species quasi partes aliquas carpant, sed quod singulæ uno tempore totum genus habent. » Hic plane videtur negare quod dicimus; hoc enim habet nostra sententia quod pars essentiarum animalis quæ illud genus faciunt, informatur rationalitate ad faciendum hominem; pars vero irrationalitate ad faciendum asinum, et nunquam illa tota quantitas in aliqua specierum est. Boethius autem e contra dicit nunquam partem, sed totum esse in singulis. Hoc solvimus. Boethius dicit hoc in eo tractatu ubi probat genera et species non esse; quod si non sophismate probari non poterat. Dicimus ergo illud esse falsum quod dicit; nec est differentiæ super hunc locum : « Differentia est quæ abundat species a genere, » sic ait Boethius : « Neque enim sicut in corpore solet esse alia pars alba, alia nigra, ita fieri in genere potest. Genus enim per se consideratum partes non habet, nisi ad species referatur. Quidquid igitur habet, non partibus sed tota sui magnitudine quantitate retinebit. Et hoc esse contra nos videtur. Hoc enim habet nostra sententia, quod animal illud genus in parte sui suscipit rationalitatem et in parte irrationalitatem. Nec aliquo modo pars illa quæ rationalitate tangitur, irrationalitate efficitur, vel e converso. Hoc enim per quod vitamus duo opposita non esse in eodem, quod scilicet inconveniens effugere non possunt qui grandis asini sententiam tenent. Solvimus hoc : hoc dicit Boethius in eo loco in quo probat aut differentias nil esse aut duo opposita esse in eodem, quod utique falsum est, nec si non sophismate probari potest. In hac ergo probatione falsum hoc interserit, et tamen non fallitur. Sciebat enim falsum esse, interseruit tamen, ut ad finem suum sophisma perduceret. Vel dicas eum quantitatem appellare non illam quæ essentiis genus illud conjungentibus conficitur, sed illam quæ ex diffinitivis partibus. Ut secundum hoc dici possit : unaquæque essentia illius generis quantitatem generis habet. Quod autem dicitur genus et species ex partibus integralibus non constare, plane falsum esse dicimus, nisi hoc concedamus quia auctores partes integrales non appellaverunt, nisi essent dissimilis creationis; unde essentias genus vel species conficientes recte partes appellare non potuerunt; ipsæ enim sunt similis prorsus creationis. Item in eodem commentario dicit Boethius : « Quemadmodum eadem linea curva et cava est, ita et universalitati et particularitati idem subjectum est. » Hoc videtur Boethius voluisse, singulare esse universale. Sed nulla est oppositio; tantum vide

quod dixerit. Non enim accepit particulare pro singuli, ut æstimant, sed pro specie; dixit enim : « generibus et speciebus, id est universalitati et particularitati, idem subjectum est ; » per universalitatem genus et particularitatem speciem generis. Sic ergo intelligendum est : quemadmodum cavitati et curvitati eadem linea subjecta est, ut accidentibus, sic idem Socrates generi et speciei, scilicet homini et animali, subjectum est ut prædicatis. Vel aliter : materia hujus phœnicis et ipsum individuum idem sunt, id est non substantialiter differunt. Materia vero subjecta est universalitati, individuum singularitati subjectum est. Nec tamen singulare est universale, quamvis hoc sit idem cum illo, sicut supra dictum est.

Et hæ quidem sunt auctoritates quæ maxime huic sententiæ videntur contrariæ. Illas autem omnes enumerare quæ ipsi firmamentum conferunt, gravaremur. Dicamus modo aliquas de multis quæ hanc confirmant. Videamus : Porphyrius dicit : « Collectivum in unam naturam species est et magis id quod genus. » Collectionem vero in alia sententia non reperies. Boethius in secundo commentario super Porphyrium : « Cum genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt, eorum similitudo colligitur, ut ex singulis hominibus inter se dissimilibus humanitatis similitudo. Quæ similitudo cogitata animo veraciterque perfecta fit species. Quarum specierum diversarum rursus similitudo considerata, quæ nisi in speciebus aut earum individuis esse non potest, efficit genus. Nihilque aliud species esse putanda est, nisi cogitatio collecta ex inviduorum dissimilium numero, similitudine substantiali. Genus vero collecta cogitatio ex specierum similitudine. » Item in commentario super categorias : « Genera et species non ex uno singulo intellecta sunt, sed ex omnibus singulis mentis ratione concepta. » Hoc plane est contra sententiam de indifferentia. Item in eodem : « Qui primus hominem dixit, non illum qui ex singulis conficitur in mente habuit, sed hunc individuum atque singularem cui nomen hominis imponeret. » Aliquem voluit confici ex singulis. Item in secundo commentario super Periermenias : *« Cum tale aliquid animo speculamur, non in unumquamque personam mentis cogitatione deducimur per hoc nomen quid est homo, sed in omnes quicunque humanitatis definitione participant. » Item in commentario eodem : « Humanitas ex singulorum hominum collecta naturis in unam quodam modo reducitur intelligentiam atque naturam. » Vix numero comprehendi poterunt firmamenta sententiæ hujus quæ diligens logicorum scriptorum inquisitor inveniet.*

Nous venons de citer tous les passages remarquables qui se rapportent, dans Abélard, à la défense de son opinion sur les universaux. Sauf celui que nous avons traduit et commenté, tous, on l'a vu, ne sont qu'une minutieuse et longue discussion dont, parfois, la subtilité nous semble étrange. Ces arguments abstraits et compliqués prouvent, du moins, qu'Abélard attachait une importance énorme à bien caractériser son système.

Il est clair que ce philosophe cherche une sorte de route moyenne entre le réalisme et le nominalisme; il est clair qu'il en a trouvé une, mais il n'est pas moins clair que bien d'autres systèmes intermédiaires, eux aussi, étaient possibles.

Nous avons déjà remarqué qu'Abélard a fait, en métaphysique, le contre-pied de ce que devait faire Albert le Grand. Cette même antithèse se retrouve dans la question logique.

Dans Albert le Grand, la donnée sensible renferme en soi des éléments matériels, c'est-à-dire individuels, et des éléments formels, c'est-à-dire essentiels ou spécifiques, que l'intellect sépare pour arriver à son idée: c'est la thèse idéologique péripatéticienne. Dans Abélard, nous ne trouvons aucune thèse idéologique bien nettement posée; cependant, s'il raisonnait jusqu'au bout de son système, il ne devait pas admettre que ce qui nous vient du corps contient le double élément matériel et formel, du moins il n'a aucune raison de le croire. Il a d'autant moins de raison de le croire, que l'âme, suivant lui, est tout à fait placée en dehors de notre portée intellectuelle; elle n'est pas un universel, et nous ne pouvons la connaître sous aucune forme logique qu'il assigne. On ne doit donc pas être surpris qu'il fasse une sorte d'appel sur certaines questions à des procédés qui n'ont rien de rationnel. Dans son système de l'individuation, c'est Platon qu'il invoque; dans son idéologie, il va presque jusqu'au néo-platonisme.

On comprendra maintenant pourquoi il a passé tour à tour et pour réaliste, et pour nominaliste, et pour panthéiste.

Il a passé pour nominaliste, parce qu'il nie la réalité objective des universaux, et que les philosophes modernes, posant la question logique du moyen âge sur le terrain des idées modernes, ont fait consister le nominalisme dans cette négation. S'ils s'étaient rendu compte de la métaphysique et du mouvement métaphysique du XI[e] siècle, ils auraient évité cette grave erreur; ils auraient vu le *pourquoi* de ce *fait* étrange en apparence, et dès lors nié par eux, que le nominalisme du XI[e] siècle méconnaît jusqu'à la possibilité des universaux. Ce fait, du reste, est si clair, qu'il a été avoué par un disciple de M. Cousin, M. de Rémusat, bien qu'il ne soit pas arrivé à s'en rendre compte.

Le système d'Abélard a passé pour réaliste, parce qu'il admet une *essence pure* dans la constitution des substances. Mais le réalisme, au temps d'Abélard, consistait à croire que le *genre* a une certaine unité, et le philosophe du Pallet repousse cette opinion.

Nous ne dirons pas pour cela qu'il est

conceptualiste dans la stricte rigueur du terme : le conceptualisme pris comme intermédiaire entre le réalisme et le nominalisme, n'existe pas comme doctrine unique, mais comme un ensemble de doctrines très-diverses. Abélard professa une de ces doctrines ; une autre triompha ; nous soutenons seulement que son système ne fut pas plus le réalisme que le nominalisme.

La même théorie de l'*essence pure*, qui fit regarder le philosophe du Pallet comme réaliste, le fit regarder aussi comme panthéiste. Nous verrons plus loin ce qu'il y a de *vrai* dans cette *fausse* appréciation. Rappelons seulement ici que l'*essence pure* n'est nullement, comme le croit Caramuel, la substance divine, laquelle, suivant Abélard, ne tombe sous aucune formule logique.

§ VII. — *Fondements de la théologie d'Abélard.*

Il y a une question qui domine toutes les autres en théologie : quels sont les rapports de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel ? ou d'une façon qui s'approprie davantage à notre entendement, quels sont les rapports de la raison et de la foi ?

Cette question, ou plutôt la réponse à cette question se trouve toujours au fond des doctrines théologiques, alors même qu'elles négligent de la poser, et, en descendant à une certaine profondeur dans leurs théories et dans le *pourquoi* de leurs théories, on est sûr de la retrouver. Du reste, presque tous les théologiens du moyen âge en disent quelques mots, bien courts à la vérité, car l'esprit humain était alors plus curieux d'agir, même à l'aventure, que de s'interroger longuement sur son action à venir. Abélard ne fait pas exception à la règle, et il a sa théorie, un peu indécise, un peu vague, mais enfin sa théorie personnelle, sur le grand problème. En quoi consiste cette théorie ?

Il existe sur le rôle de la raison deux théories qui ont toujours été condamnées par l'Eglise : l'une consiste à nier complétement cette faculté et à lui interdire le pouvoir d'atteindre à la vérité en dehors de l'étroit domaine des choses sensibles ; c'est à cette théorie qu'inclinent plus ou moins les mystiques qui sortirent de l'école d'Occam, et Luther, et Calvin, et les jansénistes. Pascal lui-même, quoique modifié à cet égard par l'influence de Descartes, se laisse aller souvent, vis-à-vis de la raison, à des philippiques qui rappellent Luther ; et ses grands désespoirs, la sombre âpreté de quelques-unes de ses paroles, si admirablement rachetées, du reste, par la profondeur vivante de quelques-unes de ses pensées, ne viennent pas en lui de l'âme du Chrétien, mais de l'esprit du sectaire.

A côté de cette théorie inorthodoxe, plus ou moins visible dans les divers théologiens dont il vient d'être question, et qui consiste à absorber la nature dans la grâce et la raison dans la foi, s'élève une théorie qui, par un procédé contraire, tend directement ou indirectement à absorber la foi dans la raison et la grâce dans la nature. C'est ce qu'on pourrait appeler l'erreur *pélagienne* ou semi-pélagienne.

D'après cette théorie, l'homme aurait eu *naturellement*, sans la chute, une union intime, profonde, inénarrable avec Dieu. La raison l'aurait vu, je ne dis point dans tout ce qu'il est, mais directement, et il aurait vu en lui les *idées* ou les *types éternels* des choses créées. Ainsi placé par l'illumination de cette faculté intérieure au centre même des secrets divins, il aurait joui des sublimes intuitions d'une science inspirée, il n'aurait ignoré que le mal. Tel est le point de départ commun de l'école que nous examinons maintenant, et de celle dont nous parlions tout à l'heure. Mais elles se séparent sur la manière dont elles entendent les effets de la *chute* et de la réparation. L'école luthérienne et janséniste prétend que cette chute a non-seulement brisé et vicié la nature humaine, mais l'a pour ainsi dire anéantie, ou plutôt transformée en une nature qui n'est plus que perversité et aveuglement. L'école dont il est maintenant question estime que le péché originel n'a porté qu'une atteinte toute *morale* et *extérieure*, et nullement métaphysique et substantielle aux facultés humaines. Par conséquent la *rédemption* n'est aussi qu'une rédemption toute *morale*, et qui n'atteint à rien de *substantiel* dans l'humanité. Son effet est purement et simplement de dissiper les nuages qui enveloppent la grande intuition de la première heure ; elle permet à l'homme de retrouver sous la cendre l'immortelle lumière et la splendide union avec Dieu, qui est le fond même de sa nature.

Ce que l'homme aurait été dès l'origine si la faute adamique ne l'avait précipité dans les chaînes de l'épreuve et de la succession, il le redevient peu à peu, grâce à la rédemption ; et comme dans le système, le point de départ de l'humanité est un état moins d'innocence que d'inspiration sublime, et toutefois *naturelle*, cette inspiration sublime et naturelle peut être retrouvée à la fin des temps ou même dans le milieu des siècles à certains instants d'extase. Dès lors la religion n'apparaît que comme un système d'éducation qui éclaire, exhorte, mène doucement la raison à se retrouver elle-même, et agit pour ainsi dire, non au dedans de l'homme, mais au dehors, prononçant avant lui, et pour l'aider, le mot qu'il prononcera plus tard, et pour tout dire aidant la nature et ne l'élevant point au-dessus d'elle-même.

Que cette conception de l'ordre religieux ait existé on ne saurait, je pense, le nier ; outre ceux qui l'ont complétement admise, il y a d'assez nombreux écrivains qui y ont incliné plus ou moins fortement. Sans soutenir explicitement que la rédemption ne fut qu'un exemple et un enseignement nouveau, ils ont fait ressortir exclusivement ce

côté très-réel, en effet, et très-digne d'être médité, de son influence. Et qu'ils le voulussent ou non, le dogme n'était plus dans leur système qu'un échafaudage à travers lequel la raison se reconstruisait elle-même.

Abélard soutient-il ce système, ou du moins semble-t-il y incliner?

Nous avons déjà vu qu'on ne peut faire à cette question qu'une réponse affirmative.

On se rappelle sans doute le témoignage même des disciples d'Abélard, qu'ils lui fussent favorables ou hostiles; on se rappelle aussi cette phrase curieuse de lui: *Qu'il ne croyait pas, parce que Dieu avait dit; mais qu'il admettait parce qu'il voyait.* Ce n'est pas qu'Abélard voulût ériger en système le scepticisme religieux; mais il pensait qu'après la foi, et par un don spécial, l'intelligence de la foi était possible; et cette intelligence était, suivant lui, non une simple coordination méthodique des idées révélées, mais une sorte d'intuition ou de *révélation.* C'est le mot même dont il se sert dans le passage que nous avons déjà cité et auquel nous faisons allusion, en priant le lecteur de le relire avec soin.

Nous le prions également de lire en regard les extraits suivants:

« On trouve dans les ouvrages des philosophes qui étaient les *maîtres des nations*, beaucoup de témoignages évidents en faveur de la Trinité, que les saints Pères ont soigneusement recueillis pour recommander notre foi contre les attaques des gentils. Et nous aussi, nous avons rapporté la plupart de ces témoignages dans notre petit ouvrage de théologie. » (*Introd. ad thelog.*) (55).

« Ce n'est pas cependant de tous les philosophes soumis à la seule loi naturelle que doit s'entendre cette malice et cet aveuglement, la plupart ayant été dignes d'être reçus de Dieu, tant par leur foi que par leurs mœurs, comme le gentil Job, et quelques-uns peut-être des philosophes qui menèrent la vie la plus pure avant la venue du Seigneur (56). »

« Et d'abord par quelle nécessité Dieu s'est-il fait homme pour nous racheter en mourant suivant la chair, ou de qui nous a-t-il rachetés, comme d'un maître qui nous tînt captifs par justice ou par puissance? De quelle justice, de quelle puissance nous a-t-il affranchis? Qui a-t-il prêché pour le décider à nous relâcher? On dit qu'il nous a rachetés de la puissance du diable. Par la transgression du premier homme, qui s'était volontairement soumis à son obéissance, le diable aurait eu comme un certain droit de le tenir en sa possession et en sa puissance, et il l'y tiendrait encore si le libérateur n'était venu. Mais puisque le Seigneur a délivré les seuls élus, quand le diable les a-t-il possédés? Jamais, ni dans le siècle du Messie, ni dans le siècle futur, ni aujourd'hui. Ce pauvre qui reposait dans le sein d'Abraham, est-ce que le diable le torturait comme le riche damné, et quand même il l'aurait tourmenté moins, avait-il domination sur Abraham lui-même et le reste des élus?... Ce droit de possession sur l'homme, le diable ne pouvait l'avoir que si par hasard il avait reçu l'homme pour le tourmenter, Dieu l'ayant permis, où même le lui ayant livré. D'où viendrait d'ailleurs le droit? Si le serviteur ou l'esclave d'un maître séduisait l'un de ses compagnons, l'entraînait à la désobéissance, le séducteur ne serait-il pas plus coupable aux yeux du maître que le séduit? et par quelle injustice le premier acquerrait-il privilége et domination sur le second? Il serait plus juste que ce fût celui-ci qui eût sur l'autre un droit de vengeance. D'ailleurs le diable n'a pu donner à l'homme cette immortalité qu'il lui a promise pour le séduire, comment donc aurait-il le droit de le retenir? Il ne l'aurait pu faire que par la permission de Dieu, qui lui aurait livré l'homme comme à son geôlier ou à son bourreau.

« L'homme n'avait péché que contre le Seigneur; or, si le Seigneur voulait lui remettre le péché comme il l'a fait pour la Vierge Marie, comme avant sa passion le Christ l'a fait pour beaucoup d'autres, pour Marie Madeleine, pour le paralytique; ne pouvait-il dire à l'exécuteur de sa justice (*tortori suo*): Je ne veux pas que tu le punisses plus longtemps. Dieu cessant de permettre le supplice, aucun droit ne restait à l'exécuteur; s'il s'était plaint; s'il avait murmuré, il eût été convenable que le Seigneur lui répondît, *Est-ce que ton œil est mauvais parce que je suis bon?* (*Matth.* xx, 15.) Le Seigneur n'a pas fait injure au diable, lorsque de la masse pécheresse il a pris une chair pure et s'est fait un homme exempt de tout péché; cette conception sans péché, cet homme ne l'a pas obtenue par ses mérites, mais par la grâce du Seigneur, qui s'est revêtu de son humanité. Est-ce que la même grâce, si elle avait voulu remettre aux autres hommes leur péché, n'aurait pu les libérer ainsi de leur peine?..... Quelle nécessité donc, ou quelle raison, ou quel besoin, lorsque d'un seul regard (*sola visione sua*) la miséricorde divine, aurait pu délivrer l'homme des mains du diable, quelle cause, dis-je, a voulu que, pour nous racheter, le Fils de Dieu fait chair souffrît tant de privations et d'opprobres, le fouet, le crachat, enfin la cruelle et ignominieuse mort de la croix, au point d'endurer le supplice patibulaire avec des méchants? Comment aussi l'Apôtre dit-il que nous sommes justifiés ou réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, quand Dieu aurait dû se courroucer d'autant plus contre l'homme que les hommes avaient été plus coupables de crucifier son Fils que de violer dans le paradis son premier commandement en goûtant un seul fruit?..... Que si ce péché d'Adam fut assez grand pour ne pouvoir être expié que par la mort du Christ, quelle expiation aura l'homicide commis contre le Christ, et tant et de

(55) *Comment. sur l'Epître de saint Paul aux Romains*, trad. de M. de Rémusat.

(56) *Ibid.*

si grands attentats consommés contre lui et contre les siens? Est-ce que la mort d'un fils innocent a tellement plu à Dieu qu'elle l'ait réconcilié avec nous, qui avons commis le péché, cause de la mort de ce fils innocent?

« Donc, à moins que ce péché, le plus grand de tous, ne fût commis, il n'en pouvait pardonner un autre beaucoup moindre; il fallait la multiplication du mal pour qu'un si grand bien nous fût fait. En quoi, par la mort du Fils de Dieu, sommes-nous devenus plus justes que nous ne l'étions auparavant, pour être dès lors libérés du châtiment? A qui le prix du sang a-t-il été donné pour qu'il y eût rédemption, si ce n'est à celui au pouvoir duquel nous étions, c'est-à-dire à ce Dieu même qui, ainsi qu'il vient d'être dit, nous avait livrés à son bourreau? Car ce ne sont pas les bourreaux, mais les seigneurs et maîtres des captifs qui composent ou acceptent la composition (57), comment enfin a-t-il, pour un certain prix, relâché ses captifs, si lui-même auparavant n'avait exigé et fixé ce même prix auquel il les relâchait? Or, combien paraît cruel et injuste que l'on réclame pour prix le sang de l'innocent, ou que l'on se plaise en façon quelconque au meurtre de l'innocent; et plus encore que le Seigneur ait pu avoir la mort de son Fils pour si agréable, que par elle il ait été réconcilié avec le monde entier!

« La solution de cette question, qui *n'est pas médiocre*, paraît être que nous sommes justifiés dans le sang de Jésus-Christ et réconciliés avec Dieu, en ce que par cette grâce singulière qu'il nous a manifestement faite en nous donnant son Fils, qui a pris notre nature et qui a persisté jusqu'à la mort à nous instruire sous cette forme par sa parole et son exemple, il nous a plus étroitement attachés à lui du lien de l'amour, et qu'enflammée par un tel bienfait de la grâce divine, la vraie charité ne doit redouter pour lui aucune souffrance..... Après la passion, l'homme est devenu plus juste, c'est-à-dire plus aimant Dieu. Notre rédemption, c'est l'amour suprême du Christ pour nous, qui par sa passion non-seulement nous a délivré de la servitude du péché, mais encore nous a acquis la liberté des fils de Dieu, afin que désormais nous accomplissions tout par amour plus que par crainte de celui qui nous a fait une grâce si grande, qu'une plus grande, à son propre témoignage, ne saurait être inventée. » (*Joan.* XV, 13.) (58)

Les extraits qui précèdent montrent que lorsque le philosophe du Pallet distingue trois états intellectuels, *credere*, *intelligere*, *cognoscere*, ces trois degrés ne sont pas absolument semblables à ceux que saint Anselme admet et représente par ces trois termes : *fides*, *intellectus*, *species*. Ils en diffèrent de deux façons : d'abord en ce que la connaissance intuitive de l'objet divin du mystère proposé à la foi peut, suivant Abélard, être donnée exceptionnellement à l'homme dès cette vie; d'autre part, en ce que l'*intellect* des mystères lui paraît quelquefois ce qui les justifie et en autorise la foi. En même temps, à la vérité, Abélard ne veut pas que les concepts logiques puissent aucunement s'appliquer à Dieu; il déclare que ce qu'il dit notamment de la Trinité n'est que vraisemblable, et s'il veut se conformer à la raison, c'est, dit-il, à la condition de ne pas se mettre en opposition avec la foi. C'est surtout le langage qui lui semble impropre à représenter les idées vraies sur Dieu; et dans cette opinion particulière, on peut reconnaître une trace de son système sur les universaux.

Mais peut-être n'y a-t-il pas entre cette audace absolue et cette réserve excessive autant d'oppositions qu'il semble au premier abord. Nous le retrouvons chez tous les néo-platoniciens, et le néo-platonisme a plus d'une fois envahi l'âme d'Abélard. La phrase suivante exprime peut-être assez bien la conciliation psychologique de ces deux tendances que nous venons de constater dans le dialecticien : « L'idée de Dieu s'exprime mieux par fois dans la création que dans le langage. Cependant la connaissance de Dieu et celle de la raison sont intimement liées... Si nous considérons l'essence de la raison qui s'étend sur tout ce qui est sensible et s'enquiert de tout ce qu'elle a pu atteindre, nous reconnaîtrons que les choses les plus sublimes sont le plus éloignées de la pensée; mais c'est là un motif pour qu'elles soient recherchées avec plus d'activité encore par l'énergie de la raison. C'est par la raison que l'homme peut être dit avoir été fait à l'image de Dieu; cette raison ne peut donc trouver un plaisir plus vif que de se diriger vers l'objet sublime qu'elle lui dévoile. »

Le fragment qu'on vient de lire, et que nous empruntons à la *Théologie chrétienne*, semble impliquer l'idée que le philosophe du Pallet confond assez volontiers les notions supérieures de la raison pure et les dogmes révélés. Nous retrouvons la même confusion dans le fragment qui suit : « Beaucoup ne pouvant expliquer le dogme clairement, se consolent de leur ignorance en estimant beaucoup une foi ardente qui croit sans examen. S'il n'était pas permis de faire des enquêtes sur les vérités de la foi d'après certains principes, il faudrait accepter sans distinction la vérité et l'erreur. Celui qui arrive à reconnaître la Divinité après un

(57) « Componunt aut suspiciunt. » (p. 552.) On connaît l'usage du temps. Suivant une coutume d'origine germaine, pour un crime ou pour un délit, on pouvait se racheter moyennant un prix payé à celui qui en avait souffert, et peu à peu il avait été également établi qu'un prix serait payé à celui qui pouvait exercer une sorte de vindicte publique, c'est-à-dire au seigneur, enfin aux maîtres des captifs, *domini captivorum*. C'étaient ceux au pouvoir desquels passaient les délinquants. (*Note de M.* DE RÉMUSAT.)

(58) *Comment. in Epist. B. Pauli ad Romanos*, trad. de M. DE RÉMUSAT.

examen qui aboutit, est alors armé d'une foi vigoureuse. » L'erreur, l'erreur grave d'Abélard est d'assimiler ici le *dogme* dont il parle dans la première phrase du passage qu'on vient de lire, et l'affirmation de l'existence de Dieu. Celle-ci est une donnée de la raison, et nous pouvons, nous devons même essayer de l'éclaircir et de la faire reposer sur les fondements les plus solides : chercher la clarté et l'évidence dans une pareille affirmation et dans toutes celles qui y conduisent, n'en est que plus légitime ; on ne peut reprocher à Abélard que la timidité excessive avec laquelle il pose la possibilité d'établir sur des preuves rationnelles l'existence de Dieu. Il n'en est pas de même des dogmes proprement dits, la seule recherche des conditions logiques de la *clarté* et de l'*évidence* a ses périls lorsqu'il s'agit des idées révélées. Abélard, en confondant les principes révélés avec les idées rationnelles, arrive à ce double résultat qui n'a rien de contradictoire, de faire à la raison une part à la fois trop petite et trop grande : une part trop petite, quand il s'agit des idées qui rentrent dans son domaine; une part trop grande, quand il s'agit des notions qui n'en sont pas.

Cette absorption de l'ordre surnaturel dans l'ordre naturel, et de la foi dans la raison, mêlée à un demi-mysticisme, n'éclate-t-elle pas encore dans ce sentiment d'Abélard, qui voulait que Dieu eût donné à des sages païens, pour prix de leurs vertus, le don de faire des miracles, et qui parfois semblait effacer toute distinction entre les vertus chrétiennes et les vertus païennes : « La vertu des païens, disait-il, est surtout semblable à celle des Chrétiens, en ce qu'elle est le résultat du libre amour, qui vient de la bonté primitive de la nature humaine, et en ce qu'elle résulte également de l'horreur du mal et non de la peur du châtiment. On dira peut-être que cela ne suffit pas pour le souverain bien, parce qu'ils faisaient le bien par amour du bien et non par l'amour de Dieu. Mais est-il possible de faire une bonne œuvre, sinon par Dieu et pour Dieu ? Les philosophes ont considéré Dieu comme étant la cause efficiente aussi bien que la cause finale du bien. Donc tout bien a été fait par amour pour celui qui est la source de tout bien.... Les philosophes ressemblent aux Chrétiens par leur genre de vie ; ils se ressemblent encore par le nom : ne nous nommons-nous pas Chrétiens à cause de la sagesse divine qui est Jésus-Christ? D'après la véritable signification du mot, il faudrait nous appeler philosophes si nous aimions véritablement le Christ. Nous leur ressemblons par la liberté de l'amour, car ils ne sont pas élus suivant la servilité judaïque, par les désirs terrestres et la crainte du châtiment, mais par leur désir constant de faire le bien. »

A côté de ces affirmations si audacieuses, il y a sans doute des restrictions ; Abélard censure un théologien de son temps, parce qu'il avait soutenu que ceux qui ont vécu avant l'incarnation sans croire à l'incarnation future, avaient été rachetés néanmoins par le sang divin. Ailleurs, il se montre plus rigoureux que la plupart des théologiens pour les enfants morts sans baptême. Nous ne rechercherons pas comment toutes ces idées pouvaient se concilier ; nous nous bornons à les constater.

On comprend sans peine qu'au milieu de pareils principes la constitution de l'Eglise devait être difficilement respectée. Je ne parle pas ici, bien entendu, de ses philippiques contre les mœurs du clergé du XIIe siècle; saint Bernard et Jean de Salisbury ont été plus loin que lui sous ce rapport ; mais il y a dans Abélard une étrange affectation à proposer pour modèles aux évêques et aux abbés.... qui... les païens. Ce qu'il y a de plus grave, c'est qu'il semblait limiter à la personne des apôtres l'application des paroles de Jésus-Christ : « Ceux à qui vous pardonnerez leurs péchés seront absous ; ceux à qui vous ne les pardonnerez pas resteront dans le péché. » (*Joan.* XX, 23.)

Y a-t-il un rapport entre la métaphysique d'Abélard et son opinion sur les rapports de la raison et de la foi ?

Cette question est assez délicate à résoudre, car on ne trouve pas dans les textes même du philosophe les éléments d'une solution. Cependant on peut remarquer que l'idéologie qui résultait de sa métaphysique était et devait être fort différente de l'idéologie qui résulta plus tard de la métaphysique d'Albert. Au point de vue de celle-ci, les *idées* platoniciennes n'ont pas de raison d'être; elles impliquent contradiction : l'essence est complétement incarnée dans l'être, elle constitue son actualité ; c'est dans l'*espèce* que nous envoie celui-ci que nous pouvons démêler sa nature, et non par une consultation de principes purs et une méditation relative aux archétypes éternels des choses qui nous sont voilées. Dans la métaphysique d'Abélard, ce n'est pas l'*actualité* de l'être qui est son *essence*, c'est sa *puissance*, puisque c'est sa *matière*. Ce que la science et l'intellect recherchent dans l'objet, son essence ou sa nature ne le révèlent donc pas dans le fait même de son existence ; nous ne pouvons connaître ce *quid* important par voie d'abstractions et de *dialectique ;* et voilà pourquoi, peut-être, Abélard, tout en faisant grand cas de la dialectique sur certains problèmes, a l'air parfois de la mépriser. Comment donc la pensée sera-t-elle mise en rapport avec l'*essence* pure, et en général avec l'ordre métaphysique ? Abélard, sans trop s'expliquer là-dessus, semble reprendre les traditions platoniciennes, tout en les mélangeant d'idées particulières à Aristote. Il semble même, nous l'avons vu, aller parfois jusqu'à admettre une sorte de gnose.

Or, qu'on le remarque bien, admettre une *gnose* ou une *intuition* naturelle des types divins qui représentent la création, telle que Dieu l'a vue de toute éternité, c'est se mettre sur le chemin de ne regarder la rédemption que comme une reconstitution de la loi

naturelle : *Reformatio legis naturalis* (59). En d'autres termes, c'est toucher de près à l'absorption de la grâce dans la nature et de la révélation dans la raison.

§ VIII. — *Le dogme de la Trinité dans Abélard.*

Tout le monde sait qu'Abélard a principalement appliqué ses principes théologiques à l'*explication* du dogme trinitaire. C'est, en effet, le dogme fondamental de la théodicée catholique, et celui qui se présente tout d'abord, quand on la considère par ces grands côtés d'elle-même où elle touche à la métaphysique. L'*Eucharistie* est le centre de la vie pratique du Chrétien ; la Trinité est le centre de ses méditations théoriques ; et voilà pourquoi c'est la discussion du dogme eucharistique qui a commencé le grand mouvement spirituel et philosophique du moyen âge, et c'est le dogme trinitaire qui l'a continué, élargi, généralisé et changé en une science réellement constituée.

Abélard n'a pas innové sous ce rapport. La lutte de Roscelin, de saint Anselme et de Guillaume de Champeaux s'était déjà débattue sur le terrain de cette grande idée. Il trouva la question engagée, il se borna à la poursuivre et à tenter de l'éclairer par ses principes métaphysiques.

Tenter de l'éclairer par ses principes métaphysiques disons-nous : toutes ces expressions doivent être entendues rigoureusement. Abélard a bien prétendu éclairer réellement le mystère de la foi ; et son langage à cet égard diffère totalement de celui de saint Anselme, qui pourtant était loin de nier les droits de la raison.

M. de Rémusat s'est laissé surprendre sur cette question par les précautions oratoires et le système même d'Abélard. Abélard pense que tout ce qui s'affirme de Dieu, étant soustrait aux lois de la dialectique et du langage ordinaire, présente mille mystères et des ombres redoutables; mais il semble n'épaissir les ombres sur la partie de la théodicée où la raison les dissipe, du moins à quelque degré, que pour les rendre moins complètes sur ces parties supérieures où elle ne pénètre plus. C'est là, du reste, avec ses deux tendances au premier abord contradictoires, le procédé de tous les gnostiques et de tous les néo-platoniciens.

Il ne faut donc pas être la dupe des déclarations explicites d'Abélard alors qu'il proteste n'avoir qu'un but, et un but assurément très-légitime, celui d'établir des analogies, des similitudes, qui aident non à comprendre, mais à entendre le mystère de la sainte Trinité. Cette déclaration n'est pas seulement un faux-fuyant, quoiqu'il ne l'ait pas faite peut-être sans arrière-pensée de prudence; mais, même complétement sincère, elle ne résout nullement la question.

J'ajoute qu'Abélard a bien réellement appliqué sa *Métaphysique* à la question de la sainte Trinité. C'est un point que nous avons déjà établi contre M. de Rémusat, et sur lequel nous ne reviendrons pas. Du reste, les citations qu'on lira bientôt ne nous semblent pas permettre le moindre doute à cet égard.

M. Cousin pense comme nous sur cette question spéciale ; mais en même temps il croit que la métaphysique appliquée par Abélard au mystère de la sainte Trinité est le nominalisme, et qu'Abélard, ne voulant pas tomber dans le même excès que Roscelin, accusé justement de trithéisme, absorba les trois personnes dans une unité abstraite qui ne laissait plus à leur diversité qu'une place toute nominale. Nous avons déjà vu que cette opinion est très-difficile à soutenir, et qu'Abélard a plutôt tendu à exagérer qu'à nier la diversité des personnes divines. C'était l'appréciation de saint Bernard, et elle nous semble corroborée par tous les textes, hormis un seul que nous avons déjà expliqué.

Mais il est temps de sortir de ces généralités et de marquer l'opinion précise de notre docteur.

Abélard commence par l'exposition pure et simple du dogme. «Le christianisme enseigne, dit-il, qu'il existe un seul Dieu, et non plusieurs, seul Seigneur de tous, seul créateur, seul principe, seule lumière, seul bien parfait, seul immense, seul tout-puissant, seul éternel, substance une ou espèce absolument immutable et simple; en elle ne peuvent exister aucunes parties ni rien qui ne soit elle-même ; elle est la seule véritable unité en tout, hors en ce qui concerne la pluralité des personnes divines. Car en cette substance si simple, ou indivisible et pure, la foi confesse trois personnes absolument coégales et coéternelles, et qui ne diffèrent point numériquement, c'est-à-dire comme des choses numériquement diverses, mais seulement par la diversité des propriétés, une étant Dieu le Père, une étant Dieu le Fils, une étant Dieu Esprit de Dieu, procédant du Père et du Fils. Une de ces personnes n'est pas l'autre, quoiqu'elle soit ce qu'est l'autre. Par exemple, le Père n'est pas le Fils ou le Saint-Esprit, ni le Fils le Saint-Esprit; mais le Fils est ce qu'est le Père, et le Saint-Esprit également. Dieu est autant le Père que le Fils ou le Saint-Esprit, puisqu'il est un en nature; un numériquement autant que substantiellement. Mais de la diversité des propriétés naît la distinction des personnes ; elle est telle que cette personne-ci est autre, mais non autre chose que cette personne-là ; comme un homme diffère d'un homme personnellement et non substantiellement, en tant que celui-ci n'est pas celui-là, quoique étant ce qu'est celui-là, c'est-à-dire identique de substance et non de personne. »

Cet exposé de la doctrine catholique ne nous semble pas incorrect, bien qu'il renferme un certain nombre d'idées qui ne

(59) C'est le mot même d'Abélard ; il est vrai qu'il ne l'applique qu'à la morale de l'Evangile; mais son système tend indirectement à l'appliquer à la révélation tout entière.

sont pas rigoureusement de foi et que dès lors, comme simple exposé, il ne soit pas légitime. Une profession de foi ne doit pas imputer à l'Eglise ce qui est l'enseignement particulier d'un certain nombre de théologiens. Saint Augustin ne veut pas que les personnes divines puissent être dites *diversæ numero rerum*. Saint Jean Damascène est de l'opinion opposée. Pierre Lombard et saint Thomas, paraissent incliner, quoiqu'en hésitant un peu, vers le sentiment de saint Jean Damascène.

De même, la comparaison des personnes divines dans l'unité de la substance avec la diversité des personnes humaines dans l'unité du genre humain ou de l'essence humaine, n'a rien, si je ne m'abuse, qui soit sanctionné par la tradition. C'est un souvenir de saint Anselme, assez curieux dans Abélard, et qui prouve, si cela avait besoin d'être prouvé, qu'Abélard n'avait point une horreur aussi grande que l'ont supposée quelques historiens pour tous les principes du système réaliste.

Après avoir donné quelques autres définitions que nous ne rapporterons pas ici, parce qu'elles sont du domaine de la théologie positive, plus que de celui de la théologie scolastique, Abélard ajoute : « Voilà le résumé de la foi touchant l'unité et la trinité, qu'il nous faut établir et fortifier par des exemples et des similitudes convenables contre les recherches de ceux qui doutent. Que *sert en effet, pour la doctrine, de parler, si ce que nous voulons enseigner ne peut être exposé de façon à être compris* (60). »

Nous avons souligné ces dernières lignes, car elles sont caractéristiques, et le deviennent bien plus encore si on les rapproche de l'opinion des disciples d'Abélard, qui prétendaient que leur maître, changeait les mystères de la foi en vérités évidentes, et de cette pensée d'Abélard lui-même que la raison antique s'était élevée jusqu'à la notion de la Trinité.

Il importe peut-être de préciser ici ce dernier point, puisqu'il est devenu le but d'une accusation spéciale de saint Bernard, contre le philosophe du Pallet. Quelques apologistes modernes, forçant plus ou moins les textes, ont prétendu voir la croyance à la sainte Trinité, dans la plupart des sages et des poëtes de l'antiquité ; seulement ils ne prétendaient point que cette croyance fût le résultat du travail de la raison sur elle-même ; ils y voyaient au contraire la preuve que la raison ne s'est jamais développée que dans et par la tradition. Autre est la pensée d'Abélard. Platon, suivant lui, n'a pas été éclairé par le milieu social où il a vécu ; il a été l'objet d'une inspiration spéciale, ou plutôt sa raison a été créée assez grande et assez haute pour rendre hommage aux sacrés mystères. « Il fallait, » dit-il, « que ce fût le plus grand des sages, qui rendît témoignage à Jésus-Christ, qui est la souveraine sagesse, » et il ajoute que si les abeilles ont déposé du miel sur les lèvres du philosophe, ce n'était pas là, comme le croit le vulgaire, le signe de son éloquence future, mais un présage que Dieu voulait révéler par sa bouche les mystérieux secrets de sa nature. D'ailleurs, ne les avait-il pas révélés par les sibylles ? Saint Jérôme n'a-t-il pas dit de ne pas désespérer du salut de tous les philosophes qui ont précédé l'incarnation ?

De cette pensée assez commune chez les Pères de l'Eglise, que la philosophie grecque a été une *préparation* à l'Evangile et pour ainsi dire une *propédeutique sacrée*, Abélard, qui, nous l'avons vu, est enclin à confondre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, conclut, ou semble conclure, que la révélation étant la reconstitution de la raison naturelle celle-ci a pu s'élever, quoique faiblement jusqu'au plus haut des mystères. Saint Clément d'Alexandrie (*Stromat.* IV, VII), saint Augustin et plusieurs autres Pères avaient déjà dit qu'il y a dans certains passages de Platon des phrases curieuses qui portent avec elles comme une lueur de la sainte Trinité. Le *Timée* et quelques fragments de lettres probablement apocryphes les avaient singulièrement frappés. Toutefois l'interprétation chrétienne, que quelques-uns croyaient devoir leur donner n'était pas unanimement acceptée, et ceux mêmes qui la faisaient valoir ne semblent pas y voir une conquête de la raison ou de l'extase. Il y a donc une différence radicale entre le sentiment des Pères qui *platonisaient* et le sentiment d'Abélard ; et j'ai peine à concevoir qu'un esprit aussi délicat que celui de M. de Rémusat ne l'ait pas vue. Peut-être s'est-il laissé asservir par un préjugé regrettable. Je ne dis point qu'il ait voulu précisément, explicitement trouver *à tout prix* dans Abélard les conséquences jugées hétérodoxes par l'Eglise, des principes généraux acceptés par les plus autorisés de ses Pères ; mais le désir vague d'en chercher au moins quelques-unes me semble visible dans son livre. Nous n'en rendons pas moins hommage au talent de l'écrivain ; seulement nous constatons que le doute religieux a été en cette occasion (pour omettre les autres) funeste aux saines méthodes historiques. Il s'est joint à des préjugés d'une autre nature et dont la source est dans l'*école historique* pour fermer les yeux des hommes les plus sagaces sur des différences importantes à constater ; il a fait de l'histoire la contemplation stérile et énervante de je ne sais quelle uniformité perpétuelle de principes, de doctrines, d'éléments sociaux, se traînant péniblement et sans signification aucune à travers les siècles.

Si la notion véritable du *progrès* n'a pas pénétré suffisamment dans nos sciences modernes ; si l'école doctrinaire l'a saluée de mille respects à la condition de la tenir à la porte de toutes les théories ; si les écoles rivales l'ont faussée et l'ont changée, en l'ap-

(60) *Theol. christ.*

piquant, en je ne sais quel développement *continu*, *sans bornes*, *sans formule*, qui menacent de noyer l'idée d'espèce et les limites entre le fini et l'infini; en d'autres termes, si la grande lumière du XIX siècle n'a pas brillé, comme elle le devait, sur les âmes, les idées et les choses, l'esprit irréligieux, et surtout peut-être l'esprit irréligieux enveloppé d'une discrétion mystérieuse, a une lourde part de responsabilité dans ce triste résultat qui a amené lui-même la défaillance des volontés et toutes les catastrophes qui suivent cette défaillance. Mais revenons à Abélard.

Abélard est aussi vague dans sa théorie sur la sainte Trinité que dans son opinion sur les rapports de ce dogme avec la raison; et au fond, ce vague, cette confusion, cette obscurité est la substance même de sa doctrine. Encore une fois ce dialecticien, éminent dans les subtilités logiques plus que dans l'essor de la contemplation philosophique, a toujours plus ou moins mêlé ces trois choses : la raison pure, l'extase, la foi, ou du moins les limites qu'il est contraint comme Chrétien d'établir entre ces trois moyens de connaître, s'effacent presque complétement sous sa philosophie, et n'apparaissent que de temps à autres, frontières indécises, dans sa *Théologie* et dans son *Introduction;* et le mot de saint Bernard, lorsqu'il lui reproche de se faire païen avec Platon, dans son ardeur à le *christianiser*, c'est-à-dire lorsqu'il le montre confondant le domaine de la raison et de la foi, est d'une admirable vérité.

En quel sens Abélard veut-il que la raison antique ait connu le dogme de la Trinité? Il a lu le *Timée*, et son esprit est trop clair pour qu'il interprète directement le texte de ce dialogue. Seulement, il estime que les philosophes anciens étaient obligés de voiler leur pensée; et qu'ainsi il faut, pour la bien pénétrer, supposer sous leurs expressions un sens symbolique et mystérieux. Il ne pourrait comprendre autrement certains passages de Platon qui, interprétés dans leur sens naturel, sont d'amères sottises. D'ailleurs il suffit que les expressions de Platon puissent s'appliquer aux personnes de la sainte Trinité pour que cette application soit légitime.

Or, Platon n'admet-il pas un Dieu suprême, qui est le bien substantiel? N'admet-il pas, de plus, une région des *idées*, le *νοῦς*, qui semble être coéternel au *bien?* Ce n'est pas tout. N'admet-il point une âme du monde?

S'il en est ainsi, il semble fort naturel à Abélard de regarder le bien comme la première personne de la trinité platonicienne. Le νοῦς sera le Verbe; l'âme du monde le Saint-Esprit.

Abélard ne dit pas positivement que Platon croyait à la Trinité; mais il assure que ses expressions peuvent en rendre compte, autant que des expressions humaines peuvent s'adapter à quelque chose de divin. Il ne voit pas que c'est précisément par là qu'il donne prise à l'attaque de saint Bernard, qui lui reproche de dénaturer le Saint-Esprit et d'en faire l'âme du monde.

Nous venons d'analyser le premier livre de l'*Introduction*. Dans le second, la confusion de l'ordre *rationnel* et de l'ordre de la *foi* est encore plus visible.

Abélard commence par insister sur le caractère incompréhensible du dogme de la sainte Trinité.

« La source de tout bien, » dit-il, « est dans la foi à la Trinité, puisque l'origine de tous biens est dans la connaissance de la nature de Dieu. Qui réussirait à ébranler ce fondement ne nous laisserait rien à édifier de solide. Nous aussi, nous avons voulu opposer à un si grand péril le bouclier de l'autorité et celui de la raison; nous nous confions dans celui par l'appui duquel le petit David a immolé le géant Goliath avec son propre glaive. Nous aussi, tournant contre les philosophes et les hérétiques le glaive des raisons humaines avec lequel ils nous combattent, nous détruisons la force et l'armée de leurs arguments contre le Seigneur, afin qu'ils aient moins de présomption dans leurs attaques contre la simplicité des fidèles, en se voyant réfutés sur les points où il leur paraît le moins possible de leur répondre, savoir cette pluralité de personnes dans une substance simple et indivisible, la génération du Verbe, la procession de l'Esprit. Sans doute nous ne promettons pas d'enseigner la vérité sur tout cela; nous ne croyons pas que nous, non plus qu'aucun mortel, y puissions suffire; mais du moins nous prétendons opposer quelque chose de vraisemblable, de voisin de la raison humaine, et qui ne soit pas contraire à la foi, à ceux qui font vanité de vaincre la foi par les raisons humaines; ils ne sont touchés que des raisons humaines, parce qu'ils les connaissent, et qu'ils trouvent facilement de nombreux approbateurs, presque tous les hommes étant de nature animale, fort peu de nature spirituelle. Ecartons surtout la pensée que Dieu, qui use bien des mauvaises choses, n'ait pas disposé pour une fin excellente les arts qui sont des dons de la grâce, pour qu'ils servissent aussi à soutenir sa divine majesté. Les arts du siècle, et enfin la dialectique elle-même ont été jugés par saint Augustin et les autres docteurs ecclésiastiques fort nécessaires à l'Ecriture... »

Voilà un passage qui pris en lui-même est des plus rassurants; mais qu'on attende la suite. Pourquoi le dogme de la Trinité est-il incompréhensible? Est-ce parce qu'il est un des mystères de la foi? Non, mais parce qu'il est relatif à la nature divine.

Abélard rappelle ces néo-platoniciens qui disaient que Dieu est tellement au-dessus de tous les êtres que nous voyons, qu'il est difficile de lui appliquer aucune expression humaine, même celle-ci : *Il est*, et il semble les approuver. En effet, dit-il, toutes les choses que nous concevons sont ou des *substances*, ou ce qui *assiste* les substances (les manières d'être des substances). Or Dieu,

évidemment, ne peut être rangé dans cette dernière classe. Dirons-nous qu'il est substance? Mais le propre de la substance est de pouvoir être le substrat de formes contraires. Admettrons-nous une pareille propriété en Dieu? En lui, ni formes ni accidents! Que conclure de là? Que Dieu ne peut être rigoureusement nommé une substance, et que toute la logique humaine se renverse lorsqu'elle arrive jusqu'à son ineffable majesté. Abélard conclut de là que les philosophes doivent se contenter de prendre les choses créées pour objets de leurs recherches.

M. de Rémusat, après avoir analysé ce passage, dit que cette thèse d'Abélard est une très-vieille thèse, qui se confond avec la tradition chrétienne elle-même et qui est restée dans la scolastique. C'est là une erreur. Les scolastiques et tous les théologiens orthodoxes estiment, en effet, que Dieu n'est pas un *universel*, et, qu'en ce sens, les formules dialectiques ne s'appliquent point à sa nature. Mais ils n'ont jamais prétendu que la raison humaine ne s'applique légitimement qu'aux êtres créés. Or, c'est là le dernier mot d'Abélard, ou plutôt c'est le principe qui lui sert de point de départ. En effet, après avoir dit que toute affirmation sur Dieu est logiquement impossible et motivé ainsi le caractère mystérieux du dogme de la sainte Trinité, ce dogme n'a plus aucune raison d'être plus obscur que toute autre idée sur Dieu, et ainsi son caractère surnaturel et supra-rationnel s'évanouit.

Les doutes préliminaires d'Abélard ne sont donc qu'une préface aux affirmations les plus dogmatiques.

Abélard se demande comment l'unité de substance ou d'essence se concilie avec la pluralité des personnes dans l'Etre divin; et pour résoudre le problème il reconnaît trois espèces de différences; la différence d'essence ou d'espèce, la différence numérique et la différence de propriété ou de définition. La différence de propriété ou de définition est celle de deux choses qui ont la même *essence*, mais cependant ont chacune un élément propre. Elles peuvent avoir cet élément propre de deux façons, ou bien de telle sorte qu'un élément exclut l'autre; c'est ainsi que la rationalité et la non-rationalité s'excluent dans l'animal, ou bien de telle sorte qu'ils se concilient l'un avec l'autre. Par exemple, dit-il lui-même, la *rationalité* et la *bipédalité* sont de définition diverse, et cependant elles sont dans un même être, parfaitement un, du reste.

Que le lecteur veuille remarquer cette explication; c'est elle qui donne son sens véritable à une comparaison fameuse et qui a été vivement incriminée par les adversaires d'Abélard.

Nous remarquerons ici qu'il y a un certain rapport entre la théorie qu'expose le philosophe du Pallet dans le passage auquel nous faisons allusion, et la théorie de la *distinction formelle* que D. Scot devait préconiser plus tard. Ce rapport est à la fois un rapport de ressemblance et un rapport de différence. La ressemblance consiste en ce que Scot, comme Abélard, refuse de voir une distinction de pure raison, même de raison *ratiocinatæ*, entre les personnes divines : la différence consiste en ce que Scot emprunte l'idée de la distinction particulière par lui admise entre les personnes divines à des considérations métaphysiques étrangères à la doctrine d'Aristote, tandis qu'Abélard, tout en déclarant que les formules dialectiques ne s'appliquent que fort mal à la majesté suprême, n'en emprunte pas moins la notion de sa distinction à la logique péripatéticienne.

Une fois que la différence entre les personnes de la sainte Trinité est considérée comme une différence de définition ou de propriété, on comprend dans quel sens il faut entendre notre philosophe, lorsqu'il dit : « La proposition, la question, la conclusion ont une définition propre, et cependant elles ne sont qu'une, puisque ce que l'on pose, ce que l'on traite et ce que l'on conclut peuvent être une seule et même chose. » Que signifie cette comparaison des trois personnes divines avec les trois propositions du syllogisme? Jusqu'où Abélard pousse-t-il cette comparaison, et la change-t-il en une similitude? MM. de Rémusat et Cousin s'étant, d'après nous, trompés sur cette question, nous prions le lecteur de nous permettre de la résoudre avec quelque détail.

Nous avons déjà dit que la théorie trinitaire d'Abélard ne peut être considérée comme la conséquence directe de son prétendu nominalisme. Nous avons dit que le philosophe du Pallet, loin d'effacer la distinction des personnes, semble plutôt l'exagérer; et que c'est là, en effet, le reproche que lui adresse saint Bernard. Nous trouvons dans ce qui précède une preuve de notre assertion. En effet, les trois propositions du syllogisme sont bien réellement distinctes, et bien que la *même chose* puisse être regardée comme affirmée dans ces diverses propositions, c'est la même chose considérée, non pas sous trois points de vue différents, mais dans trois *éléments* réellement distincts. En effet, prenez le premier syllogisme qui se présente à votre pensée :

Tout homme est mortel,
Socrate est un homme,
Socrate est mortel.

C'est toujours de *Socrate* qu'il s'agit dans ces trois propositions, puisque Socrate est compris dans le sujet de la majure; mais, dans le système d'Abélard, il y a en Socrate pluralité d'éléments; et c'est cette pluralité d'éléments qui rend possible la pluralité des propositions qui entrent dans le syllogisme.

Ainsi, la comparaison de la sainte Trinité avec le syllogisme, rapprochée de la théorie qui la précède sur les différences de définition, se comprend sans peine; elle équivaut à deux autres comparaisons qui sont familières à Abélard, et qu'il emprunte aux no-

tions de genre et d'espèce, de matière et de forme.

Voici comment Abélard explique cette dernière similitude. L'airain est une *matière* dont l'artiste fait un sceau, en y ciselant, par exemple, l'image royale, et le sceau s'imprime dans la cire pour y sceller les lettres. Qu'est-ce que la figure royale dans le sceau en question? C'est la forme. Le sceau est essentiellement *airain*, ou plutôt d'*airain*; mais les propriétés de l'airain et du sceau leur sont propres; la preuve, c'est que si le sceau est airain, la réciproque n'est pas vraie. Nous venons de considérer le sceau en lui-même, mais examinons-le dans son opération, c'est-à-dire lorsqu'il s'imprime dans la cire. Qu'y a-t-il, à cet instant, dans la cire? Trois choses diverses de propriété: 1° l'airain qui est la matière; 2° ce qui est propre à sceller (*sigillabile*), et 3° ce qui scelle (*sigillans*). Ce qui scelle résulte de l'airain et du sceau.

Dans nos idées, cette comparaison pourrait servir de point de départ à un véritable sabellianisme; en effet, la figure de l'airain ne nous semble que la manière dont existe l'airain ou l'airain conçu sous un certain aspect. Si nous adoptions la similitude d'Abélard et que nous nous missions dans l'esprit de la pousser un peu loin, nous arriverions infailliblement à *nier* la distinction des personnes divines. Mais au point de vue d'Abélard, c'était l'inconvénient contraire qu'on devait redouter. En effet, la *forme* est à ses yeux si distincte de la *matière*, que leur distinction sert de type à celle de l'âme et du corps : elles constituent, à vraiment parler, deux *réalités absolues*, deux éléments *substantiels*, substantiellement unis. Nous retrouvons donc, dans cette similitude invoquée par Abélard, la même tendance que dans sa théorie sur les différences par définition, à ne pas tenir un compte suffisant de l'unité divine.

On ne tardera pas à voir cette tendance se manifester par des définitions et des affirmations peu correctes. Abélard ne se borne pas à inférer de la triplicité qui se trouve dans un même sceau d'airain, que l'unité substantielle est conciliable avec une certaine triplicité; il assimile les rapports des divers éléments qu'on peut analyser dans le sceau qu'il examine avec les rapports des trois personnes divines. De même, dit-il, que le sceau d'airain sort de l'airain, est de la substance de l'airain, de même le Fils est de la substance du Père, il sort de la substance, il est engendré par le Père. En effet, qu'est-ce que le Père? La puissance. Et le Fils? La sagesse; mais qu'est-ce que la sagesse, une *certaine* puissance, comme le sceau d'airain est un certain airain. La sagesse tient son être de la puissance, comme l'*espèce* tient son être du *genre*, et pour revenir à notre comparaison première, comme le sceau d'airain tient son être de l'airain.

(61) *Introd.*, I, p. 982, édit. d'Amboise.

La déclaration d'Abélard est explicite : «Posons,» dit-il, « posons Dieu le Père comme la puissance divine, et Dieu le Fils comme la sagesse divine, et comprenons que la sagesse est une *certaine* puissance (61). » Mais peut-être le mot *certaine* n'est pas assez clair? Ailleurs Abélard l'explique de manière à ne laisser aucun doute sur le fond de sa pensée, et il appelle la sagesse divine « une *certaine portion de la puissance divine qui est la toute-puissance* (62). »

On comprend sans peine que si la comparaison du sceau d'airain est dans Abélard plus qu'une simple comparaison, et s'il la change illogiquement en *raison* métaphysique du dogme trinitaire, il doit en être de même pour la comparaison au fond identique qu'il emprunte aux notions de *genre* et d'*espèce*. C'est même par cette comparaison que le philosophe du Pallet explique en partie la génération du Fils. Nous l'avons déjà montré et nous ne reviendrons pas sur ce sujet.

Que concluons-nous de ces divers passages?

Nous en concluons, 1° qu'Abélard semble incliner plutôt vers l'arianisme que vers le sabellianisme.

2° Que les similitudes qu'il invoque ne sont pas de simples métaphores, dont le langage humain se sert, en notant les différences de l'image verbale avec l'idée vraie, mais quelque chose de plus.

Nous comprendrons maintenant pourquoi les théories d'Abélard sur la sainte Trinité scandalisaient si fort saint Bernard.

« Il pose, » s'écrie ce docteur en parlant d'Abélard,» il pose que Dieu le Père est une pleine puissance, le Fils une certaine puissance, le Saint-Esprit aucune puissance. » Il affirme « que le Fils est au Père ce qu'une certaine puissance est à la puissance, l'espèce au genre, le *matérié* à la matière, l'homme à l'animal, le sceau d'airain à l'airain. N'en dit-il pas plus qu'Arius? Qui pourrait supporter cela? Qui ne se boucherait les oreilles à ces discours sacriléges? Qui n'aurait en abomination ces nouveautés profanes, profanes par le mot, profanes par l'idée? »

Plus loin saint Bernard jette ses puissants anathèmes à la similitude du *genre* et de l'*espèce*, qu'il appelle exécrable, et il ajoute :

« Qu'est-ce donc? veux-tu, selon ta similitude, parce que le Fils, pour être, exige que le Père soit, veux-tu que ce qui est le Fils soit le Père, mais sans réciprocité, comme le sceau d'airain est airain, parce que l'existence du sceau d'airain exige celle de l'airain, comme l'homme est animal, parce que l'existence de l'un suppose celle de l'autre, sans que l'airain soit le sceau d'airain, ni l'animal l'homme? Si tu dis cela, tu es hérétique; si tu ne le dis pas, la similitude tombe. Où conduit donc ce long circuit de choses prises de si loin, ces rapprochements

(62) *Introd.*, I, p. 988.

laborieux, cette vaine multiplicité de mots, ces grands éloges que tu donnes à ta déduction, si les membres n'en peuvent être ramenés les uns aux autres dans les proportions régulières? Ton entreprise n'est-elle pas de nous enseigner l'*habitude* qui est entre le Père et le Fils (c'est-à-dire comment le Père *a* le Fils)? Or, nous tenons de toi que, pour poser l'homme, il faut poser l'animal, mais sans réciprocité, d'après la règle de dialectique qui veut, non que la position du genre pose l'espèce, mais que la position de l'espèce pose le genre. Lors donc que tu rapportes le Père au genre, le Fils à l'espèce, ton oraison par similitude n'exige-t-elle pas que le Fils posé, tu nous montres que le Père est posé, et que la proposition est sans conversion; de même que cette proposition : ce qui est homme est nécessairement animal, n'est pas convertible; et qu'ainsi celui qui est le Fils est nécessairement le Père, sans que la proposition soit convertible? Mais ici la foi catholique te dément; elle ne souffre pas plus que celui qui est le Fils soit le Père, qu'elle ne souffre que celui qui est le Père soit le Fils. Autre (*alius*), sans nul doute, est le Père, autre (*alius*) le Fils, quoique le Père ne soit pas une autre chose (*aliud*) que le Fils; car, grâce à cette distinction *d'autre* (adjectif) et *d'autre chose* (substantif), la piété de la foi a su faire un partage prudent entre les propriétés des personnes et l'unité indivisible de l'essence, et tenant la ligne intermédiaire, marcher dans la voie royale, sans dévier vers la droite en confondant les personnes, ni vers la gauche en divisant la substance. Que si de la simplicité de la substance divine tu induis que si le Fils est, le Père est nécessairement, tu n'y gagnes rien, car la règle de la relation veut que la proposition soit convertible, et que la même vérité accompagne l'inverse, ce qui ne s'adapte pas à la similitude prise du genre et de l'espèce, de l'airain et du sceau d'airain.....

« Qu'il nous dise maintenant ce qu'il pense du Saint-Esprit. La bonté même, dit-il, qui est désignée par ce nom de Saint-Esprist, n'est pas en Dieu puissance ou sagesse..... *J'ai vu Satan tombant du ciel comme un éclair.* (*Luc.* x, 18.) Ainsi doit tomber celui qui s'égare dans les choses grandes et merveilleuses qui sont au-dessus de lui. Vous voyez, saint Père, quelles échelles, ou plutôt quels précipices cet homme s'est préparés pour sa chute. La toute-puissance! une demi-puissance! nulle puissance! J'ai horreur de l'entendre, et cette horreur même suffit, je pense, pour le réfuter. Mais cependant, je veux citer un témoignage qui se présente en ce moment à mon esprit troublé, pour effacer l'injure faite au Saint-Esprit. On lit dans Isaïe (xi, 2) : *l'esprit de sagesse et l'esprit de force.* Par là l'audace de cet homme est assez clairement convaincue, si elle n'est pas comprimée. O langue grande en paroles (*magniloquia*)! faut-il, pour que l'injure du Père ou du Fils te soit remise, faut-il quelque blasphème du Saint Esprit? L'ange du Seigneur est là qui te coupera par la moitié, car tu as dit : Le Saint-Esprit n'est pas en Dieu puissance ou sagesse. Ainsi le pied de l'orgueil trébuche quand il attaque (63). »

Nous laissons de côté, pour un instant, ce qui regarde le Saint-Esprit, et nous n'examinons que ce qui est relatif à la seconde personne de la sainte Trinité. Nous avons peine à concevoir que M. de Rémusat ne se soit pas rendu compte de l'erreur religieuse d'Abélard et ait vu, dans l'attaque de saint Bernard, une argumentation vicieuse. Il est très-vrai que toute similitude ne peut s'appliquer qu'incomplétement à la sainte Trinité, et qu'ainsi on ne peut imputer raisonnablement à un théologien qui se sert d'une comparaison toutes les conséquences qui suivraient de cette comparaison prise à la rigueur. Mais c'est à deux conditions que cette imputation cesse d'être légitime, 1° que le théologien en question ne raisonne pas et n'établisse pas des comparaisons sur les vérités révélées, comme il raisonnerait et établirait des comparaisons sur les vérités que la raison atteint; 2° que les points de différence entre l'objet créé, qui sert de point de départ à la comparaison, et l'être incréé, soient indiqués, ou du moins qu'on ne les transforme pas en points de similitude.

Or Abélard ne satisfait ni à l'une ni à l'autre de ces deux conditions :

1° Nous avons vu qu'il traite en général les vérités sur Dieu de la même manière et par les mêmes procédés, soit qu'elles appartiennent à la catégorie de celles que la raison démontre ou que la révélation enseigne.

2° Nous avons cité le passage où Abélard dit explicitement que le *Fils* est une *certaine puissance*, ou une *portion* de la *puissance du Père*, et que c'est à ce titre qu'il est *engendré* par le *Père*. Peu importe qu'après cette *énormité*, il affirme l'égalité absolue des personnes divines, et même qu'il dise que les trois personnes divines sont également *puissantes*, en tant que *divines* : il n'en pose pas moins que le *propre* du Fils est d'être *inégal* au Père, bien qu'il *répare* ensuite cette inégalité dans la communauté de *substance* qu'il a avec lui. Encore une fois la hiérarchie, les degrés, l'inégalité sont introduits par le philosophe, sinon dans l'essence de Dieu, du moins entre les personnes divines. Si son système n'est pas complétement celui d'Arius, il s'en rapproche singulièrement.

M. de Rémusat, qui a essayé de justifier Abélard, ne paraît pas s'être rendu compte ni de sa pensée, ni de la vérité religieuse. Voici en quels termes il s'exprime :

« Substituant donc à ces trois termes les trois autres : puissance, sagesse bonté, Abélard conclut que, comme on dit : Le Fils

(63) La traduction de ce passage est empruntée à M. de Rémusat.

est engendré du Père, et le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, on devait pouvoir dire : La sagesse est engendrée de la puissance, et la bonté procède de la puissance et de la sagesse. Conséquemment, la sagesse, qui est engendrée de la puissance, est de la puissance : l'idée de génération conduit là. Car, en thèse générale, on peut dire que la sagesse ou l'intelligence est une puissance, une faculté : celle de comprendre et de savoir. Quant à la bonté, elle procède, elle n'est point engendrée : il faut donc que la procession soit autre chose que la génération. Or, comme ce qui est engendré de la puissance est de la puissance, il suit que ce qui n'est pas engendré de la puissance n'est pas de la puissance. Ainsi, le Saint-Esprit ou la bonté qui n'est pas engendrée du Père ou de la puissance n'est pas de la puissance; et en effet, dans le langage de la psychologie morale, la bonté n'est pas une puissance, ni proprement une faculté. En Dieu, elle procède donc de la puissance et de la sagesse; c'est-à-dire que le parfaitement puissant et le parfaitement sage s'épanche en charité et se communique par l'amour. Car, pour reprendre le langage abstrait, là où il y a puissance et sagesse sans bornes, il y a nécessairement bonté.

« Quel juge sincère pourrait accuser cette doctrine d'avoir rien d'odieux, rien d'énorme, et de tendre à défigurer le dogme, soit en brisant l'unité, soit en abolissant la Trinité? Elle repose sur une idée qui n'est pas neuve : elle se prévaut d'une distinction d'attributs qui marque et constitue celle des personnes. »

C'est précisément parce qu'elle change en *degrés* la *distinction* des personnes, que cette doctrine défigure le dogme. L'erreur d'Abélard n'est pas de regarder le Fils comme la sagesse suprême, mais de regarder le Fils comme n'ayant qu'une *certaine* puissance, ou, en d'autres termes, comme étant la *puissance* qui se spécialise dans la sagesse. Cette erreur ne tient pas à l'application des termes puissance, sagesse, amour aux trois personnes divines, mais à l'essai de rendre compte de la Trinité par les idées de *genre* et d'*espèce*, de *matière* et de *forme*; et, à son tour, elle prouve que le philosophe n'entend pas seulement invoquer ces idées comme de lointaines similitudes, mais comme des approximations vagues et insuffisantes sans doute, et cependant qui éclairent le mystère divin mieux que les autres. « Tout ce que nous enseignons, » dit-il, « sur cette haute philosophie, nous avouons que c'est une ombre et non la vérité, une certaine ressemblance et non la chose même. Quel est le vrai? Dieu le sait. Quel est le vraisemblable et *le plus conforme aux raisons philosophiques? Je pense que je le dirai* (64). »

Voyons maintenant ce qu'Abélard enseigne sur le Saint-Esprit. Nos lecteurs savent déjà qu'il fut accusé d'y voir l'*âme* du monde. Cette opinion n'est nulle part explicitement dans ses écrits; il dit seulement que ce qui représente la troisième personne de la sainte Trinité dans le *Timée*, c'est l'âme du monde. L'erreur d'Abélard, sur cette question, résulte moins du passage précis que nous avons indiqué que de l'ensemble de ses théories et de sa confusion perpétuelle entre le domaine de la raison et celui de la foi. Jugées dans leur rapport avec sa doctrine totale, les phrases du philosophe sont très-difficiles à justifier contre l'accusation d'hérésie; jugées en elles-mêmes, elles ne sont que téméraires et coupables de se prêter avec une facilité extrême aux mauvaises interprétations. Il y a malheureusement, dans l'*Introduction*, d'autres passages plus scabreux encore et qu'il est malaisé de défendre, même en laissant de côté les opinions du philosophe sur les rapports de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel.

Le Saint-Esprit, dit Abélard, c'est la bonté ou la charité. Mais si la sagesse est quelque puissance ou une certaine puissance, la bonté n'est ni *puissance* ni *sagesse*. Elle suppose même, ce qui la distingue grandement et de celle-ci et de celle-là, elle suppose deux termes; car nul n'a de la charité pour soi-même. Dire que Dieu procède, c'est dire que Dieu s'étend par l'amour vers ce qu'il aime. Ainsi, la procession diffère triplement de la filiation ou de la génération : d'une part, le Saint-Esprit semble impliquer un rapport de Dieu avec le monde (c'est à cette pensée très-obscure, très-implicite dans l'esprit même d'Abailard, que ce

(64) La preuve qu'Abailard ne prétend pas seulement invoquer des similitudes vagues, mais des *raisons* dialectiques, dans les limites du moins où ces raisons conviennent à l'ineffable, se trouve dans le passage suivant :

« Nous tenons du seul Boëce tout ce que nous savons de l'art de l'argumentation en usage aujourd'hui, et c'est de lui que nous avons appris tout ce qui fait la force du raisonnement. Nous savons que c'est encore lui qui a disserté sur le dogme de la Trinité, exactement et philosophiquement, en se conformant à la classification des dix catégories. Accuseront-ils le maître même de la raison, et diront-ils qu'il s'est égaré dans l'argumentation, celui de qui ils font gloire de l'avoir apprise? Quoi? le maître n'aura pas aperçu ce qu'aperçoivent ses disciples! il n'aura pas vu par quelles raisons on peut infirmer ce qu'il soutenait! Je pardonne à leur impudence; qu'ils nous enlèvent ce qu'ils voudront, ceux qui ne savent point épargner leurs maîtres, pourvu qu'ils ne troublent pas la foi des simples, et que par les lacs des sophismes où déjà ils sont eux-mêmes enveloppés, ils n'entraînent pas les autres dans la fosse où ils sont tombés. Pour éviter un tel danger, il ne reste qu'à demander à Dieu un remède contre la contagion; qu'il brise les machines de guerre de ceux qui s'efforcent de détruire son temple par les coups redoublés du bélier de leurs arguments.

« Mais enfin, puisque l'importunité de ces querelleurs ne peut être réprimée par l'autorité ni des saints, ni des philosophes, et qu'il faut absolument leur résister par le raisonnement humain, nous avons résolu de répondre aux fous suivant la folie, et de pulvériser leurs attaques par les moyens qui leur servent à nous attaquer. » (*Traduction de M. de Rémusat.*)

philosophe semble au moins incliner, lorsqu'il compare la troisième personne de la Trinité à l'âme du monde de Platon); d'autre part, le Saint-Esprit, comme personne, n'a ni *puissance* ni *sagesse;* et enfin le même Saint-Esprit n'est pas de la substance du Père, puisque être de la substance du Père c'est avoir quelque puissance, et que le Saint-Esprit n'en a aucune, en tant que personne.

Ce dernier point est capital. Voici les expressions d'Abélard : « Bien que le Fils et le Saint-Esprit soient également du Père. néanmoins l'un est engendré, l'autre procède; la différence, c'est que celui qui est engendré est de la substance du Père, la sagesse étant une certaine puissance, tandis que le sentiment de la charité appartient plus à la bonté de l'âme qu'à sa puissance..... Il est vrai que beaucoup de docteurs ecclésiastiques soutiennent que le Saint-Esprit est aussi de la substance du Père; c'est-à-dire qu'il est tellement par le Père, qu'il est de seule et même substance avec lui. Mais il n'est pas proprement de la substance du Père : on ne doit parler ainsi que du Fils. L'Esprit, quoique de même substance avec le Père et le Fils, et c'est pourquoi la Trinité est dite ὁμούσιος, c'est-à-dire d'une seule substance, n'est pas, à proprement parler, de la substance du Père ou du Fils. Pour cela, il faudrait qu'il en fût engendré, et il en procède seulement (65). »

Ce passage est des plus curieux et des plus significatifs. Il établit qu'Abélard prenait complétement au sérieux la similitude de la *matière* et de la *forme*, du *genre* et de l'*espèce*, et qu'elle le conduisait à établir de véritables degrés dans la sainte Trinité. Pour être correct, le philosophe aurait dû dire qu'il ne présentait cette similitude que sous la réserve expresse qu'on ne s'en prévaudrait pas pour subordonner les personnes de la sainte Trinité. Il fait précisément le contraire : il admet, au moins d'une certaine façon, cette subordination, cette hiérarchie, comme conséquence de la comparaison qu'il invoque, et qui, nous le répétons, se change ainsi, qu'il le veuille ou non, qu'il proteste ou qu'il ne proteste pas, en véritable raison métaphysique ou en *explication*.

Et quelle explication! Visiblement, une explication qui détruit le dogme catholique de la Trinité.

Saint Bernard s'écrie fort bien à ce sujet : « Je m'étonne qu'un homme subtil et assez savant, à ce qu'il croit, ayant avoué que le Saint-Esprit est consubstantiel au Père et au Fils, nie cependant qu'il sorte de la substance du Père et du Fils, à moins de vouloir que ce soit eux qui sortent de la sienne, ce qui serait, il est vrai, inouï et ineffable. Mais si le Saint-Esprit n'est pas de leur substance ni eux de la sienne, que devient, je vous prie, la consubstantialité? » Et un peu avant il lui lance cette interrogation formidable : « D'où vient donc le Saint-Esprit, s'il n'est pas de la substance du Père? De rien, peut-être! »

Dans la *Theologie chrétienne*, Abélard reproduit la théorie que nous venons de signaler. Il est vrai qu'il supprime le mot le plus directement périlleux; mais le fond de sa doctrine reste tout entier. Voici ses expressions :

« La bonté que le nom de Saint-Esprit désigne n'est pas une puissance ou une sagesse, car être bon ce n'est pas être puissant ou sage,..... donc la génération diffère de la procession en ce que celui qui est engendré est de la substance même du Père, puisque la sagesse a cela de particulier d'être une certaine puissance, et que le sentiment de la charité appartient plus à la bonté de l'âme. D'où l'on dit très-bien que le Fils est engendré du Père, c'est-à-dire est de la substance même du Père, tandis que le Saint-Esprit n'est nullement engendré, mais plutôt procède, c'est-à-dire que par la charité il s'étend vers autrui; car par l'amour on *procède* en quelque sorte on avance de soi vers un autre (66). »

Abélard ne dit pas positivement que le Saint-Esprit n'est pas de la substance du Père, mais il le laisse suffisamment entendre; de plus, il soutient les deux principes immédiats de cette affirmation, le premier, que le Fils est de la substance du Père, parce que, la sagesse est quelque puissance; le second que le Saint-Esprit ou la bonté n'est, en tant que personne, aucune puissance. La conséquence est évidente.

On remarquera également que dans ce principe, Abélard répète que le *Saint-Esprit* ou la *charité* s'étend vers autrui, et s'y étend à titre de *charité*, à titre de personne divine. Nous avons déjà dit que par cette affirmation il tendait à ne plus faire du Saint-Esprit que le rapport vivant de Dieu avec le monde, et dès lors à le regarder comme l'âme même du monde.

Encore une fois, notre intention n'est pas de chercher jusqu'à quel point Abélard fut égaré dans ces délicates questions par leur difficulté même, ou par une instruction insuffisante, ou par la légèreté de son esprit. Il ne s'agit pas ici de *personnes* mais de *doctrines*. Celle de notre philosophe est évidemment des plus imparfaites sur la sainte Trinité, et elle peut être désignée sous le nom de *semi-arianisme*.

Notons du reste qu'Origène, avant Abélard, avait prétendu que le Saint-Esprit, tout en procédant du Père, n'est pas de sa substance.

Il nous reste pour en finir avec la théorie trinitaire dans Abélard, à répondre à une objection. Saint Bernard ayant dit de lui : « Il pose que Dieu le Père est une pleine puissance, le Fils une certaine puissance, le Saint-Esprit aucune puissance. » Abélard répond par une protestation formelle : « Ce sont là, » s'écrie-t-il, « des paroles que je repousse et déteste comme il convient, non

(65) *Introd. ad theol.*

(66) *Theol. christ.*

pas tant comme hérétiques, que comme diaboliques, et je les condamne ainsi que leur auteur. Si quelqu'un les trouve dans mes écrits, je me déclare non-seulement hérétique, mais hérésiarque. »

Quand on a sous les yeux les divers textes que nous avons mis sous ceux du lecteur, on ne comprend guère une pareille protestation. Abélard, en effet, n'a pas dit une seule fois, il a répété sans cesse que la sagesse est une certaine puissance, et que la bonté n'est pas puissance. D'où vient qu'il le nie? Guillaume de Saint-Thierry et plus tard les auteurs de l'*Histoire littéraire* l'ont accusés de mensonge et de mauvaise foi. Cette accusation ne nous semble pas fondée; et même avant la polémique à laquelle s'associa saint Bernard, même dans l'*Introduction*, Abélard déclare déjà que les Personnes divines sont égales et également puissantes. Comment se fait-il qu'il déclare en même temps que l'une est la puissance *universelle*, et l'autre *quelque* puissance? Ces deux propositions ne sont nullement contradictoires à ses yeux. En effet, la toute-puissance est un attribut de la substance divine. Toute Personne divine est donc toute-puissante, en tant que divine; mais en tant que Personne, il n'en est plus ainsi, et c'est pourquoi nous avons dit qu'Abélard, sans introduire peut-être des degrés hiérarchiques dans la substance divine, en introduit une entre les Personnes de la sainte Trinité.

Le lecteur nous pardonnera d'avoir insisté si longuement sur le semi-arianisme d'Abélard. M. Cousin avait cru devoir lui adresser le reproche de sabellianisme; M. de Rémusat inclinait à regarder sa théorie de la Trinité comme assez orthodoxe. Nous avons dû rétablir la vérité contre ces deux écrivains.

§ IX. — *Du gouvernement divin du monde et des principes généraux de la morale suivant Abélard.*

Une particularité digne de remarque, c'est que dans l'*Introduction*, Abélard, au lieu de démontrer d'abord les attributs divins, que la raison peut atteindre, pour s'élever ensuite à la définition des vérités que l'Eglise propose sur la sainte Trinité, suit la marche contraire. D'abord la *Trinité*, puis les attributs naturels. Cette marche serait complétement illogique si nous n'avions déjà vu que la distinction de la raison pure, de l'extase, de la foi, vacille toujours dans sa doctrine.

On remarquera aussi qu'il semble professer à l'égard des attributs divins qui tombent sous les procédés rationnels une sorte de demi-scepticisme, ou du moins que sa certitude n'est pas absolue ou fondée sur des arguments qui lui semblent absolument démonstratifs. Ainsi veut-il établir l'unité de Dieu? Après avoir dit qu'elle est attestée par l'harmonie du monde et que d'ailleurs il est plus conforme à la notion du Dieu souverain et parfait qu'il soit complétement un, le philosophe ajoute qu'outre les raisons *métaphysiques*, il y a des raisons *morales* pour prouver l'unité de Dieu, et que même « elles valent mieux que les raisons nécessaires. » Il finit même par alléguer, faute de mieux, l'autorité des philosophes: « Si vous vous fiez, dit-il, à l'autorité des hommes quand il s'agit de choses occultes, de ces régions du ciel que vous ne pouvez explorer par l'expérience; si vous vous croyez alors certains de quelque chose, pourquoi ne pas vous soumettre à la même autorité, quand il s'agit de Dieu, l'auteur de tout? »

Dieu n'est pas seulement unique, mais tout-puissant. C'est à cette question de la toute-puissance que se rattachent certaines vues particulières d'Abélard qu'il importe de signaler. Notre philosophe se demande, cinq cents ans avant Leibnitz, si Dieu aurait pu faire un monde meilleur que celui qu'il a fait, et en général, s'il aurait pu agir autrement qu'il n'a agi. Après un peu d'hésitation et au nom de la bonté divine, qui lui semble la considération la plus importante dans le débat, il répond, comme devait le faire Leibnitz, par la solution optimiste.

On comprend sans peine que l'argumentation du métaphysicien allemand se retrouve à l'avance dans l'argumentation du dialecticien français; celui-ci a cependant quelques raisons qui lui sont personnelles. Il s'appuie, par exemple, sur l'immutabilité divine pour fortifier sa thèse et il assure qu'en Dieu, « là où n'est pas le vouloir, n'est pas le pouvoir.... Je pense donc, » ajoute-t-il, « quoique cette opinion ait peu de sectateurs, et quoiqu'elle s'écarte beaucoup de certains passages des saints, et même un peu de la raison, que Dieu ne peut faire que ce qu'il convient qu'il fasse, et de ce qu'il convient qu'il fasse, il n'y a rien qu'il omette de faire; d'où il résulte qu'il ne peut faire que ce qu'il fait réellement. »

Nous n'entrerons pas dans le détail de l'optimisme d'Abélard; nous l'avons déjà dit: sur beaucoup de points il ressemble à celui de Leibnitz; il n'en diffère que par un côté, côté essentiel néanmoins. L'optimisme de Leibnitz est en grande partie fondé sur des considérations métaphysiques, il incline vers le rationalisme pur; celui d'Abailard est fondé sur l'immutabilité divine et aussi sur la bonté infinie de Dieu, considérée à part des autres attributs, et il incline dès lors vers le mysticisme.

On trouvera peut-être étrange que nous parlions de mysticisme à propos d'un dialecticien comme Abélard; mais nous avons déjà remarqué quelques teintes de néo-platonisme dans ses écrits; et d'ailleurs son sentiment sur le Saint-Esprit, que nous venons de rappeler, l'y menait très-naturellement et très-invinciblement. L'*amour*, nous l'avons déjà dit, est dans son système séparé de la *sagesse* comme de la *puissance*: il constitue en Dieu le rapport qui unit Dieu et les autres êtres. Or ces deux propositions sont éminemment mystiques. Faire de l'*amour* quelque chose qui se suffit à soi-même et qui n'a pas de rapport intrinsèque avec ce qui le *règle*, c'est le considérer comme sa règle à lui-même. Or admettre que l'amour est sa règle à lui-même, c'est le fond de la psychologie mystique. Que si, de plus,

vous admettez que l'amour divin est l'âme du monde ou simplement que la troisième Personne de la sainte Trinité est constituée par un attribut qui est lui-même un rapport entre la sainte Trinité et les autres créatures, vous posez en même temps et la théologie illuminée et l'optimisme : car si la *bonté* est l'âme du monde, comment le monde ne serait-il pas parfait, du moins autant qu'il peut l'être ?

Maintenant que l'on se souvienne des diverses théories morales et historiques d'Abélard que nous avons déjà indiquées, et l'on se rendra compte de leur vrai caractère et de leur unité.

Le semi-pélagianisme de ce philosophe ; son principe que la rédemption n'a pas délivré l'humanité d'une servitude réelle, mais a été purement et simplement la grande manifestation de l'amour divin, flamme splendide à laquelle devait s'allumer la charité humaine ; la théorie condamnée et assez explicite dans l'*Introduction*, que la race d'Adam a hérité de la peine du péché primitif et non du péché lui-même ; cette maxime vraie quand on la limite, mais souverainement périlleuse, quand on la prend dans un sens trop absolu, que la fin dernière de l'agent est seule à considérer dans l'appréciation de ses actes : tout, dans Abélard, se rattache à ce mélange d'optimisme et de mysticisme qui est la conséquence de sa théorie sur le Saint-Esprit, conséquence elle-même de sa métaphysique.

Les meilleures tendances du cœur humain, les sentiments les plus élevés et les plus nobles ont besoin d'une direction extérieure à la sensibilité. On peut le dire de la charité elle-même; elle seule survivra dans la vie future, alors que le voile des mystères tombant, la *foi* se sera transformée en *intuition :* mais ici-bas la foi au dogme, à la morale, aux sacrements, c'est-à-dire une connaissance définie et une pratique rigoureuse, empêchent la charité de se corrompre et l'amour supérieur qui nous emporte vers Dieu, de retomber lourdement dans les tendances moins pures du cœur humain. De là une conséquence importante : sans doute tous les préceptes moraux se rapportent à la charité ou à l'amour de Dieu et de l'humanité, et l'Apôtre lui-même nous apprend (*I Cor.* XIII, 1-3) que celui qui accomplirait les devoirs les plus difficiles sans la *charité*, n'aurait pas même accompli une partie minime de sa tâche ; la morale évangélique prêchée vis-à-vis d'un peuple qui tendait à ne voir que la lettre de la loi et qui devait l'être bientôt dans ces cités antiques qui ne croyaient qu'au droit, entendu d'une certaine manière, devait insister surtout sur ce grand commandement de l'amour, et le dégager pour en faire le centre même, j'allais dire, la substance de toute morale : cependant le Rédempteur, en posant ce commandement *nouveau*, ne le donne pas comme la négation de la *loi :* au contraire il le donne comme son accomplissement. De même lorsque le christianisme se trouva en face du droit reconnu par les cités antiques, il nia point le *principe* de ce droit ; il put le transformer, l'élargir, l'adoucir ; mais il reconnut toujours la nécessité et la légitimité d'une législation humaine qui fût fondée sur le principe de la *justice* et de la *réciprocité*. Enfin si on considère la société spirituelle elle-même, on trouve à côté du précepte général de l'amour et de la charité qui domine toute une série de préceptes particuliers dans l'observation desquels la charité doit toujours entrer, mais qui n'en sont pas moins obligatoires en eux-mêmes. Sans doute *la lettre tue et l'esprit vivifie* (*II Cor* III, 6), mais il ne s'ensuit pas que la *lettre* puisse être traitée avec mépris ; il faut en tenir compte sous peine de voir l'esprit se volatiliser et disparaître en fumée vaine.

Toute morale complète doit donc tenir compte à la fois de ce principe d'inspiration et de vie qui est la charité et de ce principe régulateur qui se trouve dans ce que Kant appelait l'*impératif catégorique de la raison pratique*, et dans les enseignements positifs de l'Église. Excluez un de ces deux éléments ou ne lui faites pas sa part légitime, vous aboutissez à une doctrine insuffisante et périlleuse, même au point de vue de la morale naturelle. Dans un cas vous la rétrécissez illégitimement, vous la transformez en un étroit formalisme ; dans l'autre vous la livrez à toutes les aventures des théories les plus hypothétiques et vous lui ôtez son caractère essentiel de régulatrice suprême de la vie.

Un exemple éclaircira ces idées ; mais qu'on se rappelle que nous ne parlons ici que des devoirs que la raison nous impose ou plutôt qu'elle découvre.

D'une part, supposez un homme qui soit exact à ne nuire en aucune façon à ses semblables, qui étudie et respecte leurs droits, mais qui ne se propose jamais de concourir, dans les limites de ses facultés et de sa puissance, au bien moral, intellectuel et physique de ses semblables, pour qui les mots d'humanité, de civilisation, de bien-être général soient vides de sens, cet homme, abstraction faite de la morale individuelle et de la morale religieuse, aura-t-il fait tout ce qu'il doit? Evidemment non.

Supposez, d'autre part, un homme qui soit l'antithèse du précédent : il brûle du désir légitime et désintéressé de concourir à la moralité et au bien-être de ses semblables ; mais pour arriver à ce résultat, il fait peu de cas des droits de chacun et de tous : évidemment la fin excellente qu'il poursuit ne saurait le justifier. Et chacun conçoit, sans qu'il y ait besoin d'explication aucune, que sans le respect de cette maxime, que le bien lui-même doit être réalisé par des voies légitimes, il n'y aurait plus de morale, et que les rêveries individuelles remplaceraient les invariables règles du devoir.

Mais la morale de l'optimisme mystique ne peut, elle, dans sa sphère étroite, avoir égard à cette double considération de la charité et des règles de la charité ; elle ne voit que l'amour : et, de plus, c'est l'éternel essai de l'illuminisme de s'imaginer

que l'homme, ou du moins quelques hommes sont capables, dans certaines circonstances, de s'élever jusqu'au point central et vivant d'où Dieu lui-même juge les choses et les hommes. Or, à ce point de vue, le bien de tous et le droit de chacun sont identiques, absolument identiques; la bonté et la justice, la vie et la règle de la vie se concilient ou plutôt se confondent. L'illuminisme se croit autorisé dès lors à faire abstraction des *devoirs particuliers*, des *droits* de chacun et de tous, et, pour tout dire, de la règle; ou à considérer celle-ci comme donnée dans la charité elle-même.

Nous avons cru devoir rappeler ces principes; car il n'y a rien qu'on méconnaisse plus souvent que les axiomes de la morale: par la raison très-simple qu'on ne les médite jamais : ne les croit-on pas connus pleinement, immédiatement, sans étude?

Qu'on les ait bien présents à l'esprit et qu'on examine les diverses théories morales qu'Abélard expose dans l'*Introduction*, dans la *Théologie chrétienne*, dans les *Commentaires sur l'Epître aux Romains*, dans le *Connais-toi toi-même;* l'on ne tardera pas à s'apercevoir à quel degré elles sont incomplètes et peut-être périlleuses.

Toute la première partie du *Connais-toi toi-même* n'a qu'un but : d'établir que le péché réside *exclusivement* dans l'intention ou dans la fin poursuivie : de telle sorte que l'acte qui réalise l'intention ou poursuit la fin semble cesser d'être quelque chose, du moins au point de vue moral. Cette proposition est avancée et défendue par Abélard sans restriction aucune; et il la pose même en ces termes, que *ni le vice, ni l'action mauvaise ne constituent le péché.*

Voici maintenant quelques-uns des développements qu'il donne à cette pensée :

« Evidemment, on ne peut regarder comme péché aucun plaisir naturel de la chair. »

Et dans le même ouvrage :

« Plusieurs se sont singulièrement scandalisés de nous entendre dire que la consommation du péché n'ajoute rien au crime, à la condamnation devant Dieu. Suivant eux, l'acte du péché est accompagné d'un certain plaisir qui augmente le péché... Mais il faudrait établir que le plaisir charnel est le péché et qu'il ne peut être goûté sans péché. »

Abélard finit par résumer sa pensée à cet égard en une analyse très-détaillée, très-ingénieuse, mais visiblement inexacte, du péché. Il distingue 1° la tendance qui porte au péché ou le vice; 2° le péché en lui-même qui est le mépris de Dieu et le consentement au mal; 3° la volonté du mal; 4° la réalisation du mal. Or qui ne voit ce qui résulterait de cette analyse si on la poussait à ses dernières conséquences? C'est que le *bien* et le *mal* ne sont rien en soi et ne deviennent tels que par l'*ordre divin.*

Mais si le *bien* et le *mal* n'ont pas de *réalité* en soi et dépendent, dans leur caractère, de l'arrêt de Dieu; si le péché ne consiste que dans le mépris de Dieu attesté par le consentement à ce qu'il prohibe, ceux qui violent la loi morale par ignorance sont donc innocents. Il faut bien comprendre cette difficulté qu'Abélard se pose à lui-même : sans doute elle incombe à toute doctrine; mais elle est bien plus grave dans celle d'Abélard. En effet, si le *bien* et le *mal* sont tels en eux-mêmes, il y a quelque chose dans la nature et dans notre raison qui nous les fait pressentir; et ces pressentiments qui inquiètent l'âme peuvent devenir le titre de sa condamnation si elle préfère aux austères recherches une lâche et coupable inertie : mais lorsque le *juste* et l'*injuste* sont arbitraires, l'ignorance vis-à-vis de leur distinction est pour ainsi dire dans l'état légitime et naturel de notre esprit; et voilà pourquoi Abélard, si sévère et si dur vis-à-vis des enfants qui meurent sans baptême, est si large et si coulant vis-à-vis des adultes qui ont commis le mal sans éprouver de remords.

Il se demande : Saint Etienne a cru devoir prier Dieu de ne pas imputer le péché à ceux qui le lapidaient; cependant ils le lapidaient pour remplir ce qui leur paraissait leur devoir; comment cette prière se concilie-t-elle avec mon système; et il répond : « Saint Etienne ne demandait à Dieu pour les Juifs que la remise de leur peine terrestre, » c'est-à-dire, dans son système, de celle qui est exigée de celui qui se trompe sur l'appréciation du bien et du mal pour avertir et effrayer salutairement les autres. Plus loin, il ajoute, développant toujours la même théorie :

« Les paroles du Seigneur : *Père, pardonnez-leur* (*Luc.* XXIII, 34), signifient : ne vengez pas ce qu'ils font contre moi, même par une peine corporelle, ce qui aurait pu avoir raisonnablement lieu, même sans faute préalable de leur part, afin que les autres hommes, à ce spectacle, comprissent, qu'en agissant ainsi, les Juifs n'avaient pas bien fait. En outre, il convenait que le Seigneur, par l'exemple de cette prière, nous enseignât la vertu de la patience et l'imitation du suprême amour, afin que son propre exemple nous enseignât par ses actes cette grande maxime que ses paroles nous avaient déjà enseignée, à savoir, qu'il faut prier pour ses ennemis. En disant *pardonnez-leur*, il n'a donc point eu égard à quelques fautes préalables, à quelques mépris de Dieu, mais à la raison qu'il aurait pu y avoir de leur infliger une peine motivée, même sans une faute préexistante, peine toute temporelle. Ainsi les petits enfants sont sauvés sans mérite; il n'est donc pas absurde que quelques-uns supportent des peines corporelles qu'ils n'ont point méritées, comme les petits enfants morts sans le baptême, comme tant d'innocents frappés d'affliction. Qu'y aurait-il d'étonnant que ceux qui crucifiaient le Seigneur eussent, pour cette action injuste, quoique l'ignorance les excuse de la faute, encouru quelque peine temporelle? »

Enfin, pour mieux caractériser la doctrine morale d'Abélard, remarquons ce mot de lui, que la véritable et utile pénitence consiste dans le regret d'avoir offensé « ce Dieu qui est *bon plus encore qu'il n'est juste.* »

Qui ne voit ce qu'il y a de singulièrement

risqué dans toutes ces assertions d'Abélard? Et qui ne voit aussi que ses erreurs de détail se rattachent par un lien étroit à l'erreur générale que nous avions déjà signalée dans sa morale?

§ X. — *Des propositions d'Abélard qui ont été condamnées.*

Le travail que nous soumettons actuellement au public, simple recueil de dissertations destinées à servir d'étude préliminaire à l'histoire de la théologie et de la philosophie scolastique, à éclaircir quelques points obscurs et peut-être à indiquer quelques *desiderata* dans les recherches qui ont été faites jusqu'ici, n'a rien de biographique. Nous ne descendrons pas dans la conscience d'Abélard; nous ne chercherons pas à faire revivre cette physionomie singulière qui n'apparaît pas même très-nette, très-détachée, très-animée et dans son expression historique à travers le livre spirituel de M. de Rémusat. Le buste littéraire de cet homme qui est resté le plus populaire des philosophes est encore à sculpter : nous n'avons nullement la prétention d'en donner ici la plus lointaine ébauche. C'est seulement une théologie et une philosophie abstraites qui posent devant nous. C'est dire assez que nous nous contentons d'affirmer que les écrits d'Abélard ne contiennent pas toujours des propositions très-correctes. Les entendait-il dans un autre sens que celui qu'elles présentent naturellement? saisissait-il bien leurs rapports intimes? avait-il le secret de cette logique qui menait ses principes d'abord à des formules mal sonnantes et pouvait plus tard le conduire à une doctrine complétement anticatholique? Au contraire a-t-il erré, sans trop s'en rendre compte, par une sorte de légèreté dialectique qui lui était assez naturelle et sous l'empire de quelques thèses générales de métaphysique dont le caractère intime lui échappait? Les jalousies, les inimitiés et l'intolérance de quelques-uns de ses ennemis ne l'ont-elles pas poussé plus loin qu'il ne voulait aller? Et la douceur conciliante de Pierre le Vénérable n'eût-elle pas été plus juste et plus habile à son égard que l'ardente polémique de saint Bernard? Nous laissons de côté tous ces problèmes qui nous entraîneraient de l'histoire des systèmes dans celle des sentiments et des mœurs; et nous nous bornerons à recueillir et à noter les erreurs théologiques d'Abélard, qui furent condamnées au concile de Sens.

Nous avons une double liste des propositions inexactes de notre philosophe : l'une dans l'ouvrage trop peu consulté de Dargentré, l'autre dans l'édition de saint Bernard qui nous a été donnée par Mabillon. Ces deux listes sont un peu différentes : l'une contient dix-huit propositions fausses; l'autre n'en renferme que quatorze. Nous nous servirons de la seconde.

La première proposition condamnée ou du moins déférée par saint Bernard au jugement d'Innocent II est relative au dogme *Trinitaire.* Abélard est accusé d'introduire des degrés dans la sainte Trinité, en regardant le Père comme la puissance, le Fils comme une certaine puissance, le Saint-Esprit comme n'ayant aucune puissance.

Nous ne rappellerons pas ici les longues explications dans lesquelles nous sommes entré pour prouver 1° contre M. de Rémusat, que cette erreur d'Abélard est réelle et qu'elle se rattache à sa métaphysique; 2° contre M. Cousin, que cette erreur n'est nullement le sabellianisme, mais l'arianisme, et que cet arianisme ou ce semi-arianisme se rattache à la doctrine sur l'Etre en général.

La seconde proposition erronée d'Abélard est la suite de la première; elle est relative au Saint-Esprit que le philosophe déclarait n'être pas de la substance du Père et du Fils.

La troisième proposition est celle-ci : « Dieu ne peut faire que les choses qui sont les meilleures à ses yeux. » On rattachait à cette erreur d'Abélard une autre erreur qui en est en effet la conséquence à quelques égards, à savoir, son opinion sur les effets de la rédemption. On se rappelle que d'après lui la servitude de l'humanité, avant la rédemption, est toute morale et qu'elle consiste uniquement en un moindre degré de lumière et d'amour. De là Abélard concluait que Jésus-Christ ne s'est incarné que pour instruire les hommes et qu'il n'est mort que pour attester son immense charité. On remarquera que cette dernière proposition résulte de toutes les théories et même de toutes les déclarations d'Abélard, mais qu'elle ne se trouve pas *directement* exprimée dans les écrits qui nous sont restés de lui.

La quatrième proposition est celle-ci : « Jésus-Christ Dieu et homme n'est pas une des personnes de la sainte Trinité, mais seulement le Verbe qui existe éternellement. »

On peut se demander si cette erreur est contenue dans les ouvrages d'Abélard que nous avons entre les mains et dans lequel de ces ouvrages Abélard dit positivement que *la Trinité s'incarne par le Fils;* nous avons déjà remarqué que c'est là la seule proposition qui peut se prêter un peu à l'accusation de sabellianisme que M. Cousin porte contre lui. C'est, si je ne m'abuse, une tendance assez naturelle, quand on compromet indirectement ou directement *l'unité de substance* dans la sainte Trinité, de lui substituer *l'unité d'action*, qui alors se trouve naturellement prise dans un sens absolu et exagéré. Dès lors, et à ce point de vue, l'incarnation est moins constituée par ce fait que la seconde personne de la sainte Trinité a assumé, dans une union hypostatique, la nature humaine, que par une sorte d'union de la Trinité ou de l'Unité divine avec cette même nature humaine. De là la proposition que lui reproche saint Bernard et qui lui faisait regarder le système de son adversaire comme un commencement de nestorianisme. Du reste, dans tout ce qu'Abélard enseigne à propos de l'incarnation apparaît cette tendance à ne regarder le Christ que comme un *homme inspiré.* Je dis *tendance* à dessein, jamais cette tendance ne se réalise en doctrine : et Abélard aurait eu

probablement horreur de cette doctrine. Cependant il semble prendre dans un sens absolu cette similitude employée par saint Athanase et par quelques autres Pères encore, si je ne m'abuse, en vertu de laquelle l'union de deux natures dans le Verbe fait chair est comparée à l'union de l'âme et du corps. Le Verbe alors serait le *principe vivifiant*, le *souffle sacré*, *l'inspiration* de l'humanité du Christ. Abélard dit positivement dans l'*Introduction* que le Verbe n'est dans le Christ que comme l'âme est dans le corps.

La cinquième proposition erronée est sur la grâce. Elle peut se résumer ainsi : « Dieu n'accorde pas plus de secours à celui qui se sauve qu'à celui qui ne se sauve pas ; du moins il ne lui en accorde pas plus avant qu'il ne corresponde à la grâce. »

La sixième se rapporte à l'optimisme. Dans cette doctrine, Dieu crée le monde qui est le meilleur, parce qu'il est le meilleur ; et comme néanmoins dans ce monde le mal est lié au bien et que Dieu doit créer ce bien, puisqu'il est le plus grand qui puisse se réaliser, il en résulte qu'il ne doit point empêcher le mal.

On remarquera ici que l'optimisme n'est pas plus censuré en lui-même que le nominalisme : toutes les théories philosophiques, en tant que philosophiques, restent debout ou du moins restent permises. Seulement, lorsque par une voie ou par une autre elles nient une vérité dont l'Eglise a le dépôt, elle intervient pour maintenir cette vérité et réprouver l'erreur qui la nie.

La septième proposition a le même caractère que la précédente ; elle porte que Dieu ne peut faire que ce qu'il a fait ou ce qu'il fera dans un temps déterminé. Il faut bien remarquer qu'Abélard n'a jamais prétendu imposer à Dieu de nécessité métaphysique de faire ceci ou cela ; il n'inclinait point vers le panthéisme : mais, optimiste par ses inclinations mystiques, il soumettait Dieu au principe du *meilleur*.

La huitième proposition est celle-ci, que « nous n'avons pas hérité du péché d'Adam, mais seulement de la peine de ce péché. »

La neuvième, que « le Saint-Esprit est l'âme du monde. » Nous avons assez insisté sur cette erreur d'Abélard : nous n'y reviendrons pas.

La dixième n'est relative qu'à un point spécial, et nous n'avons pas la partie de *l'Introduction* où elle paraît s'être trouvée. Seulement nous savons qu'on reprochait à Abélard de soutenir que dans le sacrement de l'Eucharistie les espèces saintes demeurent suspendues en l'air. En effet, nous trouvons dans un ouvrage d'Abélard, publié récemment en Allemagne et qui paraît être l'*Epitome* de la théologie, la phrase suivante :

Si nolumus dicere quod illius corporis sit hæc forma, possumus satis dicere, quod in aere sit illa forma ad occultationem propter prædictam causam carnis et sanguinis reservata, sicut forma humana in aere est, quando angelus in homine apparet. De hoc quod negligentia ministrorum evenire solet, quod scilicet mures videntur rodere et in ore portare corpus illud, quæri solet. Sed dicimus quod Deus illud non demittit ibi, ut a tam turpi animali tractetur : sed tamen remanet ibi forma ad negligentiam ministrorum corrigendam.

Faut-il conclure de cette phrase qu'Abélard ne croyait pas à la présence réelle, comme semble le penser M. de Rémusat. Pour moi j'y verrai plutôt, autant qu'on peut conclure d'une seule phrase détachée, la preuve assez curieuse d'une opinion diamétralement opposée à la *présence réelle*. Ce n'est pas le *corps* et le *sang divin* qu'il nie, si nous ne nous abusons, mais la réalité des *espèces*.

XIe proposition. — « Les bonnes œuvres ne rendent pas l'homme meilleur, et les mauvaises ne le rendent pas plus méchant. » On reconnaît là ce système déjà examiné dans cette étude, et suivant lequel Abélard, arrachant aux idées du bien et du mal toute valeur ontologique, les fait consister exclusivement dans le rapport de la volonté humaine avec la volonté divine. A ce point de vue, le mal ou le bien voulus n'ont point de conséquence ontologique ; et tout reste dans l'intérieur de la conscience.

XIIe proposition. « Ceux qui ont crucifié le Seigneur par ignorance n'ont point péché. » — Nous avons déjà cité les paroles d'Abélard à ce sujet. A côté de cette proposition et sous le même numéro, nous trouvons cette autre erreur imputée à Abélard : La concupiscence, la délectation et l'ignorance ne produisent aucun péché. Abélard ne dit point, sans doute, que la concupiscence n'est pas l'origine du péché ou une de ses origines ; mais il soutient que la concupiscence, considérée en elle-même, est *moralement* indifférente, et qu'elle ne devient *mauvaise* et *coupable* que parce qu'elle est prohibée par la volonté divine. On sait que cette erreur a reparu plus tard dans l'école d'Occam. Elle semble pourtant n'avoir pas la même origine dans la philosophie du XIIe siècle, et dans les nominalistes du XIVe. Chez ceux-ci, elle se lie à cette maxime que tout ce qui est en Dieu est absolument au-dessus de notre intelligence, et que nous ne pouvons rien affirmer de sa nature, ni de la nature de la justice, de la vérité, et de quelque essence que ce soit, considérée en elle-même. Dans Abélard, elle se rattache à l'optimisme d'un côté, et de l'autre au semi-pélagianisme.

XIIIe proposition. — « Ce ne sont que les apôtres, à l'exclusion de leurs successeurs, qui ont reçu le pouvoir de lier et de délier les pécheurs. » On comprend sans peine comment Abélard a été conduit à cette conclusion : et du reste elle ne se lie pas seulement à ses démêlés avec la hiérarchie ecclésiastique, mais encore à une erreur très-générale et qui a présidé plus tard à d'assez nombreuses théories dans le camp du protestantisme.

Abélard semble penser que le pouvoir de *lier* et de *délier*, dérive de la sainteté et de l'intelligence de celui qui l'exerce. Il rappelle les paroles du Christ, citées par saint

Jean, et il se demande à qui elles s'adressent. Pour résoudre cette question, il rappelle d'autres paroles que rapporte saint Matthieu : *Vous êtes la lumière du monde; vous êtes le sel de la terre* (*Matth.* v, 14, 13); et il déclare qu'évidemment elles ne s'appliquent pas à tous; et, par exemple, pas à Judas, devant lequel elles étaient prononcées. « La sagesse et la sainteté, dit-il, que le Seigneur a accordées aux apôtres, ne sont pas le don de leurs successeurs. » Et il ajoute : « Il faut peut-être en dire tout autant du pouvoir de *lier* et de *délier*, qui, ainsi, aurait été réservé aux seuls apôtres. »

Nous n'avons pas besoin de faire ressortir l'extrême gravité de cette théorie : elle est la destruction même de l'Eglise, non, sans doute qu'Abélard ait voulu cette destruction, mais sa philosophie morale l'aurait conduit à la vouloir, s'il eût été logique. En effet, cette philosophie morale, en niant le caractère ontologique du bien, et en le ramenant tout entier à une harmonie de la volonté humaine et de la volonté divine, demande évidemment que nul acte, quel qu'il soit, n'ait de valeur par lui-même. Sa portée commence et finit dans l'étroite enceinte de la volonté individuelle. Dès lors, l'action pieuse, comme toute autre, ne peut valoir que comme expression d'un sentiment d'amour : elle ne produit rien par son efficace propre; et si Abélard était conséquent, il aboutirait par ce scepticisme à l'immobilité et à l'inertie absolues; les pratiques religieuses, comme les pratiques non religieuses, seraient nulles à ses yeux. Encore une fois, il ne le dit pas expressément, il ne le pense même pas; mais sa doctrine recèle cette conséquence dernière. D'autre part, l'action ne méritant et ne pouvant mériter, dans cette même doctrine, que comme expression de l'amour qui l'inspire, la sainteté seule peut avoir quelque effet. Plus tard, des théologiens arriveront, au sein du protestantisme, et même parmi ses précurseurs, qui affirmeront que toute puissance, ecclésiastique ou civile, ne peut être accordée qu'à celui qui est saint et que l'Esprit-Saint guide, illumine, inspire. La grâce deviendra le titre à tout pouvoir. Les illuminés du XVIII[e] siècle, qui ont tant emprunté au protestantisme (à beaucoup d'égards, ils ne faisaient guère que reprendre ce qui leur était dû), ont soutenu avec les élans et les exagérations qui leur sont propres la même thèse. Suivant eux, l'homme qui n'est pas en état de grâce, ou plutôt qui n'est pas un saint (et un saint, c'est pour eux un inspiré, un initié), n'a absolument aucune puissance, pas même une part quelconque de liberté; mais le saint peut tout, et les miracles les plus extraordinaires, même l'intuition face à face, même l'absorption de la conscience divine dans la conscience humaine, lui deviennent possibles. Nous venons d'indiquer le dernier mot d'une théorie dangereuse, dont Abélard n'a fait que bégayer le premier, dans un timide *peut-être*; mais, enfin, ce premier mot est tombé de ses lèvres.

La quatorzième et dernière proposition est encore relative à la sainte Trinité : La toute-puissance n'appartient qu'au Père. » Nous avons vu, en effet, que lorsqu'Abélard considère que toute personne est Dieu, il accorde la toute-puissance au Fils et au Saint-Esprit comme au Père; mais lorsqu'il considère chaque personne en particulier, il dit expressément que le Fils n'a qu'une certaine puissance, c'est-à-dire qu'il est au Père ce que l'espèce est au genre, et la *matérié* à la *matière*.

Nous venons de passer en revue les principales erreurs théologiques d'Abélard (67). Elles étaient si visiblement dans ses écrits, et elles se rattachaient par un lien si intime à sa métaphysique, que cette métaphysique qui avait remué le XII[e] siècle, n'eut pas de disciples après Abélard. Ce n'est pas, toutefois, que le passage d'Abélard, dans le monde philosophique, ait été inutile : on peut ne pas laisser de doctrine et d'école après soi, et cependant mériter une place dans le mouvement d'une époque. Nous allons voir quelle fut celle que l'histoire doit lui assigner.

§ XI.— *Conclusion. — La place d'Abélard dans le mouvement philosophique du* XII[e] *siècle.*

Il est un fait bizarre et inexplicable au premier abord et qui cependant laisse voir facilement, lorsqu'on le médite, la loi profonde à laquelle il se rattache : Abélard eut un grand nombre d'auditeurs; presque tous lui ont conservé leur admiration, mais aucun, nous l'avons déjà dit, ou presque aucun ne lui est resté fidèle. On a cru expliquer cette infidélité universelle en disant : Abé-

(67) On trouve ces propositions diversement classées et rédigées dans divers recueils (*Ab. Op.*, præfat., pars II, ep. 20; *Apolog.*, p. 330. *Thes. nov. anecd*, t. V. *Theol. christ.*, *Observ. præv.*, p. 1149. — S. BERNARD., *Op.*, ep. 188. Elles diffèrent peu pour le fond de l'extrait dressé par Guillaume de Saint-Thierry. Le texte, qui fut envoyé à Rome et sur lequel le Pape prononça, a été retrouvé au Vatican par Jean Durand, Bénédictin, et publié par Mabillon. On croit que c'est le texte qui était joint à la grande lettre de saint Bernard. (Ep. 190, seu *Tractatus*, etc., opusc. 11.) Je crois plutôt que c'est l'extrait annoncé à la fin de la lettre des évêques de France (ep. 337); il contient quatorze articles représentés par quatorze fragments textuels d'Abélard. (S. BERN., *Op.*, t. II, opusc. 11, p. 640.) Les opinions qui y sont exprimées ont été discutées souvent. (*Voy.* DUPIN, *Hist. des controverses*, XII[e] siècle, c. 7, p. 360. — Le P. NOEL Alexandre, *Hist. Eccl.*, t. VI, dissert. 7, p. 787. — DUPLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collec. Judicior. de nov. error.*, t. I, p. 21. — GERVAISE, *Hist. d'Abél.*, t. II, l. v, p. 162. — Les auteurs du *Thesaur. anecd.*, t. V, p. 1148, et ceux de l'*Histoire littéraire*, t. XII, p. 118 et suiv. et 138.) Quant aux écrits dénoncés, il faut en rayer le *Livre des sentences* ou *Sententiæ divinitatis*, recueil qui courait sous son nom, qu'il a formellement désavoué et qu'on lui attribuait encore à l'époque où Gautier de Saint-Victor écrivait contre lui en même temps que contre P. Lombard, Gilbert de la Porrée et Pierre de Poitiers. (DUBOULAI, *Hist. univ.*, t. II, p. 651.) Ce nom de *Livre des sentences* était assez commun alors. (*Ab. Op.*, *Apolog.*, p. 333, Not., p. 1159. — *Hist. litt.*, t. X, p. 313, et t. XII, p. 137.) (*Note empruntée à M.* DE RÉMUSAT.)

lard était condamné; personne n'osait se compromettre en l'approuvant. Mais d'abord Abélard avait été condamné exclusivement dans quelques propositions théologiques. Rien n'empêchait de se proclamer son disciple sous le bénéfice d'une réserve, et de suivre, par exemple, ses opinions sur les universaux et sur la nature de l'être. Au contraire, nous voyons qu'on se détache spécialement de lui sur cette partie capitale de son système. Et qu'on ne dise pas qu'on se détache de cette partie de son système, parce qu'on se croyait obligé à maudire son nom et ses doctrines ou à feindre de les maudire. Rien de pareil : plusieurs écrivains ont déjà remarqué que sauf ses dernières années le XII[e] siècle fut relativement à d'autres époques du moyen âge, remarquable par l'esprit de douceur qu'il manifesta dans les querelles religieuses. Sans doute, il ne faut pas le comparer à notre âge ; mais quand on étudie le XII[e] siècle, le temps d'Abélard, le temps où le grand adversaire de saint Bernard après une lutte de trente ans pouvait mourir paisible, et honoré, au pied des autels, sous les bénédictions sympathiques d'un saint abbé, nous apparaît comme un temps de mansuétude. Pierre le Vénérable avait loué le philosophe du Pallet dans sa fameuse lettre à Héloïse, que nous ne citons pas ici, parce qu'elle est trop connue. Tous étaient autorisés à être indulgents pour une mémoire ainsi protégée. En effet, la plupart des écrivains de la génération qui suit Abélard en parlent sans crainte et avec admiration. Seulement sa doctrine, et encore une fois sa doctrine métaphysique et sa doctrine logique, comme sa doctrine religieuse et sa doctrine morale, ne rencontrent plus d'adhérents.

Quelques historiens, je le sais, et notamment M. Rousselot ont contesté le fait. Ils ont soutenu qu'à la vérité les théologiens et les philosophes qui suivirent, ne se vantèrent pas de reprendre le système d'Abélard, mais qu'ils le reprirent, et que ce fut lui qui triompha par Albert le Grand. Nous avons déjà dit un mot de cette opinion ; nous la réfuterons complétement quand nous en viendrons au chef de la philosophie dominicaine. Et du reste, l'observation qui précède suffit pour en faire pleine justice.

La métaphysique d'Abélard fut abandonnée, parce qu'elle n'était qu'une première ébauche de théorie métaphysique que d'autres firent oublier et dont le rapport avec de nombreuses erreurs religieuses était devenu visible aux yeux de tous.

Quand on considère la seconde moitié du XII[e] siècle à travers les brouillards qui en effacent encore les contours, et que l'érudition n'a pas dissipés, il est difficile de ne pas y voir une doctrine métaphysique qui est en voie de préparation, que dis-je, une doctrine métaphysique qui est sur le point d'être mise au jour, et dont la gestation est souverainement laborieuse. Le demi-siècle qui précède Albert le Grand est comme le demi-siècle qui précède Descartes : une grande agitation des âmes; des espérances vagues ; des théories très-diverses, très-embrouillées, très-nuageuses qui apparaissent, se croisent, se combattent, disparaissent, se renouvellent, aboutissent à des excentricités et à des démences furieuses; puis au milieu des théories rivales, des sentiments, des aspirations, quelquefois légitimes, quelquefois désordonnés, qui s'alimentent dans les passions politiques ; à côté de ce mouvement étrange, multiple, confus, des frayeurs exagérées et aveugles de tout ce qui porte un caractère de raisonnement, de philosophie, de progrès, de science ; Pierre Lombard lui-même, dont les sentences deviendront l'Evangile scientifique de trois siècles, en butte à tous les soupçons ; des tiraillements sans relâche, et une immense anarchie des âmes au milieu de ces idées différentes et de ces passions hostiles; la guerre, l'incendie, l'assassinat, le massacre, la spoliation, la conquête en masse se déchaînant à travers les troubles intellectuels : voilà sur quelle scène agitée et au milieu de quelle tempête apparaît la théorie des *formes substantielles* d'Albert le Grand et d'Alexandre de Halès qui prépara une époque de calme relatif et d'harmonie entre toutes les puissances de l'âme, comme devait le faire plus tard le *Discours de la méthode*. Au milieu de ce demi-siècle d'orage le nom d'Abélard ne reste qu'un nom, et il est facile de se l'expliquer.

Le réalisme avait commencé à se constituer dans saint Anselme, mais vaguement et sans forme précise. Guillaume de Champeaux lui avait donné cette forme limitée, philosophique, sévère qui lui faisait défaut, mais aussi il l'avait compromis. Abélard, nous l'avons déjà dit, comprit ce qui manquait à sa métaphysique réaliste et sans en revenir au nominalisme, au contraire en s'éloignant de lui plus qu'on ne l'avait fait jusque-là, il plaça dans l'être deux éléments distincts, la *matière* et la *forme ;* ou plutôt il mit cette théorie déjà connue, puisqu'elle était dans la tradition antique, en pleine lumière ; il en fit le point capital de la philosophie. Je ne dis pas qu'il la comprit entièrement ; nous verrons bientôt son erreur : mais sans avoir l'idée nette de l'œuvre philosophique qui allait s'accomplir, il en eut le sentiment à la fois vague et puissant.

La théorie de la *matière* et de la *forme* est le fond de la métaphysique d'Aristote. C'est elle qui domine et sa logique, et sa métaphysique, et sa morale. Abélard, encore une fois, c'est là sa gloire, Abélard le devina. Mais en voulant faire revivre cette grande et puissante ontologie, à laquelle il était conduit par le mouvement spontané de son époque, il se trompa sur sa nature. Il vit bien qu'il fallait admettre avec l'école péripatéticienne deux éléments dans l'être; mais il se méprit complétement sur leur rôle. Dans Aristote, c'est la *forme* qui est le principe général, ou, pour parler plus exactement, le principe *spécifique;* c'est l'essence même de la chose ; la *matière* ou la puissance passive est le fondement de l'individualité. Nous n'insistons pas ici sur ces notions

sommaires que nous avons déjà indiquées dans cet article et qui ailleurs ont été et seront encore complétement développées. Qu'il nous suffise de rappeler qu'Abélard fait au contraire de la matière l'essence de l'être, son principe spécifique, ou plutôt générique ; et qu'il cherche le principe d'individualité dans la *forme*. Il résulte de là que tout en ressuscitant la théorie ou plutôt la terminologie péripatéticienne il l'interprétait dans un sens platonicien ou presque platonicien, quelquefois même, plus que platonicien.

En effet, le principe qui détermine la substance est, suivant lui, le principe individuel; et ce qui est déterminé en elle, ce qui constitue la chose en elle-même, c'est non pas précisément le général, mais ce qui donne lieu, après une série de réflexions, de comparaisons et d'abstractions, à l'idée générale. Ainsi l'universel, l'universel distinct du spécifique, nous est révélé; en d'autres termes, nous pouvons nous placer au centre même de l'unité pour voir de là l'ensemble des choses. Sans doute nous n'y sommes pas placés du premier coup, et même ce n'est qu'un petit nombre qui arrive à cette hauteur de contemplation; néanmoins elle est possible. Celui qui saisit la *pure essence*, placée au fond de tout être et qui constitue son élément premier, celui-là connaît le genre suprême et possède la science. Cette conclusion néo-platonicienne n'est que vaguement indiquée dans Abélard; mais elle semble se retrouver partout dans ses théories.

C'est elle qui empreint sa morale de mysticisme et d'optimisme.

C'est elle qui donne à sa théologie une physionomie générale de gnosticisme renouvelé.

C'est elle qui lui fait chercher non pas à la vérité dans la substance divine, mais dans la première personne de la sainte Trinité l'essence pure, c'est-à-dire l'universel suprême, et le conduit à un demi-arianisme, source de presque toutes les erreurs qu'a poursuivies saint Bernard et condamnées le concile de Sens.

Il ne faut donc pas s'y tromper, il y a deux tendances manifestes dans Abélard, l'une toute péripatéticienne, l'autre toute platonicienne ; et nous définirions volontiers son système en l'appelant un péripatétisme interprété par un disciple de l'Académie.

Ce n'est pas que le philosophe du Pallet se soit laissé guider aveuglément par les traditions anciennes. C'est un disciple de Platon et d'Aristote, mais parce que Platon et Aristote lui apparaissent avec des solutions qui cadrent avec les siennes, avec celles que lui inspirent les nécessités logiques du temps où il vit, et des croyances qu'il professe. Lui-même, avant l'introduction des Arabes, il professe des opinions qui feront goûter les Arabes, c'est-à-dire les interprètes néo-platoniciens d'Aristote. Quand les livres de ceux-ci se répandront, on sera préparé à les goûter; ou plutôt ils ne se répandront que parce qu'on les cherchera, et on ne les cherchera que parce qu'on sera parvenu à des idées plus ou moins analogues à celles qu'ils professent.

Qu'on nous permette ici une parenthèse qui préviendra de nombreuses objections. Nous venons de dire qu'Abélard et le moyen âge ne s'asservirent pas à Platon et à Aristote de la manière qu'on s'imagine, mais s'en servirent et ne les adorèrent qu'à mesure qu'ils arrivaient par leur élan interne aux principes découverts par ces immortels génies. On comprend sans peine qu'ils durent souvent se méprendre sur ces principes eux-mêmes et faire honneur aux philosophes anciens d'idées qui leur étaient étrangères. Le mot qu'on a dit sur saint Thomas qu'Aristote lui doit plus qu'il ne doit à Aristote est vrai de tous les docteurs du moyen âge : ils virent les anciens à travers leurs propres doctrines, et voilà pourquoi ils les interprétèrent dans tous les sens. Une histoire des commentaires sur Aristote serait une histoire entière de la philosophie. Nous en trouvons la preuve dans un fait intellectuel que nous sommes obligé de mettre ici en lumière pour limiter notre opinion sur Abélard dans les bornes strictes de la vérité. On peut trouver une certaine similitude entre les problèmes agités par Abélard et ceux que posa Aristote : c'est en vertu de cette similitude qu'Abélard, trouvant sous sa main la terminologie péripatéticienne de la *matière* et de la *forme*, lui donna une importance capitale, et fit de quelques paroles enfouies dans les bas-fonds de la dialectique un thème ontologique que quatre siècles allaient répéter à travers d'innombrables variations. Mais à côté de cette similitude, des différences dont il faut tenir compte apparaissent au regard de l'érudit attentif, qui ne veut pas noyer l'histoire dans l'abus des ressemblances *quand même*. Ce qui préoccupe Aristote et Platon, c'est l'*essence* de la chose, ce qui tombe sous la définition : le problème de l'*individuation* n'existe pas pour eux, ou du moins, il n'existe que comme problème secondaire, que l'on résout d'un mot, et qui n'a pas de conséquences. La question n'est pas de savoir quel est l'élément de l'être qui constitue son individualité, *matière, forme, hæccéité*, mais quel est le rapport de l'*essence* et de l'*universel*, c'est-à-dire du *principe spécifique* et du *principe générique*. Platon tend à résoudre l'*essence* de chaque chose dans des éléments *universels*, ou qui lui sont étrangers; Aristote veut que ce qui définit la chose soit intime à la chose même, *ipsissima res*, dira la scolastique. Voilà le grand débat. On comprendra dès lors comment l'influence platonicienne, toujours subsistante, inclina les esprits dès les premiers siècles du christianisme, vers les doctrines ultra-mystiques, et comment elle enfanta l'arianisme. Platon lui-même est loin d'être un mystique : l'esprit hellénique le garantit contre certains excès, et il y avait peu d'éléments qui pussent l'y entraîner dans les cités grecques. Mais lorsque l'Orient revécut intellectuellement dans la civilisation gréco-romaine, il en fut tout autrement. Si l'*universel* (et j'entends ici par universel le *principe* quelconque qui relie les *espèces*, le principe qui fonde le lien, l'har-

monie de tous les êtres, à travers toutes les espèces) si l'*universel* non-seulement existe, mais tombe sous l'œil de la raison pure, ou de la partie la plus sublime de l'intelligence; s'il est visible dans les *espèces* comme les *espèces* ou les *essences* sont visibles dans les individus qui les rappellent : en d'autres termes, si l'objet propre et adéquat de la science et de l'intelligence c'est l'*unité suprême*, le bien, qui se mêle à un élément d'imperfection pour constituer les *idées*, comme les idées se mêlent à ce même élément pour produire les choses sensibles, l'esprit humain, par un élan supérieur, qui n'est pas le fait de tous, mais de quelques-uns, est capable de se placer au rond-point des choses, de voir *à plein*, en s'identifiant avec lui, le principe de l'harmonie universelle. Or, nous l'avons déjà dit, cette opinion est précisément l'opinion fondamentale du *mysticisme* ou de l'*illuminisme*. En effet, ce dernier système, considéré dans son idéologie, se résout dans cette affirmation que le sentiment est la source et le critérium de toute vérité; mais considéré ontologiquement il suppose que l'élément premier, ou plutôt l'élément fondamental et substantiel de l'être est ce principe en vertu duquel les choses constituent une harmonie universelle et se relient les unes aux autres à travers toutes les diversités individuelles et spécifiques. Sans aucun doute, ce principe n'est pas une chimère; mais il n'est pas le seul élément de l'être, il n'est pas l'être lui-même; allons même plus loin, il est invisible dans les choses qui nous entourent, ou du moins il est invisible pour notre regard borné, tant que nous sommes resserrés dans les conditions actuelles de notre existence terrestre. Nous le supposons, nous le concevons, nous ne le percevons point. Admettons cependant qu'il est perceptible : Que devrons-nous conclure, cette hypothèse une fois admise, et surtout si nous admettons de plus, avec tous les anciens, que l'*essence* des choses, leur nature intime est également perceptible? Nous devrons conclure que cette *essence* est constituée, dans son principe premier, par quelque chose qui la dépasse, par un élément *générique* et *universel*. Or c'est là précisément le système de Platon : Aristote incarne les *essences* ou les *idées* dans les choses; Platon voit dans les *essences* quelque chose qui est séparé des choses elles-mêmes et se résout finalement dans *l'unité universelle*; ainsi on ne sait pas tout, d'après lui, quand on est allé jusqu'à l'*essence* ou à l'*idée* d'un être quelconque, cette idée n'étant intelligible que par ses rapports logiques avec d'autres idées, jusqu'à ce qu'on arrive à rapporter la chose qu'on avait considérée à l'ensemble même des choses. On comprendra maintenant par quelle tendance naturelle les platoniciens se trouvèrent portés vers le mysticisme oriental, lorsqu'il fut historiquement possible de le ressusciter. Le platonisme est pour beaucoup d'esprits une doctrine très-vague qui ne renferme que d'admirables aspirations et surtout une protestation splendide contre ces sophistes qui enferment l'homme dans le cachot de la sensation; il est cela en effet; mais il est de plus un système particulier sur ce monde supérieur qui existe au-dessus de la région sensible; et ce système particulier consiste à regarder les *essences* comme solubles dans *l'unité* absolue, et dès lors cette unité comme visible pour l'esprit.

Quand on y regarde de près, on trouve qu'Abélard argumente contre ses contemporains tantôt comme Aristote argumentait contre les platoniciens, tantôt comme les platoniciens eux-mêmes argumentaient contre leurs adversaires. Quand on y regarde de plus près encore, on trouve qu'il n'examine plus que d'une manière indirecte le problème agité entre Platon et Aristote. Au lieu de se demander comment l'*essence spécifique* et *l'unité* se comportent dans leurs relations réciproques, il continue de se demander — c'est là que le poussait la lutte engagée sur le dogme — quel est le rapport de *l'essence* et du principe *individuel*. Il est vrai que la manière dont il résolvait ce problème ramenait nécessairement l'autre problème des rapports du *genre* et de *l'espèce*, le problème antique. Il est vrai qu'il résout en passant ce problème, et que cette solution a d'assez nombreuses, d'assez graves conséquences dans sa doctrine : l'optimisme mystique, l'arianisme, le nestorianisme sont les résultats logiques de son idée de l'Etre, et ces trois erreurs religieuses sont visibles dans ses écrits. Néanmoins, ce n'est qu'en passant, par échappées, qu'Abélard *platonise* ou *néo-platonise;* il le fait sans doute sur les plus grandes questions, mais c'est presque à son insu.

Nous sentons nous-mêmes tout ce que cet exposé doit laisser de confusion dans l'esprit de la plupart des lecteurs. Les préjugés sur le platonisme et sur la scolastique, accrédités par des écrivains justement illustres, ont accoutumé les plus jeunes intelligences à des théories reçues qui ont passé pour obscures jadis, qui paraissent aujourd'hui admirablement limpides. Tout ce qui sort des cadres intellectuels qu'elles ont façonnés est difficile à faire comprendre : car les questions se tenant toutes par la main, c'est en vain qu'on croit éclairer un point d'histoire ou de science; l'ombre des autres se projette fatalement sur les explications les plus lumineuses. Pour peu que l'érudition entre dans une voie un peu nouvelle, il faudrait que, par un privilége contradictoire, elle pût tout dire à la fois et à propos de chaque chose. Ici, par exemple, il faudrait renoncer aux idées que MM. Cousin, Barthélemy Saint-Hilaire, de Rémusat et leur école ont popularisées par leur talent; il faudrait faire table rase sur ce que l'on admet généralement à propos du mysticisme, du platonisme, de la philosophie ancienne et de toutes les questions historiques qui s'y rattachent, pour entrer dans les considérations que nous venons de présenter. On comprendra du moins, nous l'espérons, que la théorie d'Abé-

lard ne doit pas être considérée comme un calque fidèle de celle d'Aristote; elle en diffère en deux points essentiels : 1° elle renverse le rôle réciproque de la *matière* et de la *forme* au sein de l'être, ce qui la rapproche du platonisme; 2° elle remue une question qui a des rapports intimes avec celle qui s'agita entre Platon et Aristote, mais qui cependant n'est pas la même et, disons mieux, qui contient le germe d'un problème tout nouveau, posé par suite des préoccupations religieuses et des nécessités logiques du dogme, et dont la solution longtemps cherchée à travers les systèmes les plus divers et peu à peu mûrie sous l'influence des mêmes nécessités, conduira l'esprit humain à la grande révolution scientifique du XV° et du XVI° siècle.

Sous le bénéfice de ces réserves que nous devions du moins indiquer, reprenons l'examen des problèmes que nous nous sommes posés sur la part de notre philosophe dans l'élaboration de la philosophie scolastique.

Nous l'avons déjà vu, quoiqu'il soit inexact de faire d'Abélard un génie organisateur comme Descartes, il est impossible de nier qu'il fut associé d'une manière intime au mouvement intellectuel du XII° siècle. En premier lieu, il pressent la grande place de la métaphysique péripatéticienne; en second lieu, comme plusieurs des philosophes qui vont venir, il l'interprète dans un sens inexact et platonicien; en troisième lieu, il se jette avec eux dans une sorte de mysticisme dialectique. Mais par aucun de ces trois points il ne pouvait fonder une école. La métaphysique péripatéticienne, j'entends la théorie de la *matière* et de la *forme*, était connue avant lui; il ne fit qu'appeler sur cette théorie féconde l'attention de ses contemporains; à cet égard, il pouvait plutôt donner une direction, une tendance, une méthode que fonder un système et une école.

Quant à l'interprétation platonicienne du système péripatéticien, elle ne pouvait triompher, parce qu'elle compromettait évidemment le dogme catholique. Tous les esprits qui s'efforcent de le maintenir et de concilier la philosophie naissante avec la foi furent contraints de reconnaître qu'il y avait péril à regarder la matière comme l'élément de l'être dont la notion peut devenir générale et la forme comme le principe de l'individualité. Bérenger de Poitiers lui-même, cet esprit ingénieux et hardi, qui avait si vigoureusement défendu Abélard, finit par reconnaître que ses expressions théologiques prêtent à de mauvais sens et sont dangereuses. Quant aux âmes qui étaient moins préoccupées des nécessités logiques du dogme, le système d'Abélard ne pouvait être pour elles qu'une porte grande ouverte à travers laquelle elles se précipiteraient : le mysticisme ne s'arrête pas; c'est de lui qu'on peut dire qu'il dévore ce qu'il enfante, toujours insatiable de produire, et plus insatiable encore de détruire. Il ne se nourrissait pas seulement des traditions et des idées éveillées par Abélard; les mille écoles réalistes qui suivirent Guillaume de Champeaux l'alimentaient à l'envi, et l'école de Saint-Victor, en l'attaquant dans quelques-unes de ses formes multiples, le servait à son insu. Au milieu de cet immense désordre que l'histoire est loin de connaître suffisamment et sur lequel elle a plus de soupçons que de lumières, la doctrine d'Abélard devait singulièrement être oubliée. Nous avons vu en effet quelle s'attache à résoudre une question spéciale, celle de la nature de l'*individu* considéré dans son rapport avec l'espèce; mais par la manière même dont elle résout le problème, par son interprétation platonicienne de la théorie d'Aristote sur la *matière* et la *forme*, elle ressuscitait les questions insolubles et immenses que pose le mysticisme sur l'*unité* et les principes universels des choses. Ces questions devaient faire naître, elles firent naître, en effet, une quantité innombrable de théories et de sectes qui affectèrent, comme les théories et les sectes illuminées, une allure soi-disant religieuse. Alors, il semble se faire une immense nuit philosophique: les systèmes sont remplacés par les hérésies, et la métaphysique se noie dans une mer tumultueuse de religions nouvelles qui prétendent submerger le catholicisme et qui commencent par engloutir la raison. L'esprit métaphysique travaillait sans doute au-dessous de tout cela, il élaborait secrètement les éléments déjà posés par saint Anselme et ses successeurs, et qui allaient, par des additions successives et de successives métamorphoses, produire le double système d'Albert et d'Alexandre de Halès. Mais jusque-là les métaphyciens fidèles à la cause catholique ne pouvaient approuver la doctrine philosophique d'Abélard, parce que, bien analysée, elle était inconciliable avec le dogme; quant aux autres esprits, que le catholicisme laissait indifférents ou irritait, ils ne cherchaient pas à constituer une philosophie plus vraie ou plus large, ils prétendaient refaire l'Eglise. Entre ces deux grands partis, le système d'Abélard, même dans ce qu'il avait de légitime, succomba sans trouver d'héritiers. On se jeta dans les interprétations néo-platoniciennes d'Aristote, mais au point de vue de problèmes qu'Abélard ne semble pas avoir soulevés.

Le mélange de dialectique et de mysticisme, qui se trouve dans ses écrits, fut encore le fait de quelques esprits vers le milieu et vers la fin du XII° siècle. Mais, nous l'avons vu, le mysticisme d'Abélard est des plus tempérés : le désir de rester dans les limites de la foi (désir qui se combine chez lui avec un grand fonds d'orgueil et de légèreté, mais qui est sincère et que saint Bernard eut tort, suivant nous, de révoquer en doute) imposa des bornes à ses élans. La logique et l'ontologie pure restent par lui, avec la physique, le grand objet des spéculations humaines; quelquefois il semble dédaigner la *dialectique* pour d'autres questions, mais ce n'est qu'en passant. Au contraire, comme nous l'avons déjà dit, la dialectique mystique fut appliquée, dans le de-

mi-siècle qui sépare Albert le Grand et Abélard, à des problèmes presque exclusivement cosmogoniques, moraux et surtout religieux; on lui demandait non pas de nouvelles idées sur l'être, mais une troisième révélation qui fût, comme on l'a dit de nos jours dans les sectes illuminées, la *révélation* de la *révélation;* on voulait en voir jaillir le règne du Saint-Esprit venant détrôner le Fils comme, disait-on, le Fils avait détrôné le Père. Abélard, envisagé sous ce rapport, avait bien créé quelques habitudes logiques qui restèrent et se développèrent, mais ces habitudes s'accommodèrent à des spéculations qu'il n'avait pas prévues; et, d'ailleurs, elles ne tardèrent pas à se déformer. La dialectique fit place aux procédés plus expéditifs de l'*inspiration*, et les *prophètes*, que cherche toute illuminisme, remplacèrent les logiciens.

On ne doit donc pas s'étonner si Abélard ne laissa point d'école après lui. Il avait sans trop sans douter travaillé à détruire de ses propres mains le sol qui aurait pu soutenir cette école comme toute autre école philosophique.

Est-ce à dire qu'il ne soit rien resté de cet homme si retentissant? est-ce à dire que de tant d'âmes ébranlées, remuées, et tour à tour éclairées et obscurcies par ses principes, il n'est rien sorti? Est-ce à dire que ce nom si populaire ne soit qu'un nom vide de sens comme certains noms que la foule acclame? Non, sans doute; et autant il serait inexact de voir en Abélard le Descartes du moyen âge, autant il serait inexact de n'y voir qu'un bel esprit brillant et léger, un météore philosophique qui parut et s'éteignit tout entier, ne laissant derrière lui pour recommander sa mémoire aux désœuvrés qu'une aventure romanesque et un amour étrange.

Abélard, en passionnant les esprits pour la métaphysique, l'avait mise, avons-nous dit, sur une pente où elle devait périr et s'abîmer dans la manie de l'illuminisme et des sectes religieuses. Lui seul, sans doute, n'était pas coupable de cette direction que prit l'esprit humain à la fin du XIIe siècle, mais il fut un des coupables. Heureusement le dogme catholique était là, et l'Eglise, et saint Bernard. Il est douteux que saint Bernard, qui vivait un peu dans l'atmosphère de l'école de Saint-Victor, se soit beaucoup préoccupé d'affermir le sol philosophique. Il n'en est pas moins vrai que le refoulement des erreurs mystiques d'Abélard servit grandement la cause de la métaphysique; il en fut de même de la défaite des autres erreurs de même nature, mais bien plus accentuées, bien plus générales, bien plus complètes, dont Abélard n'était pas l'auteur. Quand les esprits furent débarrassés de tout cet illuminisme qui s'épancha sur le monde, quand le soleil se leva sur cette nuit, la thèse d'Abélard fut reprise, mais profondément transformée, et, pour ainsi dire, renversée. La théorie de la *matière* et de la *forme* qu'il avait indiquée comme ayant une grande importance, fut placée en tête de la philosophie; seulement, comme nous l'avons déjà dit, on la dépouilla de l'interprétation platonicienne qu'il lui donnait, on l'éclaira par une explication qui est l'antithèse de la sienne; de telle sorte que, par une coïncidence curieuse, la métaphysique, qui triompha en définitive, reproduit dans les termes celle d'Abélard et la contredit radicalement par ses idées constitutives. De plus, le métaphysicien du Pallet, tout en s'appliquant d'une manière très-bruyante au dogme catholique, et en mêlant sous ce rapport, comme Albert et Alexandre de Halès devaient le faire plus tard, les idées de la raison et celles de la révélation, conçoit encore leurs relations intimes sous une notion complétement opposée à celle qui prévalut. En effet, pour Abélard, la philosophie c'est l'éclaircissement de la foi, c'est l'*estimation*, ou la *croyance* devenant sinon la pure lumière ou l'intuition, du moins l'intelligence ou une semi-lumière: et, à ce point de vue, la révélation n'est plus ce qui s'ajoute à la raison, pour transporter l'esprit dans un monde où ses propres forces ne peuvent atteindre, c'est la *base* même de la raison qui, à quelques égards, semble la compléter. On n'ignore pas qu'à plusieurs égards l'opinion d'Albert et d'Alexandre de Halès est la contradiction absolue de celle-là. En général, tout l'ordre surnaturel dans la philosophie du XIIe siècle semble fait pour l'ordre naturel qui est éminemment divin; c'est, au contraire, dans les philosophes du XIIIe siècle, l'ordre naturel qui est une sorte de *matière* indéterminée, et l'ordre surnaturel, qui est la *forme* supérieure qui s'ajoute à lui, *sicut perfectum perfectibili*, disent les scolastiques.

Nous n'entrons pas dans les détails; si nous y entrions, nous montrerions que cette même opposition s'y trouve encore. Ainsi Abélard, plaçant des degrés, et, comme dit saint Bernard, *des échelles* dans la sainte Trinité, exagère la *diversité* des personnes, et semble parfois lui sacrifier l'unité divine; les Franciscains faisaient aux thomistes et aux albertistes le reproche de sacrifier la diversité à l'unité. Abélard incline vers le semi-pélagianisme; les albertistes et les thomistes avaient parfois quelques tendances vers l'erreur opposée (je ne dis pas qu'ils y tombèrent), et ils se crurent obligés, au XVIIe siècle, de marquer scrupuleusement les nuances délicates qui les séparaient des jansénistes. Abélard regarde le Saint-Esprit comme l'âme du monde; il mêle, ou du moins il tend à mêler le fini et l'infini; rien ne fut plus à cœur à l'école dominicaine que de les distinguer, et c'est en vertu de ce souci philosophique qu'elle posa, sans pouvoir le résoudre, le problème de l'individuation. Abélard, enfin, admet des illuminations étranges qui élèvent l'âme au-dessus d'elle-même dans des extases où elle voit, par une *gnose* sublime, l'unité des choses et le secret de l'harmonie universelle; l'école d'Albert mériterait plutôt le reproche de se laisser aller à une sorte d'empirisme; et c'est elle surtout qui a re-

nouvelé, sans lui donner toutefois l'interprétation que devaient lui donner plus tard Locke et Condillac, le fameux axiome: ***Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.***

Ainsi, sur tous les points, opposition radicale entre les théories qu'Abélard propose, et celles que le siècle classique de la philosophie du moyen âge crut devoir accepter, et qui devinrent le point de départ du progrès ultérieur. Mais si Abélard ne vit pas ce qu'il fallait *penser* et admettre pour constituer ce siècle et sa philosophie, il en eut le pressentiment, et il le manifesta avec une hardiesse et une popularité énormes. Or, jamais un pressentiment énergique ne va sans quelque ébauche de doctrines; et, sous ce rapport, le vigoureux dialecticien laissa deux germes d'idées qui auraient péri entre les mains de ses disciples, s'il en avait eu, mais qui grandirent, et portèrent des fruits, grâce au milieu catholique où ils tombèrent.

De ces deux idées-germes nous avons déjà indiqué plus d'une fois la première, en marquant jusqu'à quel point Abélard la créa et la comprit. Nous ne reviendrons pas sur ce sujet. Nous nous contenterons de dire que la théorie de la *matière* et de la *forme* était connue avant lui dans les écoles, mais comme simple détail de dialectique, et qu'il lui donna une plus grande, une plus haute place. Sans doute il ne vit pas toute son importance, il ne le pouvait pas, parce qu'il la comprenait mal; mais enfin il fit retentir partout ces mots de *matière* et de *forme* qui devaient être le mot d'ordre de la philosophie jusqu'à la renaissance. Sans doute cette *matière* et cette *forme* qu'il invoque n'ont rien de commun avec la *matière* et la *forme* d'Albert le Grand et d'Alexandre de Halès; elles ne peuvent même dominer tout l'ensemble de la philosophie et de la théologie, comme elles le feront au XIIIe siècle, et, sous ce rapport, elles restent encore un *détail*, mais un détail ontologique, un détail qui sert à résoudre le problème des universaux, et qu'on applique déjà, du moins en passant, à celui de la sainte Trinité. Il reste donc à reprendre tout cela, à l'élargir, à l'éclaircir, à le débarrasser de mille erreurs, de mille restrictions, et surtout de l'*illuminisme* qui y est renfermé, et qui menace de tout détruire. Mais enfin, ces erreurs, ces restrictions, cet illuminisme cachent une idée féconde, celle de la distinction de *deux éléments substantiels* dans l'être. Encore une fois, ce n'est là qu'une idée très-incomplète, très-indéterminée. Abélard croit que c'est l'idée fondamentale d'Aristote, et il se trompe; mais enfin il s'approche de cette idée, il la flaire, il excite vers elle les générations, tout en leur indiquant une fausse route. Il ne leur donne pas une bonne direction, mais il leur donne cette grande chose qu'on appelle le *mouvement*. N'exagérons pas, saint Anselme le leur avait déjà donné, et ce n'était ni le premier, ni le seul; mais Abélard l'accélère et le généralise.

Voilà pour la philosophie. Quant à la théologie proprement dite, nous avons déjà dit qu'il a interverti les fonctions réciproques de la révélation et de la raison, du moins il a essayé d'appliquer l'un à l'autre ces deux grands moyens de connaître. A ce point de vue encore, il prévient la scolastique du XIIIe siècle, il la pressent avec ardeur, mais il ne la constitue pas, il n'en devine même pas les conditions essentielles: seulement, il pousse les imaginations à s'en inquiéter, à les débattre, à les chercher. Lui-même, il comprend qu'il y a là quelque chose à faire. Quoi? il l'ignore, ou plutôt il se trompe radicalement quand il prétend le montrer; mais par la puissance de sa parole, par sa renommée, par ses malheurs, par ses luttes continuelles, il contraint les âmes de s'occuper à la fois du dogme et de la métaphysique. Là encore, il n'est pas le premier ni même le second; mais, ce qui n'avait été que le fait de quelques rares esprits tombe, grâce à lui, dans le domaine commun. Il mit à la mode ces essais de théologie expliquée par la métaphysique, qui devaient bientôt disparaître au milieu de l'illuminisme général, mais qui reparurent quand l'illuminisme se fut dissipé devant le rayonnement victorieux du dogme catholique.

Aucune des théories d'Abélard ne lui survécut, mais le double sentiment qui les lui avait dictées: 1° que, dans l'être, il faut admettre deux éléments substantiels; 2° que, dans la théologie, il faut faire une part à la révélation et une part à la raison; ce double sentiment, à la fois vulgarisé et compromis par lui, fut lentement dépouillé d'un alliage délétère, d'abord par l'influence du dogme, ensuite par l'effet du temps. Ainsi épuré, et pour ainsi dire baptisé, il se redressa lui-même, et conclut enfin, après une série d'efforts et de travaux, encore suscités par le dogme, à une doctrine métaphysique, qui ne contient certes pas la vérité absolue, mais qui féconda le XIIIe siècle, et lui permit d'enfanter le XIVe, nous voulons parler, on le sait d'avance, de la doctrine des *formes substantielles*.

Je ne sais si les lecteurs éprouveront, à la fin de cette longue étude, la même impression que moi; mais je ne puis me lasser de contempler cette merveilleuse action du catholicisme sur l'esprit humain, et cette espèce d'incubation sacrée, sous laquelle la raison se développe peu à peu, jusqu'au jour où elle doit se sentir éclore. Que de liens la retiennent, et combien elle les sent peu! Elle les assimile, pour ainsi dire, à sa nature, et elle n'essaye pas même de les briser. Que dis-je? alourdie par tant de chaînes, elle reste immobile et glacée sur la route. La voilà, au commencement du XIe siècle, sans vie interne, du moins apparente, sans travail sérieux, sans mouvement, sans but. Ce n'est pas sans doute que tout soit éteint: il y a des écoles, des discours, des formules, des traditions, mais tout cela n'est qu'un jeu de l'esprit, quelque chose de semblable à ces vaines disputes qui s'agitaient, vers la même époque, parmi les sophistes

de Constantinople. Quelques beaux esprits, comme Scot Erigène; quelques pédagogues, comme Raban-Maur : c'est tout. Comment sortira-t-on de cette léthargie? C'est le dogme qui la secoue, et qui fait jaillir le premier élan de philosophie sérieuse. Lanfranc, en répondant à Bérenger, défend la sainte Eucharistie, et, pour la défendre, il commence à distinguer, dans l'*être*, autre chose que cette vague unité qu'y voit le bon sens vulgaire. Il bégaye donc un premier mot de métaphysique en rapport avec les croyances, les mœurs, les besoins, les sentiments de l'Europe chrétienne. Saint Anselme, provoqué encore par une hérésie nouvelle, et pour défendre la sainte Trinité, continue l'œuvre de son maître : le premier mot de la métaphysique du moyen âge est prononcé clairement. Ce n'est qu'un mot, sans doute; mais le dogme est encore là, lui qui l'a mis sur les lèvres humaines, pour l'éclaircir, le féconder, le changer en une formule de plus en plus large.

Guillaume de Champeaux, Bernard de Chartres, en voulant préciser la pensée de saint Anselme, la compromettent dans le sens du panthéisme. Abélard, sans le voir clairement, le devine, et il comprend qu'au premier *mot* prononcé par saint Anselme, il faut en ajouter un *second*. Au lieu de dire simplement comme celui-ci : L'être n'est pas constitué par un élément unique, indécomposable, par une entité mathématique et abstraite, il dit : Il y a dans tout être deux éléments substantiels. C'était un progrès, progrès préparé par saint Anselme, par Guillaume de Champeaux, progrès presque insensible, mais réel. Seulement, Abélard en se méprenant sur la nature et les relations de ces éléments essentiels, tend à compromettre et la vérité qu'il découvre, et la philosophie elle-même. Mais le dogme qui était intervenu sous Lanfranc pour provoquer le premier besoin philosophique de l'Europe moderne, qui était intervenu sous saint Anselme pour ébaucher une théorie métaphysique, intervient, du temps d'Abélard, pour forcer les esprits à la perfectionner, à la continuer, sans se jeter dans des écarts funestes à la science. La révélation dans toute cette histoire intellectuelle, si diverse, si variée, si complexe, joue constamment le même rôle : elle contraint la raison à agir, à se développer, à se saisir, à ne pas abdiquer, à marcher droit d'étape en étape sur cette route pleine de ténèbres, de combats, de périls, où elle voudrait s'arrêter, dormir, souvent reculer, parfois même se suicider, et au bout de laquelle elle doit trouver les grands principes de la rénovation des sciences.

Pièces justificatives et fragments divers d'Abélard.

Nous donnons sous ce titre quelques fragments du philosophe dont nous venons d'apprécier les doctrines. Tantôt nous les citerons purement et simplement, tantôt nous les commenterons. Nous ajouterons à ces fragments quelques remarques et quelques faits qui nous semblent avoir leur signification.

I. Abélard se demande dans sa *Dialectique* si le nom de la différence contient la matière elle-même, ou si au contraire elle ne s'applique qu'à la forme qui différencie. « Mon maître Guillaume, » dit-il, « se jouait tellement des mots, que lorsque le nom de la différence tenait lieu de l'espèce dans une division du genre, il n'était pas à ses yeux le nom abstrait de la différence, mais le nom substantif de l'espèce. « Autrement, » disait-il, « on pourrait n'y voir que la division du sujet « en accident, » les différences ne lui paraissant pas alors appartenir au genre qu'à titre d'accidents. C'est pourquoi il voulait entendre, par le nom de la différence, l'espèce elle-même. »

II. Abélard cite un très-grand nombre d'opinions grossièrement hérétiques qui avaient cours de son temps, mais qui ne paraissent pas avoir été partout très-populaires. Après avoir signalé un grand nombre d'erreurs il ajoute : « et je ne compte pas ici une quantité innombrable d'autres opinions dont le récit me consterne tous les jours, et que le peuple ne peut arrêter, même en brûlant les gens dont il peut s'emparer. » (*Théol. chrét.*)

III. Les plus illustres disciples d'Abélard ont été Jean de Salisbury, Pierre Lombard, Bérenger et Pierre de Poitiers, Arnauld de Bresse, Jean le Petit, Gilbert de la Porrée, Adam du Petit-Pont, Pierre Hélie, Bernard de Chartres, Robert Foboth, Menervius, Raoul de Châlons; on disait que son école a produit dix-neuf cardinaux, plus de cinquante évêques ou archevêques et un Pape.

IV. « Je me souviens, » dit Abailard, « que mon maître Roscelin avait cette idée insensée de prétendre qu'aucune chose ne résultât de parties, et, comme les espèces, il réduisait les parties à des mots. Si on lui disait que cette chose, qui est une maison, résulte d'autres choses, savoir, le mur, le toit et le fondement, voici par quelle argumentation il attaquait cela.

« Si cette chose qui est la muraille est une « partie de cette chose qui est la maison, « comme la maison elle-même n'est pas autre « chose que le mur, le toit et le fondement, « le mur est partie de lui-même et du reste. « Mais comment sera-t-il partie de lui-même? « Toute partie est naturellement antérieure au « tout; or, comment le mur serait-il antérieur « à soi et aux autres, lorsque l'antériorité à « soi-même est impossible? »

« La faiblesse de cette argumentation consiste en ceci, que quand on parle du mur, et qu'on accorde qu'il est partie de lui-même et du reste, on entend de lui-même et du reste pris et joints ensemble, ou d'un composé dans lequel il est avec le toit et le fondement, en sorte que la maison est comme trois choses, mais non prises séparément,

combinées au contraire, et ainsi il n'est plus vrai qu'elle soit le mur ni le reste, mais elle est les trois ensemble. De la sorte, le mur n'est partie que de lui-même et du reste combinés, ou de toute la maison, et non pas de lui-même pris en soi : il est antérieur, non de lui-même pris en soi, mais à la combinaison de soi-même et du reste. En effet, le mur a existé avant que toutes ces choses eussent été jointes, et chacune des parties doit exister naturellement avant de produire l'assemblage dans lequel elles sont comprises. » (Trad. de M. Rémusat.)

V. Nous donnons ici un passage très-significatif d'Abélard, et où sa théorie sur les trois degrés de la connaissance, croire, comprendre, voir, est indiquée. On verra que l'on pourrait définir son système un demi-gnosticisme :

Après avoir fait de la science un éloge sensé et éloquent, Abélard dépassant les limites qu'une saine critique lui imposait, ajoute : « On ne croit point une chose parce que Dieu l'a dite, mais parce que la raison est convaincue... On lit dans l'*Ecclésiastique* (xix, 45) : *Qui croit vite est léger de cœur.* Celui-là croit vite qui acquiesce sans discernement et sans réflexion aux premières choses qu'on lui dit, sans discuter ce qu'on lui affirme, sans savoir s'il convient d'y croire. Souvent on tente d'enseigner des choses qui se peuvent comprendre, mais on ne peut suffire à la tâche, et alors on se console de son intelligence en recommandant une prétendue ferveur qui croit avant de comprendre...

« C'est surtout quand on vient à s'occuper de la nature divine et des personnes de la sainte Trinité, qu'on affirme qu'elles ne peuvent être comprises en cette vie, et que leur intelligence constitue la vie éternelle... Mais autre chose est comprendre, autre connaître manifestement. La foi est une estimation des choses non apparentes, la connaissance est l'expérience des choses mêmes qui sont présentes. Celui qui affirme que l'on ne peut dès cette vie comprendre ce qui se dit de la Trinité, tombe dans l'hérésie de Montanus... Montanus soutient que les prophètes ont parlé dans le délire de l'inspiration, sans savoir ce qu'ils disaient..... Ne présumons d'ailleurs rien de nous-mêmes. *Le Saint-Esprit a été promis à qui enseigne. Si nous avons vu éclaircir tout à l'heure quelques-uns des mystères de la Divinité, c'est lui qui a parlé en nous, plus que nous-mêmes.* »

Il faut rapprocher ce passage de celui ou Abélard parle de cette espèce d'intelligence supérieure et quasi initiée aux secrets divins qui est le propre de quelques hommes d'élite à quelques instants de leur vie. Du reste la pensée d'Abélard est loin d'être nette et sûre d'elle-même. Tantôt il semble soutenir purement et simplement que le Chrétien peut donner une *explication* des *mots* qu'il emploie, quand il reproduit les formules qu'enseigne l'Eglise ; tantôt, et le plus souvent, il demande quelque chose de plus, un mode *d'entendre* qui n'est pas la pleine intuition, mais une *intellection* qui en approche, et qui est produite par une *inspiration* de Dieu. En même temps, la *foi* ne lui paraît qu'un degré très-inférieur de la pensée ; une simple *estimation*. A cet égard, Abélard semble reproduire une thèse de Platon qui admettait quatre degrés dans la connaissance : 1° la sensation, 2° la croyance, 3° le raisonnement ou les opérations logiques, 4° la raison. Faut-il conjecturer de ce passage qu'Abélard connaissait Platon plus qu'on ne le suppose et ailleurs que dans le *Timée?*

VI. « Le genre, » dit Abélard, « crée matériellement l'espèce; l'essence générale se retrouve dans la substance de l'espèce, au lieu que la substance du mot ne se retrouve pas dans la constitution de la chose qu'il signifie. Le genre est plus universel dans la nature que l'espèce, son sujet; *l'équivocation* est dans sa signification plus compréhensive que le mot unique. Cela prouve que le mot n'est pas un tout naturel ; il n'appartient naturellement à aucune chose signifiée; c'est un nom donné par les hommes. Car le suprême artisan des choses nous a confié l'imposition des noms, mais il a réservé la nature des choses à sa propre disposition. »

VII. Nous citons ici *in extenso*, en nous servant de la traduction de M. de Rémusat, un fragment de la *Dialectique* auquel nous avons fait allusion, et qui contient une sorte d'amende honorable d'Abélard à propos de la fameuse erreur sur le Saint-Esprit.

« La division du tout selon la forme est, par exemple, celle qui partage l'âme en trois puissances ou facultés, celle de végéter, celle de sentir, celle de juger (68). L'âme en exerce une dans les plantes, deux dans les animaux ; dans l'homme, elle les contient toutes trois : elle a le conseil ou le jugement avec la végétabilité et la sensibilité, c'est ce qu'on appelle la *rationalité* ou la raison.

« Voici donc une division régulière : la puissance de l'âme est ou de végéter, ou de sentir, ou de juger. Mais cette division est-elle applicable à l'âme universelle ou âme du monde, que Platon croit unique et singulière (69), que d'autres appellent une espèce contenue dans un seul individu,

(68) *Dial.*, p. 471-476.

(69) Cette division triple de l'âme est connue dans toute l'antiquité. Abélard l'avait rencontrée dans Boëce. (*In Porph.*, p. 46.) Quant à la question de savoir si cette triplicité s'appliquait à l'âme du monde, il aurait pu s'en assurer en relisant le *Timée*, si, comme on le croit, il en avait une version sous les yeux. Là, Platon dit que Dieu forma l'âme du monde d'une essence divisible, d'une essence indivisible et d'une essence intermédiaire, produit de l'union de l'une et de l'autre. Ces trois principes, le premier, qui est l'être, le second l'intelligence, le troisième qui participe des deux autres, pourraient bien répondre à la division dont il s'agit, quoique dans le *Timée* elle soit conçue d'une manière plus transcendante et qui a été tout autrement développée et interprétée par les alexandrins. *Voy.* dans les *Etudes sur le Timée*, de M. Henri Martin, le texte, p. 88, 94 et 98, et la note 22, t. I, p. 346-383.

comme le phénix? Boèce paraît avoir appliqué cette division à l'âme en général, quand il dit : « L'âme se composant de ces sortes « de parties, en ce sens non pas que toute « âme soit composée de toutes, mais une « âme des unes, une autre âme des autres, « c'est une chose qu'il faut rapporter à la « nature du tout. » Ces mots indiquent qu'il croit que le nom d'âme, tel qu'il est défini par la division, convient à toutes les âmes, ou, ce qui revient au même, qu'il désigne un universel... On donne donc aussi le nom de tout à ce qui consiste en de certaines vertus ou facultés, comme l'âme en ses trois puissances (70).

« Seule, en effet, l'âme fait végéter le corps et elle donne seule au corps le mouvement de croissance; seule elle discerne, c'est-à-dire, a la notion du bien et du mal; mais il semble qu'elle ne sente pas seule, on croit même qu'elle ne peut sentir, car on ne dit pas les sens de l'âme, mais du corps. Aristote attribue les sens au corps (71); c'est que les sens, c'est que les instruments par lesquels l'âme exerce ses sens, sont fixés dans le corps et font connaître les corps qui, par leur intermédiaire, arrivent à l'état de concepts, d'où l'on pourrait induire qu'il y a une faculté de sentir dans l'âme, une autre dans le corps. L'une et l'autre, en effet, sont dits s nsibles (*sensibile*); mais la vraie et première faculté de sentir est dans l'âme, quoique le corps contienne les divers organes des sens..., ou plutôt quoique tous ses membres soient pourvus du tact qui paraît être le seul commun à tout animal, car il est certains animaux qui manquent de tous les autres instruments, comme les huîtres et les coquilles, qui sont sans tête, ainsi que Boëce le rappelle dans le 1er *Commentaire des prédicaments* (72).

« Quant à cette sensibilité attribuée au corps de l'animal, comme si elle était sa différence, elle paraît descendre et naître de celle qui est dans l'âme, et l'animal ne paraît sensible qu'en tant qu'il contient une âme capable d'exercer en lui la faculté de sentir. Le corps n'est dit sensible que parce que l'âme est avec lui, que parce qu'il a une âme, l'âme, au contraire, est sensible, non par l'effet du prédicament de l'avoir, mais en vertu d'une puissance qui lui est propre. Objectera-t-on que *sensible*, étant la différence substantielle d'*animal*, est une qualité, apparemment parce que toute différence est qualité, mais qu'avoir une âme n'est pas une qualité, étant au contraire de la catégorie de l'avoir? Il faudrait alors entendre par la qualité la forme, ou par le mot *sensible* désigner dans le corps de l'animal une certaine faculté qui serait nécessairement du ressort de la qualité, puisque l'autorité a soumis toutes les puissances ou impuissances au genre suprême de la qualité (73). Cela revient à dire que l'animal naît déjà apte à l'exercice des facultés de l'âme, grâce à une qualité des sens par lesquels l'âme, comme par des instruments, s'acquitte des fonctions de la puissance qui lui est propre.

« Il faut qu'il y ait différentes sensibilités de l'âme et du corps, comme il y a différentes rationalités, car c'est une règle que les genres qui ne sont point subordonnés entre eux, n'ont pas les mêmes espèces ou les mêmes différences; or, tels sont le corps et l'âme, dont l'un ne reçoit aucune attribution de l'autre (74).

« L'équivoque qui se trouve dans les noms des différences de l'âme et du corps s'étend aussi aux noms de leurs accidents. Il naît de certaines choses qui sont dans l'âme certaines propriétés pour le corps. Ainsi le fondement propre des sciences ou des vertus, c'est l'âme. Cependant l'homme est un corps, et l'on dit de lui qu'il est savant ou studieux, non qu'on entende par là une *qualité* de la science ou de la vertu, car elles ne sont pas en lui, mais un *avoir* de l'âme, qui a les sciences et les vertus. L'homme est dit dialecticien ou grammairien, joyeux ou triste, rassuré ou effrayé, et mille autres choses, à raison de toutes les qualités de l'âme, dont l'exercice ne peut apparaître ou même avoir lieu sans la présence du corps. Les corps eux-mêmes reçoivent des noms, et il leur naît des propriétés qui ont le même caractère : par exemple, Aristote dit qu'avec l'animal meurt la science (75). Il parle de la science par rapport au corps, car la suppression de l'animal n'entraînerait point celle de la science, puisque l'âme, une fois dégagée de la ténébreuse prison du corps, acquiert de plus vastes connaissances; il ne veut parler que de cet exercice de la science qui se manifeste seulement grâce à la présence du corps (76).

(70) Les citations, comme le fond des idées, sont prises de Boëce (*De Div.*, p. 646), et nous voyons comment s'est introduite ou plutôt maintenue dans la philosophie du moyen âge cette ancienne division de l'âme en végétative, sensitive et intelligente (ou rationnelle).

(71) *Categ.*, VII. — BOETH., *Prædic.*, p. 166.

(72) Il n'y a point ou il n'y a plus deux *Commentaires des Prédicaments*, ni par conséquent de premier. C'est dans le livre II de son unique commentaire sur les *Catégories* que Boëce parle des huîtres et des coquilles (p. 161).

(73) ARIST. *Categ.*, VIII. — BOETH., *Præd.*, l. III, p. 176. Toute cette psychologie d'ailleurs ne vient point d'Aristote; on trouverait plutôt quelque chose d'analogue dans Boëce. (*De Interp.*, ed. sec., p. 298.)

(74) C'est dire, en dialectique, que la sensibilité de l'âme ne peut être celle du corps, ou que la sensation n'est pas l'affection organique ; nouvelle preuve que le raisonnement, avec ses formes d'école, remplace et quelquefois vaut les notions puisées dans l'observation des faits de conscience.

(75) *Categ.*, VII. — BOETH., *Præd.*, p. 166.

(76) La division du tout par facultés a, suivant Boëce, quelque chose de commun avec celle du genre ou de l'entier. Ainsi la *prédication* de l'âme suit de ses facultés, ce qui signifie que l'énonciation des facultés de l'âme donne l'âme comme conséquence. Exemple : *S'il y a végétable, il y a âme.* Et cela revient à la division du genre lequel suit de ses espèces : *S'il y a homme, il y a animal*. L'âme est composée de ses facultés autrement que l'entier l'est de ses parties. La composition de l'entier

« Quelques-uns appliquent cette division du tout virtuel ou du composé de puissances, non à l'âme en général, mais à cette âme singulière que Platon appelle l'âme du monde, qu'il a donnée à la nature comme issue du *Noy* ou de l'esprit divin, et qu'il s'imagine retrouver dans tous les corps. Cependant il n'anime pas tout par elle, mais seulement les êtres qui ont une nature plus molle et ainsi plus accessible à l'*animation;* car bien que cette même âme soit à la fois dans la pierre et dans l'animal, la dureté de la première l'empêche d'exercer ses facultés, et toute la vertu de l'âme est suspendue dans la pierre.

« Enfin, quelques catholiques s'attachant trop à l'allégorie, s'efforcent d'attribuer à Platon la foi de la sainte Trinité, grâce à cette doctrine où ils voient le *Noy* venir du Dieu suprême, qu'on appelle *Tagaton*, comme le Fils engendré du Père, et l'âme du monde, procéder du *Noy* comme du Fils le Saint-Esprit. Ce Saint-Esprit en effet, qui, partout répandu tout entier, contient tout, verse aux cœurs de quelques Chrétiens, par la grâce qui y réside, ses dons qu'il est dit vivifier en suscitant en eux les vertus (77) ; mais dans quelques-uns, ses dons semblent absents, il ne les trouve pas dignes qu'il habite en eux, quoique sa présence ne leur manque pas, il ne leur manque que l'exercice des vertus. Mais cette foi platonique est convaincue d'être erronée en ce que cette âme du monde, comme elle l'appelle, elle ne la dit pas coéternelle à Dieu, mais originaire de Dieu à la manière des créatures. Or le Saint-Esprit est tellement essentiel à la perfection de la Trinité divine, qu'aucun fidèle n'hésite à le croire consubstantiel, égal et coéternel tant au Père qu'au Fils. Ainsi ce qui a paru à Platon assuré touchant l'âme du monde, ne peut en aucune manière être rapporté à la teneur de la foi catholique (78).

« Mais une fiction de ce genre paraît éloignée de toute vérité, car elle placerait deux âmes dans chaque homme. Platon imagine et veut que les âmes de chacun, créées au commencement dans les étoiles correspondantes (*in comparibus stellis*), viennent prendre appui en des corps humains pour la création de chaque homme en particulier, et que les corps soient animés par celles-là seules, dont la présence est partout suivie et accompagnée de l'animation, et non par celle dont une opinion philosophique admet l'existence également, soit avant que le corps soit animé, soit après qu'il est dissous et jusque dans le cadavre (79).

« Ne nous occupons point de cette âme que la foi ne réclame point, qu'aucune analogie réelle ne recommande, et revenons à l'application de la division de l'âme générale (du genre âme). Il est demeuré en question pourquoi on a admis les facultés dans ce tout qui est âme plutôt que dans les autres touts, ou pourquoi on a séparé cette division par facultés des autres divisions des genres par différences. Pour ceux qui par l'âme générale entendent cette âme du monde inventée par les platoniciens, ils la mettent évidemment en dehors de toutes les autres divisions, puisque dans cette seule et même âme ils admettent substantiellement toutes les facultés différentielles, la substance de cette âme les contenant également partout, quoique partout elle ne les exerce pas. Ceux au contraire qui entendent par l'âme générale l'universel âme (ou l'âme en général), ce qui est plus raisonnable, ils n'ont pas de raison d'admettre au nombre des divisions par la forme cette division de l'âme, plutôt que celle des autres touts par puissances ou par impuissances, telles que rationalité et irrationalité, ou toute autre forme de la substance; mais peut-être la citent-ils de préférence pour exemple, parce que ses différences sont plus connues d'avance.

« La dernière division est celle par la matière et par la forme. En voici une : « L'homme « est en partie substance animale, en partie « forme de la rationalité ou de la mortalité. » L'animal compose l'homme matériellement, la rationalité et la mortalité formellement: car celles-ci étant des qualités ne peuvent

est matérielle ou relative à la quantité de son essence, tandis que la composition de l'âme résulte de l'addition d'une différence formatrice. « La qualité n'entre pas dans la quantité de la substance, et ce qui est le même en nature ne peut être matériellement composé de choses de prédicaments différents. » C'est-à-dire qu'une quantité matérielle ou une nature *quantitative*, comme un entier, ne peut être composée d'éléments d'une nature *qualitative*, comme des facultés. (*Dial.*, p. 474-475.)

(77) « Fidelium cordibus per inhabitantem gratiam sua largitur charismata quæ vivificare dicitur suscitando in eis virtutes. » (*Dial.*, p. 475.) — Cette génération de l'âme du monde émanée du *Noy* (pour νοῦς, l'intelligence) est un dogme néo-platonique qu'Abélard tenait de Macrobe plutôt que du *Timée*. (*In Somn. Scip.*, I, 2, 13, 14, etc.)

(78) Abélard, comme on le verra plus bas, n'a pas toujours repoussé avec une aussi grande sévérité d'orthodoxie le dogme platonique de l'âme du monde. Mais ce passage est un de ceux que l'on cite pour prouver qu'il écrivit sa dialectique après sa condamnation. Il est très-probable en effet qu'il aura inséré à dessein dans ce passage la rétractation d'une opinion, qui, bien que très-formellement exprimée dans sa théologie, n'en fait point une partie essentielle; tandis qu'on ne peut admettre qu'après l'avoir positivement condamnée, il l'ait reprise plus tard et développée, le théologien se montrant ainsi moins correct en sa foi que le philosophe (*Voy.* l. III, c. 2 et 3, et dans Abélard, le l. II de l'*Introduction*, c. 17, et le l. I de la *Théologie chrétienne*, c. 5.)

(79) Cette phrase se rapporte à la distinction établie dans le *Timée* entre l'âme du monde et l'âme ou les trois âmes de l'homme, l'une immortelle, qui est l'âme intelligente ou connaissante, et les deux autres mortelles, savoir : l'une mâle et l'autre femelle; l'une, celle des volontés passionnées, l'autre, celle des impressions et affections sensibles; l'une qui réside dans le cœur et l'autre dans le foie. (*Voy.* dans les *Etudes sur le Timée*, le t. I, p. 95 et suiv., not. 22, et le t. II, not. 136, 139 et 140.)

se convertir en l'essence de l'homme qui est substance; mais la substance d'animal est la seule qui constitue l'homme par *l'information* de ses différences substantielles. Les différences substantielles sont celles qui *spécifient* ou changent en espèces les genres divisés par elles (Porphyre) (80).

La rationalité en effet et la mortalité, advenant à la substance d'animal, en font une espèce qui est l'homme. Mais, en convertissant en espèce la substance du genre, elles ne passent pas elles-mêmes ensemble avec elle dans l'essence de l'espèce; ce sont les genres seuls qui deviennent espèces, sans rester toutefois séparés des différences; sans la survenance des différences, l'espèce différenciée ne serait pas produite; c'est «par» et non «avec» les différences que cette transformation a lieu. Si les différences étaient avec le genre transportées dans l'espèce, nous ne nous rendrions pas à la doctrine de ceux qui veulent que l'homme soit un autre, plus la rationalité et la mortalité, non pas seulement un autre *informé* par ces deux différences, mais un animal et ces deux choses; dans le premier cas trois font un, dans le second les trois sont trois, et l'homme uni à la muraille n'est pas la même chose que l'homme et la muraille. Mais assurément nous serions forcés d'admettre que ces mêmes différences ensemble avec le genre viennent à la fois et se réunissent de même façon dans l'essence de l'espèce; d'où il résulterait qu'elles sont de la substance de la chose et qu'elles entrent comme partie dans la matière. Car rien ne reçoit l'attribution de substance composée que la matière, parce que rien ne doit être pris matériellement que la matière déjà actuellement combinée à la forme; par la statue, on ne peut entendre que l'airain figuré, et non l'airain et la figure, puisque la composition de la forme n'est pas de l'essence de la statue. « *La statue,* » dit Boëce (81), *« consiste dans ses parties* (c'est-à-dire dans les parties séparées d'airain qui, réunies, constituent la quantité de son essence comme matière) *autrement que dans l'airain et l'espèce* (c'est-à-dire dans la composition de la forme). » Cette composition n'advient pas à la matière pour y être de l'essence de la chose, mais pour que la substance de l'airain devienne ainsi une statue. La matière, actuellement jointe aux formes, n'est que ce qu'on appelle le *matérié*, comme l'anneau d'or n'est que l'or étiré en cercle, comme la maison que le bois et les pierres augmentées de la construction.

« La division dont nous traitons comprend avec la forme substantielle la forme accidentelle; car la composition de la statue ne paraît point substantielle, puisqu'elle ne crée pas une substance spécifique. La statue ne semble pas en effet une espèce, car elle n'est pas une unité naturelle, mais fabriquée par les hommes, ni un nom de substance, mais d'accident, le nom de statue étant pris de quelque fait de composition. En effet, de quelque substance que soit le simulacre, airain, fer ou bois, dès qu'il offre l'image d'un être animé, c'est une statue. Le mot de statue paraît donc appartenir plus à *l'adjacence* qu'à l'essence; mais quoique la formation de la statue ne donne pas une substance spécifique, la composition est substantiellement inhérente à la statue (elle y est comme dans son sujet d'inhérence), de la même façon que la justice au juste. Le juste ne peut être sans la justice, la statue sans sa composition; non, il est vrai, par une nature substantielle, mais par une propriété formelle, qui fait qu'on dit le juste et la statue. Boëce a dit que les différences substantielles du tyran au roi étaient de prendre l'empire sur les lois et d'opprimer le peuple sous une domination violente; cependant *roi* et *tyran* ne désignent pas des espèces, mais des accidents; l'homme est ce qu'il y a de plus spécial; point d'espèces après lui. Le mot de Boëce signifie donc que nul ne peut être investi de la propriété de roi ou de tyran, s'il n'a fait ce qui vient d'être dit. »

VIII. Le fragment suivant, pour lequel nous n'avons pu suivre la traduction de M. de Rémusat, qui nous a paru un peu fautive, se rattache aux conséquences de la théorie de la matière et de la forme dans les questions de pure dialectique : il mérite une attention spéciale :

« Il y a une grande question qui incombe à ceux qui placent les universaux au premier rang parmi les choses, c'est celle de savoir quelles sont les choses signifiées que les définitions de noms définissent. En effet, la signification des noms abstraits est double, la principale est relative à la *forme*, la secondaire relative à l'être qui reçoit la *forme*. Ainsi *blanc* signifie en premier lieu *la blancheur* qui sert à déterminer le corps sujet de la blancheur; en second lieu, le sujet même dont on affirme qu'il est *blanc*. Or nous définissons le blanc ce qui a la *forme de la blancheur* : est-ce là une définition de mot ou de chose ? Remarquons d'abord que nous définissons les mots, non selon leur essence, mais selon leur signification. Donc la définition dont il s'agit définit primairement le mot lui-même; il reste donc à chercher de quelle signification. Est-ce la première, c'est-à-dire *la blancheur*, ou la seconde, c'est-à-dire *le sujet de la blancheur?* Si c'est la définition de la *blancheur*, elle est *prédite* d'elle-même (car c'est dire que la *blancheur* est *formée du formé par la blancheur*); *blancheur* se dit de toute chose *blanche*, et la définition se sert à elle-même de prédicat; or qui accorderait que *blancheur* ou *cette blancheur* fût ce qu'informe la *blancheur?* Le tout qui est informé par la *blancheur*, ou ce qui est *blanc*, c'est le corps.

« Mais si la définition en question est celle de la chose qu'on nomme le *blanc*, c'est-à-dire qui est le *sujet de la blancheur*, on de-

(80) *Isag.*, III. — BOETH., *In Porph.*, lib. IV, 89.

(81) *De Div.*, p. 646.

mande si elle est la définition de chaque sujet qui reçoit la *blancheur* ou de tous pris ensemble. Dans le premier cas, elle est aussi celle de la perle, qui est blanche ; alors, d'après la règle *De quocunque definitio dicitur*, la définition dont il s'agit convient à la perle ce qui est complétement faux. Si au contraire on veut qu'elle soit la définition de tous les sujets pris ensemble, il faudra, d'après la même règle, que tous les sujets, quelque divers qu'ils puissent être, puissent recevoir le même prédicat, ce qui est encore faux.

«Voici, si j'ai bon souvenir, voici quelles étaient les solutions qui pouvaient lever toutes les objections précédentes.

« Supposons que l'on dise que cette définition est celle de la *blancheur*, entendue non comme une substance, mais comme une qualité qui s'ajoute, c'est une conséquence qu'elle soit aussi dite comme prédicat, 1° de la blancheur adjectivement, en ce sens que *tout blanc est formé par la blancheur;* 2° et aussi de toutes les choses dont elle est le prédicat, mais un prédicat indiquant une qualité qui s'ajoute.

« On peut ajouter qu'elle convient à tout sujet qui est *informe* par la blancheur; mais il ne s'en suit pas qu'elle définisse tout ce qui peut recevoir cette définition pour définir son prédicat ; en effet, la fameuse règle, *la définition se dit de tout le défini* ne s'applique qu'à la substance ; or la définition qu'on examine maintenant s'applique, il est vrai, à la substance que la blancheur *informe ;* mais elle ne s'applique pas à elle en tant qu'elle est substance, mais en tant qu'elle a une *forme.* On peut encore dire que la définition est celle de ce nom, *le blanc;* non quant à son essence, mais quant à sa signification, et alors elle ne risquera plus de lui servir de prédicat quant à son essence : on ne dira pas que ce mot *blanc* est ce qui a la forme *de la blancheur*, mais que c'est ce qu'il signifie ; c'est comme si l'on disait que la chose qui est appelée *blanche,* a reçu la forme *de la blancheur*. Définir le mot, c'est montrer sa signification par la définition; définir la chose, c'est montrer la chose même.

« Ainsi, que la définition fût une définition de mot ou qu'elle fût une définition de chose; la question pouvait être résolue : on ne définit rien sans déclarer en même temps la signification d'un mot, et nous n'accordons pas qu'aucune chose réelle puisse être dite de plusieurs, c'est le nom seulement qui est dans ce cas. Comme toute définition doit éclaircir le mot qui définit, il faut qu'elle soit toujours composée de mots dont la signification soit connue, car nous ne pouvons éclaircir l'inconnu par des inconnus. La définition est ce qui donne l'idée la plus lumineuse de la chose que contient le nom défini, car il y a cette différence entre la définition et le défini que, bien que l'une et l'autre aient la même chose pour sujet, leur manière de le signifier diffère. La définition détaille chacune des propriétés de la chose, et par là, la fait clairement comprendre, tandis que le mot défini ne distingue rien, d'une façon analytique, mais pose le tout confusément. Bien que les mots définis contiennent souvent plus de propriétés de la chose que la définition n'en analyse, là où l'on a le mot et la définition, la définition est plus démonstrative que le nom. »

Plus d'un lecteur, après avoir parcouru, revu, médité cette page, se dira : A quoi bon toutes ces dissertations, toutes ces analyses, toutes ces distinctions ? A quoi bon nous les faire passer sous les yeux ?

Mais d'abord on n'aurait pas la physionomie vraie de la scolastique, si l'on ne tenait compte de toute cette dialectique. Cette page d'Abélard — une des plus intéressantes de ses ouvrages — prouve que lorsqu'on accuse le XIVe et le XVe siècle d'avoir introduit les abstractions et les distinctions logiques, on n'est pas, autant qu'on le croit, dans la vérité.

D'ailleurs il faut bien voir la métaphysique qui se cache sous toutes ces subtilités Abélard aime à présenter longuement toutes les difficultés logiques qui naissent d'une théorie ontologique obstinée à ne reconnaître qu'un seul élément au sein de l'*être;* et il les résout toujours en montrant que la *forme* et la *matière* sont deux principes distincts, et que dès lors une chose ne s'affirme jamais absolument d'une autre. Dans la question dont on vient de lire la solution, de quoi s'agit-il ? De savoir si la définition d'une *qualité* est de nom ou de chose. Il prouve d'abord qu'elle est une définition de nom qui se ramène à une définition de chose. Mais quoi? Si elle est une définition de *chose,* si elle s'applique au *sujet* ou à l'*être* qui y donne lieu, tout ce qui a cette qualité devra donc être défini comme le *sujet* ou l'*être* en question? Abélard résout la difficulté en disant : La définition est de *chose,* mais s'applique à une chose qui s'ajoute au sujet : car la forme, et à plus forte raison la forme adjective, est distincte de ce qui reçoit la *forme.* Les nominalistes purs n'admettent à aucun degré cette distinction ; et les réalistes eux-mêmes ne l'admettaient pas dans toute la vérité : suivant Guillaume, en effet, l'*être* est une unité générale, profondément différente de l'unité abstraite et morte de Roscelin, mais enfin une unité ; suivant Abélard, cette unité est décomposable en deux éléments : voilà ce qui éclaire tout, logique, métaphysique, psychologie.

IX. Voici quelques passages d'une ode philosophique sur la Trinité qui paraît être d'Abélard. On y trouve un commencement qui a, au moins dans sa forme, une certaine allure néo-platonicienne :

> A et Ω, magne Deus,
> Eli, Eli, Deus meus,
> Cujus virtus totum posse,
> Cujus sensus totum nosse,
> Cujus esse summum bonum.
> Super cuncta, subtus cuncta,
> Extra cuncta, intra cuncta,
> Subter cuncta nec subtractus,

Super cuncta nec elatus ·
Super totus possedendo,
Subter totus sustinendo,
Extra totus complectendo,
Intra totus es implendo...
Mundum movens, non moveris,
Locum tenens non teneris,
Tempus mutans non mutaris,
Vaga firmans non vagaris.
. . . .

Après ces vers se trouve une affirmation poétique de la sainte Trinité, où nous ne trouvons aucune trace des erreurs qui lui ont été reprochées, mais une sorte d'indication que l'auteur veut éloigner de lui toute sorte d'accusation d'hérésie.

Tres et unum assevero,
Dans unæ unitatem,
Et personis trinitatem.
In personis nulla prior,
Nulla major, nulla minor.
. . . .
Hæc est fides orthodoxa,
Non hic error sive noxa;
Sicut dico sic et credo;
Nec in pravam partem cedo.

Les autres vers d'Abélard ne contiennent aucune vue philosophique, quoiqu'ils servent assez bien à faire connaître son caractère :

Non a quo, sed quid dicatur sit tibi curæ;
Auctori nomen dant bene dicta suo.
Nec tibi dilecti jures in verba magistri,
Nec te detineat doctor amore suo.
Insipiens rex est asinus diademate pollens.

Il est assez curieux et aussi assez triste qu'Abélard, après avoir entraîné dans un amour malheureux une des plus nobles femmes de son temps et qui mérita les respects sympathiques de Pierre le Vénérable, s'amusât à lancer des épigrammes assez grossières contre les femmes en général, et à les avilir par des comparaisons dans le genre de celles-ci qui reviennent souvent sous sa plume

Gratior est humilis meretrix quam casta superba
. . . .
Polluit illa domum quam incendit sæpius ista,
Sorde magis domui flamma nocere potest.

X. Voici le jugement succinct de M. de Rémusat sur les ouvrages d'Abélard, et son opinion sur le temps où ils ont été composés.

On remarquera surtout son appréciation sur le *sic et non* qui est parfaitement conforme à la nôtre et dément des préjugés qui ont exercé leur influence jusque sur M. Cousin.

« C'est, je crois, dans l'intervalle qui s'écoula entre le moment où il devint abbé de Saint-Gildas et celui où nous le verrons rouvrir pour la dernière fois son école, qu'Abélard composa ou retoucha ses principaux ouvrages. Le plus considérable est sa *Dialectique* si longtemps perdue pour la postérité, et qui, à l'originalité près, ressemble à la logique d'Aristote, qu'elle reproduit en partie sous les formes verbeuses de la scolastique. C'est le résumé de son enseignement philosophique adressé à Dagobert, son frère peut-être, ou du moins son frère spirituel. Peut-être y travailla-t-il à Saint-Gildas, s'il ne l'avait commencé à Saint-Denis; mais il l'acheva ou la revit plus tard. Ce qui est certain, c'est que l'ouvrage est d'une époque où il n'enseignait plus depuis longtemps déjà, et où la dialectique n'était pas en grande faveur auprès de ceux qui veillaient au gouvernement des esprits. Un écrit plus court, mais plus précieux, parce qu'il paraît beaucoup plus original, est un traité peu étendu *Sur les genres et les espèces*, monument le plus certain et le plus intéressant qui nous reste de la partie systématique des opinions d'Abélard. Si le conceptualisme est quelque part, il est là. On en retrouve l'esprit dans un petit traité sur les idées, resté longtemps inconnu (*De intellectibus*). Parmi ses écrits théologiques, le plus important paraît être celui qui fut brûlé à Soissons, ou, selon nous, l'*Introduction à la théologie*. On cite aussi un recueil de textes des Ecritures et des Pères réunis méthodiquement et qui expriment le pour et le contre sur presque tous les points de la science sacrée, ouvrage singulier qui s'appelait *Le Oui et le Non* (*Sic et Non*), et qui ne fut peut-être pas publié par son auteur. On se tromperait cependant, si l'on y cherchait un recueil d'antinomies destiné à établir le doute en matière de religion; c'est un ouvrage consacré à la controverse plutôt qu'au scepticisme. Les opinions exposées dans l'*Introduction* ont été de nouveau présentées et complétées dans un grand *Commentaire de l'Epître aux Romains*, et dans la *Théologie chrétienne*, qui reproduit et développe la matière du premier ouvrage avec quelques remaniements et quelques amendements. Enfin, la morale théologique d'Abélard est exposée sous ce titre : *Connais-toi toi-même* (*Scito teipsum*). On lui attribue également une démonstration, en forme de dialogue, de la vérité du christianisme contre le judaïsme et la philosophie incrédule. Nous ne pensons pas nous tromper en disant que la plupart de ces traités ne reçurent la dernière main qu'à une époque assez avancée de sa vie, quoiqu'ils contiennent des opinions de sa jeunesse, et qu'ils doivent abonder en raisonnements, en exemples, en expressions cent fois employées dans ses écrits de tous les temps et dans les improvisations de son enseignement oral. L'analogie des idées et des citations, l'identité des formes et du style, sont remarquables dans presque tous ses ouvrages. »

XI. Hugues Métel, élève d'Anselme de Laon, chanoine de Saint-Léon de Toul, se mêla dans la querelle théologique d'Abélard et de ses adversaires. Il s'appelait lui-même le sectateur d'Aristote, et faisait des vers. Il écrivit une lettre moitié flatteuse, moitié ironique au philosophe conceptualiste. Nous y lisons les passages suivants :

Cum fama loquor... hæreses tuo nomini dedicatas.... exsecror.... et te ipsum cum ipsis abominor... Scripturam sacram devirginasti... errore et horrore erras et horres, si hæresibus hæres, si tamen verum est quod de te dictum est..... insanior es Empedocle.... Inebriatus es

novitatibus vanis.... Deus nesciendo scitur; unum hoc de Deo scio quod eum nescio. (Ep. 5, p. 332.)

Prudentia tua tanta, facundia tua tanta, elegantia morum tanta tua !.... In superliminari animæ tuæ Gnotum canton (*sic pro* γνῶθι σεαυτόν) *scriptum habet....*

En même temps, ou peu près, il écrivait, non pas à Abélard, mais d'Abélard à Innocent II, et il le traitait sans façon d'*aboyeur: Iste Petrus non Bar-Jona, sed aboilar.*

Nous trouvons néanmoins dans cette lettre des passages plus sérieux, et celui-ci, entre autres, qui a une certaine valeur comme renseignement historique :

Mortuo Anselmo Laudanensi et Guillelmo Catalaunensi, ignis verbi Dei in terra defecit. (Hug. Metel., ep. 4, *ad Innocent.*, p. 330.)

XII. Voici la description que M. de Rémusat a donnée du concile de *Sens :*

« De toutes parts des évêques, des abbés, des religieux, des maîtres en théologie, enfin des clercs versés dans les lettres avaient été convoqués. Thibauld, comte palatin de Champagne, cher à l'Eglise pour ses pieuses fondations ; Guillaume, comte de Nevers, célèbre par sa piété, qui lui fit un jour abandonner le monde pour devenir Chartreux (82) ; d'autres nobles personnages se rendaient à Sens.

« Le roi devait, avec ses grands officiers, assister au concile. Henry dit le Sanglier, d'une noble famille de Boisrogues, archevêque de Sens, devait le présider; il était là, environné de tous les évêques de sa province, excepté ceux de Paris et de Nevers (82*); et Samson des Prés, archevêque de Reims, avec trois de ses suffragants, devait siéger à côté de lui. Les prélats qui suivaient le premier étaient d'abord Geoffroi de Chartres, sans nul doute l'homme le plus considérable de tout le corps épiscopal, quoiqu'il ne paraisse avoir joué cette fois aucun rôle; Hugues III, évêque d'Auxerre, Hélias, évêque d'Orléans, Atton, évêque de Troyes, Manassès II, évêque de Meaux. Les prélats de la province de Reims étaient Alvise, évêque d'Arras, Geoffroi de Châlons et, Joslen de Soissons, celui que nous avons vu, vingt ou trente ans auparavant, enseigner à tout risque d'hérésie une variété du nominalisme sur la montagne Sainte-Geneviève. A leur suite, une multitude d'ecclésiastiques, abbés, prieurs, doyens, archidiacres, écolâtres, avaient envahi la ville, et pour la plupart animés de l'esprit de saint Bernard, ils le propageaient dans la foule. »

XIII. Abélard ne paraît pas toujours fort chrétien dans ses sentiments. On sait qu'il disait de lui-même qu'il était le seul philosophe de son temps. Sous un autre rapport, ses écrits renferment des passages au moins singuliers. Veut-il, dans sa *Dialectique*, donner un exemple d'*oraison désidérative*, il dit : *Osculetur me amica.*

ABBAUD.—C'est sous ce nom que dom Mabillon, dans ses *Analectes* et l'*Histoire littéraire*, désigne un abbé du XIIe siècle, auteur d'un petit traité sur une question qui se rattache au dogme eucharistique. L'hérésie de Bérenger avait montré le péril souverain qu'il y a à ne pas prendre à la lettre certains textes sacrés et à les interpréter dans un sens purement idéal. *Abbaud*, frappé de ce péril, alla jusqu'à s'écrier par un excès de réaction que l'on peut facilement s'expliquer : « Je regarde comme une hérésie de dire que le corps de Jésus-Christ ne peut-être manié par les prêtres et brisé sous les dents des fidèles que d'une manière purement sacramentelle et non réellement. » Les adversaires du docte abbé remarquaient au contraire que, suivant le langage consacré, le prêtre brise le pain et non le corps divin, le quel est donné tout entier aux fidèles. Cette explication théologique, défendue par Abélard, fut depuis universellement acceptée.—Dom Mabillon a découvert et publié dans ses *Analectes* le traité d'*Abbaud* (83).

ABBON, abbé de Fleury, vécut au Xe siècle.—Il paraît avoir été le plus illustre des maîtres de son temps et s'être occupé de grammaire, d'arithmétique et de dialectique; malheureusement on n'a rien conservé de lui qui ait un véritable intérêt.

ABSOLUTUM, absolu. — L'absolu était défini ce qui est indépendant de tout autre, *ab-solutus ;* et l'on donnait pour exemple le *concret substantiel*, ou la substance concrète. On voit par là que la fameuse définition de la substance par Descartes n'était pas tout à fait sans précédents au sein de la scolastique. (*Voy.* Colomb., *Log. epit.*, l. I, qu. 1, art. 6, p. 7.) Cependant on appelait aussi *absolues* des choses qui emportaient une autre idée que celle de leur objet, comme par exemple l'*intelligence*, qui implique naturellement un être intelligent. L'école scotiste proposait d'appeler ces termes, vulgairement regardés comme absolus, du nom de *concrets connotatifs*. — L'*absolu* était opposé au relatif.

ABSTRACTIO, abstraction, est définie au moyen âge comme la séparation mentale d'une chose d'une autre : *Nota abstractionem esse absumptionem seu secretionem unius ab alio.* On la divise en *réelle* et *intentionnelle ;* et celle-ci se partage à son tour en *divisive* et *précisive*. Qu'on nous pardonne ces termes bizarres; on les trouve dans les auteurs scolastiques, et il importe de s'en rendre compte. L'*abstractio realis* consiste à séparer une chose d'une autre, par exemple à séparer l'or de l'argent. L'*abstractio intentionalis præcisiva* consiste, quand deux cho-

(82) *Ex chron. Turonens. Rec. des Hist.*, t. XII, p. 471.

(82*) « Henricus cognomine Aper... (Guil. Nang, *Chron.*, *Rec. des Hist.*, t. XX, p. 727. On ignore les motifs de l'absence d'Étienne de Senlis, évêque de Paris, et de Fromond, évêque de Nevers.

(83) Ce mot d'*Abbaud*, appliqué à un *abbé* et pris comme nom propre, nous paraît, il faut en convenir, un peu suspect; quoiqu'il en soit de l'auteur, l'œuvre existe et c'est l'essentiel.

ses sont liées, à saisir l'une par l'intelligence sans saisir l'autre, par exemple à considérer dans l'homme son *animalité* sans sa *rationalité*.—L'*abstractio intentionalis divisiva* consiste à nier une chose d'une autre: on fait une abstraction de cette nature quand on dit: *Un homme n'est pas une pierre*. Voilà bien des classifications, mais nous ne sommes pas au bout; l'abstraction *intentionalis divisiva* était elle-même tantôt *actuelle*, tantôt *habituelle* : actuelle lorsqu'elle résultait d'une connaissance actuelle de l'intelligence; habituelle lorsqu'elle résultait d'une *espèce* habituelle dans laquelle l'objet était représenté. « L'homme a d'abord, » dit un manuel scotiste, « une connaissance de l'objet que saisissent les sens internes et externes par une espèce acquise, et l'objet lui-même est présenté à l'intellect agent par l'imagination, encore couvert (*amictum*) de ses conditions individuelles et matérielles. Le rôle de cet intellect agent est de rendre l'objet spirituel de matériel qu'il était, car rien de matériel ne peut être reçu dans le spirituel. L'objet est donc dépouillé de ses conditions individuelles par l'*abstraction précisive*, et il devient universel en puissance prochaine (*universale in potentia proxima*). Ensuite l'intellect patient recevant en lui l'espèce dudit objet, épurée par l'intellect agent, et considérant cet objet dépouillé de toute singularité et de toute matérialité, il le compare à ses inférieurs logiques (c'est-à-dire aux individus qui peuvent rentrer sous son idée), et il l'affirme d'eux comme constituant leur prédicat formel et essentiel. C'est ainsi qu'on a l'universel formel en acte; car Gadius l'observe fort bien, la nature commune existant dans les individus est un universel en puissance éloignée, et c'est elle qui constitue l'universel physique. Mais cette même nature, séparée de ses inférieurs, est un universel en puissance prochaine; on l'appelle l'universel métaphysique. Enfin quand on la compare, ainsi séparée, avec ses individus, elle devient l'universel en acte. » C'est en vertu de cette théorie qu'aux yeux des scotistes l'universel résultait non-seulement d'une abstraction, mais encore d'une comparaison. — On voit, par cette citation, que, seule, l'*abstraction intentionnelle précisive* correspond à ce que nous entendons aujourd'hui par ce terme de logique.

ABSTRACTUM, l'*abstrait*.— On regardait comme abstrait tout terme pris à part des autres : *Abstractum perhibetur illud quod significat aliquid seorsim sumptum*. Scot disait que dès lors l'abstrait représente la forme seule et sans matière (2 d. 26).—L'*abstractum* et l'*abstractio* étaient surtout étudiés fort au long dans les fameux *Tractatus formalitatum* de Sirectus, de Brulifer, de Trombeta, et dans le *Traité des universaux* de Sarnanus. — De même qu'on distinguait la *forme substantielle* et la *forme accidentelle*, on distinguait aussi l'*abstrait substantiel* et l'*abstrait accidentel*. L'abstrait substantiel (*abstractum substantiæ*) désigne précisément la forme substantielle, soit l'humanité; l'abstrait accidentel (*abstractum accidentis*) désigne précisément la forme accidentelle, par exemple la blancheur. — Il y avait encore une autre classification assez goûtée dans les écoles, mais contre laquelle réclamait Fonséca (1 *Met.*, c. 28, qu. 13, sect. 5): On reconnaissait l'*abstractum ultimata abstractione* et l'*abstractum non ultimata abstractione*. Cette classification se rapportait à la théorie franciscaine des *formalités*. L'*abstractum ultimata abstractione* désignait la formalité pure considérée purement et simplement en elle-même : *Abstractio* (*quæ facit tale abstractum*) *dicitur illa per quam ratio formalis alicujus consideratur secundum se præter quodlibet quod non includitur per se in eo. Hæc unica abstractione abstrahitur substantia a suo supposito, ut exemplo humanitatis supra declarabitur : sic enim est absolutissime sumpta et præcisa ab omni eo, quod est extra ejus quidditatem, expendens Avicenna dicit : Equinitas est tantum equinitas et nihil aliud.* — Nous avons cité ce passage parce qu'on y voit, comme dans les définitions scolastiques de l'*absolu*, un précédent curieux du principe cartésien de la distinction des substances. Les procédés de la logique du moyen âge avaient laissé plus de traces qu'on ne croit dans l'esprit du grand philosophe du XVIIe siècle.

ACCIDENS, *accident*. — Ce mot a trois sens dans les scolastiques : 1° il exprime ce qui arrive par hasard ou rarement; 2° il désigne ce qui n'est pas compris dans l'essence d'une chose; c'est ainsi qu'aux yeux des scotistes l'individu est un accident pour l'espèce et l'espèce pour le genre; 3° il signifie ce qui arrive d'une façon accidentelle et contingente à un sujet. L'accident dont on traitait dans la logique du moyen âge était celui que nous venons de citer en dernier lieu. On le définissait ce qui peut être présent ou absent sans que le sujet se corrompe; ou bien, ce qui peut être ou ne pas être dans une chose; ou bien, ce qui n'étant ni genre, ni espèce, ni propre, est cependant toujours dans un sujet. — Bien entendu l'accident était considéré comme distinct du sujet en vertu d'une distinction qui était souvent toute logique; et voilà pourquoi, malgré la définition qu'on vient de lire, on reconnaissait tout à la fois des accidents séparables et des accidents inséparables. — On distingue encore l'accident physique et l'accident logique : l'accident physique est ce qui subsiste dans un autre; on en traitait longuement dans le *Traité-théorie des prédicaments;* l'accident logique est tout ce qui n'est pas joint nécessairement à l'essence : c'est ainsi que les privations et les dénominations extrinsèques elles-mêmes étaient regardées comme des accidents logiques.

Voici ce que dit Goudin de l'*accident :*

Quantum spectat ad accidens, aliud dicitur physicum, et aliud logicum; accidens physicum est ens in alio subsistens; ut, v. g. pulchritudo, pallor, rubor, etc., sunt accidentia physica vultus, in quo subsistunt, tanquam in suo subjecto. De illis accidentibus physicis agemus in Prædicamentis. *Accidens vero lo-*

gicum paulo latius sumitur pro omni eo quod non est cum essentia necessario conjunctum : Sic etiam privationes dicuntur accidentia logica, ut cæcitas dicitur accidens oculi, tenebræ dicuntur accidens aeris, etc. *Ipsæ etiam denominationes extrinsecæ dicuntur accidentia logica; ut, v. g. videri, et non videri respectu parietis; sciri, et nesciri respectu objecti, dicuntur accidentia logica: Et generaliter omne, quod non est cum essentia necessario conjunctum, dicitur accidens logicum. His positis,*

Dico secundo. Accidens logicum recte definitur, illud quod potest adesse et abesse salva rei essentia. Intellige de absentia vel reali, ut pallor et rubor possunt abesse realiter a vultu; vel de absentia logicali et secundum rationem, ut nigredo, vel albedo possunt abesse ab Æthiope et Cygno : possumus enim per intellectum removere nigredinem ab Æthiope, et albedinem a cygno, sine utriusque essentiæ præjudicio : Ita communiter omnes.

Probatur facile : Nam accidens est, unum prædicabile de multis in quale contingenter : Sed illud quod potest adesse et abesse salva rei essentia, prædicatur de illa in quale contingenter; ergo accidens est quod potest adesse et abesse salva rei essentia, Prob. min. Contingens enim est, quod potest esse, et non esse; ergo illud prædicatur de essentia contingenter, quod potest ab illa abesse et illi adesse sine ejus destructione.

Objicies : Albedo non potest negari de cygno, nec nigredo de Æthiope; ergo recedens non potest adesse et abesse a subjecto : Probatur antecedens : Nam hæc propositio est falsa : cygnus non est albus; Æthiops non est niger.

Respondeo, distinguendo antecedens : Non potest negari absolute, concedo; non potest negari sine destructione essentiæ, nego. Quamvis enim ista propositio, Æthiops non est niger, sit falsa; attamen ista est vera. Æthiops remota omni nigredine remanet semper homo: Nam nigredo in Æthiope est solum aliquid consequens ad complexionem ejus, et ad tractum, in quo habitat; Unde si varietur complexio et habitatio, variatur iste color, non solum in hominibus, sed etiam in animalibus. Nam Æthiopum familiæ translatæ ad temperatiores regiones paulatim albescunt, sicuti et animalia mutato tractu, vel vivendi consuetudine, demutant colores : sic lepores inter nives Alpinas albescunt, et palumbes, cuniculi, feles, et alia animalia, dum cicurantur, nativos colores exuunt. Ex quo patet, ejusmodi colores posse abesse etiam salva rei essentia.

Instabis : Existentia et mors sunt accidentia : sed existentia non potest abesse salva rei essentia, nec mors adesse sine essentiæ destructione; ergo falsum est, accidens posse adesse et abesse sine subjecti corruptione.

Respondeo transcat major (non enim videtur mors esse accidens, sed potius corruptio ipsius rei) et distinguo minorem : Non possunt adesse et abesse salva rei essentia, inesse physico, concedo; inesse metaphysico, nego : seu quod idem est, salva rei essentia quantum ad actualitatem existendi, concedo; quantum ad veritatem prædicatorum essentialium, nego; sive enim homines moriantur, sive vivant, semper verum est, hominem esse animal rationale: ac proinde mori vel existere, est merum accidens respectu essentiæ humanæ.

ACHARD, abbé de Saint-Victor, puis évêque d'Avranches, fut un des disciples les plus connus de Hugues. — Il fit divers ouvrages de piété, de théologie et de philosophie, parmi lesquels nous citerons un opuscule intitulé : *De la division de l'âme et de l'esprit*, qui, au rapport d'Oudin (*De auct. eccles.*, t. II, col. 1299), existe dans la bibliothèque de Saint-Victor et dans celle de Saint-Benoît de Cambridge. Il commence par ces mots : *Substantia interior quæ una cum corpore constituit hominem.*

ACHILLINO, de Bologne (*Achillinus Boloniensis*), fut un des adversaires de la scolastique au XVe siècle, mais adversaire indirect. Il revint à une interprétation averroïste d'Aristote.

ACTIO, action. — Cette idée est, à nos yeux et depuis Leibnitz, une idée simple et dont nous trouvons le type en notre conscience, et la définition nulle part. Il n'en était pas de même aux yeux des scolastiques et des anciens. Aristote a dit : L'action est l'acte d'agent en tant qu'agent. (*Phys.*, l. III, c. 3.) Scot a dit, dans un langage intraduisible : *Actio est respectus extrinsecus adveniens transmutantis ad transmutatum.* L'action est le rapport extrinsèque de ce qui transforme avec ce qui est transformé. — L'action se reconnaissait à deux caractères : 1° elle pouvait avoir des contraires *ut calefactio adversatur frigefactioni*, disait l'école; 2° elle était capable de plus et de moins. On avait dressé le tableau suivant de l'action :

Series prædicamenti actionis.

	Actio	
Vitalis		Non vitalis
	Vitalis	
Sensitiva		Intellectiva
	Sensitiva	
Externa		Interna
	Externa	
Hæc		Illa.

ACTIO ACCIDENTALIS, *action accidentelle.* — Les scolastiques désignent par là celle dont le terme est un accident.

ACTIO SUBSTANTIALIS. — C'est l'action dont le terme est une substance. Pour comprendre cette définition, il faut se rappeler la théorie péripatéticienne de la *génération* et de la *corruption*. La *génération* a pour terme ou pour résultat un composé physique, dont elle est une action substantielle.

ACTIO TRANSIENS. — C'est la véritable action, celle qu'on a définie tout à l'heure. On l'opposait souvent à l'*actio immanens*, laquelle est une action tout interne, et dès lors ne saurait, dans la stricte rigueur des termes, constituer un *respectus extrinsecus adveniens*. Aussi les Franciscains regardaient-ils l'*actio* plutôt comme une qualité que comme une action véritable.

ACTION. — Il n'y avait pas au moyen âge de traité général et complet de philosophie sans un traité spécial sur l'*action* et la

réaction. L'*action* était d'abord étudiée, dans la philosophie rationnelle ou dans la logique, au chapitre des *prédicaments;* on examinait ensuite sa nature dans la *physique*. Chose singulière! il n'y avait que la *métaphysique* qui, à cette époque, négligeât de s'en occuper; du moins ne s'en occupait-elle que d'une manière indirecte.

En logique, on se demandait si les six derniers prédicaments (et l'action était comptée parmi ces prédicaments) sont constitués par quelque chose d'absolu qui vient s'ajouter à l'être, ou, au contraire, par certaines *relations* dont la source est également extérieure à cet être. Les thomistes (84) soutenaient la première de ces opinions, les scotistes et les occamistes, la seconde (85), et la discussion était regardée comme importante. Les thomistes représentaient que le propre de ce qui est relatif est de se rapporter à quelque chose (*Propria ratio relationis est referri ad aliquid*). Or, ajoutaient-ils, considérons les six derniers prédicaments : l'action vient de l'agent, elle ne se rapporte pas à l'agent; la *passion* (86) est la qualité de ce qui éprouve l'action; de même l'*ubi* est la qualité de ce qui est dans un lieu; le *quando*, la qualité de ce qui est dans un temps; le *situs* est la disposition des parties; l'*habitus* est ce qui s'ajoute à l'être, comme le vêtement s'ajoute à celui qui le porte. Dans tout cela on ne voit pas l'ombre de relation, on ne voit que des attributs réels et absolus qui se trouvent dans le sujet. Les scotistes répondaient que les définitions même de leurs adversaires pouvaient leur être victorieusement opposées. En effet, prenons le prédicament qu'il s'agit ici de considérer entre tous, celui de l'action. L'action, disaient-ils, l'action, telle que nous la comprenons et que les thomistes la comprennent, n'est point quelque chose d'absolu; car, en premier lieu, si elle l'était, on concevrait des *actions d'actions* (*actio actionis daretur*); en effet, l'action elle-même serait produite par une autre action, puisque tout ce qui est absolu vient d'une action : en second lieu, dans la même hypothèse, l'action serait ou dans l'être qui agit ou dans celui qui est le sujet de l'action. Or, elle ne saurait être ni dans le premier, puisqu'alors la même chose, considérée sous le même rapport, serait à la fois active et passive; ni dans le second, puisque celui-ci ne pourrait alors recevoir la quantité et la qualité, que s'il avait reçu préalablement l'action, ce qui est impossible; car la quantité et la qualité étaient, dans la ligne des prédicaments, des formes antérieures à l'action, et leur existence ne pouvait être subordonnée à la sienne (87). Si l'action n'est pas une qualité absolue, elle est donc une *relation*, et il faut la définir : *Relatio extrinsecus adveniens transmutantis ad transmutatum.*

Cette argumentation, que nous traduisons à peu près textuellement, paraîtra, nous n'en doutons point, plus subtile que convaincante. Et en effet, il est probable que si l'école scotiste regarda comme tout relatif le prédicament de l'action, elle fut conduite, du moins en partie, à cette opinion par sa théorie générale sur le caractère relatif de l'*ubi*, du *quando* et du *situs*, qui étaient placés par tous les logiciens sur la même ligne que l'*action*. Or, on verra ailleurs que le motif principal des scotistes pour regarder l'*ubi*, le *quando*, le *situs*, comme des relations, était le désir d'expliquer l'*ubiquité* du corps divin et divers autres miracles. Ajoutons que, pour défendre sa doctrine de l'*action à distance*, que nous aurons bientôt à apprécier, Scot était obligé de donner de l'*action* la définition que nous avons rappelée plus haut.

Du reste, le raisonnement spécial que nous avons reproduit d'après un des manuels de l'enseignement scotiste au XVIIe siècle est moins emprunté, qu'il ne paraît d'abord, à cette mauvaise dialectique qui corrompit la philosophie du moyen âge, lorsque les éléments de la métaphysique moderne, déjà entrevus, vinrent se mêler, dans une indicible confusion, avec les éléments de la métaphysique ancienne.

L'action, si on la distingue de la manière d'être proprement dite, c'est-à-dire de cette manifestation de la force qui est inhérente à la force elle-même, n'est rigoureusement ni dans le sujet qui agit ni dans celui qui est le terme de l'action, ou, pour parler le langage de la scolastique, ni dans l'agent ni dans le patient. Car, qu'on le remarque bien, l'acte propre de la force est dans la force, non ailleurs, et l'*effort* par lequel elle se manifeste ne voyage pas d'un être à l'autre. C'est en ce sens que Leibnitz avait parfaitement raison de dire que les substances n'ont pas de fenêtres par où puissent passer leurs accidents. De là suit que le principe de la transformation qui a lieu dans un être est en lui-même et non dans celui qui le

(84) Hervæi quodlib. 1, qu. 14.

(85) Scot., III, dist. 8, quæst. 1, et dist. 1, qu. 1, et IV, dist. 13, qu. 1. — Quodl. 2, art. 4. — Gadius et Lychetus, quodl. cit. Sirectus et tous les formalistes insistaient beaucoup sur cette phrase de la doctrine scotiste.

(86) Il va sans dire que le mot *passion* est pris ici dans son sens métaphysique et non dans son sens moral.

(87) Si actio foret quid absolutum, aut esset in agente, aut esset in patiente. Non primum quia agens mutaretur essetque non agens sed patiens, recipiendo nimirum hujusmodi formam absolutam, quod implicat in adjecto, idem respectu ejusdem simul esse agens et patiens, iis quoque subtiliter ostendet Aureolus; nec 2° quia patiens nequiret recipere formam aliam absolutam puta quantitatem aut qualitatem, nisi prius, vel simul reciperet actionem, quæ ponitur forma absoluta ab aliis distincta. Hoc autem inconveniens est, est scilicet subjectum non valeat suscipere formam priorem, nisi recipiat formam posteriorem, quæ a priori non dependet, cum absque illa persistere queat, ut liquet de albedine manente in pariete post dealbationem, quæ est actio transiens. (Columb. *Phys.*, III, qu. 8, art. 2.)

modifie : ce dernier n'est qu'une simple occasion. Néanmoins, si l'être modifié tire ses modifications de son propre sein, il ne le fait point sans une certaine relation à quelque chose qui lui est étranger; évidemment cette relation n'est pas une entité absolue et qui lui soit propre; de même, et pour les raisons que nous avons déjà indiquées, elle n'est pas une entité ou une modalité de l'agent; c'est quelque chose qu'il ne s'agit pas ici de déterminer, mais qui enveloppe à la fois l'agent et le patient. D'où il suit que l'action, lorsqu'on la distingue de l'acte ou de la manifestation de la force, toujours inhérente à cette force, est réellement la suite d'un principe à part qu'on ne doit pas confondre avec la puissance ou l'énergie individuelle des êtres, et c'est ce principe qui établit entre toutes les existences de l'univers cette relation, cette harmonie fondamentale qui rend possibles leur action mutuelle et leur mutuelle réaction.

Au fond, l'argumentation des scotistes n'est donc pas aussi inadmissible qu'elle le semble. Mais c'est surtout par ses conséquences qu'elle a une importance réelle.

La science antique et celle du moyen âge, nous l'avons souvent répété, considérait le mouvement comme l'expression de l'essence intime des êtres ; et l'astronomie de Ptolémée était fondée sur ce principe qui la dominait tout entière et rendait impossible celle de Copernic. On comprend par là que la grande question, pour amener l'avénement de la science moderne, c'était de rattacher le mouvement à un principe qui ne fût pas l'essence. Or, c'était le moyen de la résoudre que de considérer l'action et en général les six derniers prédicaments comme des *relations;* si l'action, l'*ubi*, le *quando*, le *situs*, ne sont pas des réalités absolues, le mouvement ne saurait l'être davantage. Aussi toutes les écoles faisaient-elles à l'envi leur théorie du mouvement sur le modèle de leur théorie de l'action. Les thomistes le considéraient comme une entité absolue, les scotistes comme une relation, ou en d'autres termes tendirent à ne plus le considérer comme une simple conséquence de la forme substantielle ou de l'essence. Nous montrerons ailleurs les transformations radicales que devait entraîner à sa suite cette petite révolution de métaphysique (*Voy.* l'article MOUVEMENT), et le lecteur intelligent doit déjà les deviner. Il nous suffira de dire ici que cette révolution dans la théorie du mouvement n'était possible que par la révolution qui s'était accomplie dans la théorie de l'action, et dont nous venons d'indiquer les principes généraux.

Nous terminerons le résumé des discussions que le moyen âge soulevait en logique sur l'idée d'action, en rapportant une objection que les thomistes adressaient aux scotistes. La création, disaient-ils, est une action; or la création n'est pas une relation; le système de Scot est donc inadmissible. Les scotistes répondaient que si l'on analyse avec soin les idées de *création* et *d'action*, on trouve entre elles une distinction essentielle, et que dès lors on ne saurait argumenter de l'une à l'autre. On remarquera dans cette réponse la tendance des scotistes à déterminer les circonstances où les principes péripatéticiens cessent de s'appliquer à la théologie : la distinction et les limites des sciences profanes et des sciences sacrées commençaient déjà à apparaître après tant de discussions où on les avait si singulièrement mêlées, à l'égal détriment de la foi et de la raison.

Voyons maintenant comment on considérait non plus l'idée d'action, mais l'action elle-même dans la *physique*.

On se demandait d'abord : le sujet de l'action, est-ce l'agent, est-ce le patient ? La plupart, thomistes ou scotistes, admettaient la première de ces solutions (88.) Cependant Scot et quelques-uns de ses disciples, ainsi que les nominalistes, établissaient une distinction entre l'action immanente et l'action transitive; la première était celle qui reste dans le sujet qui agit; la seconde est celle qui passe au dehors. Pour celle-ci Scot déclarait qu'elle avait pour sujet non l'agent, mais le patient. (*Subjectatur in patiente.*) Quant à Capreolus (89), il voulait que l'action eût pour sujet l'être même où se manifestait son résultat.

Une seconde question était très-vivement agitée : l'action s'exerce-t-elle à distance? Saint Thomas (90) et ses disciples, Cajetan, Bannez, Suarez la résolvaient négativement. L'école de Scot et celle d'Occam soutenaient d'un commun accord l'opinion opposée (91).

Les thomistes s'appuyaient sur l'autorité d'Aristote, qui affirme positivement qu'entre ce qui meut et ce qui est mu, il n'y a pas d'intermédiaire (92); et en effet, qu'est-ce que l'action, suivant Aristote? C'est la manifestation, disons mieux, c'est l'expression, la conséquence logique de l'essence, c'est sa manière d'être, c'est le mode de sa forme. Or, comment la forme se développe-t-elle? Elle se développe de telle sorte que l'attribut le plus essentiel produise celui qui l'est moins, sans que dans cet enchaînement, tout semblable à l'enchaînement d'un sens logique, aucun anneau puisse être omis. Il suit de là que si le principe de l'action et le principe de l'essence étaient identiques

(88) SCOT, IV, dist. 13, qu. 3 et 2 ; dist. 3, qu. 5. Ant. ANDREAS IX Met., qu. 4.— CAJETAN, I p., qu. 25, art. 1.

(89) CAPREOLUS, II, dist. 1, qu. 2, art. 3. — Son opinion était conforme à celle de Henri de Gand. Quodl. 4, qu. 4. — Voir aussi SORIUS, III, *Phys.*, qu. 6.

(90) S. THOMAS, *Summa theologiæ*, I p., qu. 8, art. 1. — CAJETAN et BANNEZ, id. — SUAREZ, disp. 18 *Met.*, sect. 8.

(91) C'était celle notamment du Docteur subtil (I, dist. 37, qu. unic. ; et II, dist. 9, qu. 2; et IV, dist. 44, qu. 2), de F. Mayronis, de Lychetus, d'Occam et de Gabriel Biel.

(92) *Met.* I, 2, VII, 9. — *De gen.*, I, 43 et 78.

dans les êtres, les actions s'enchaînant comme les attributs, nulle d'entre elles ne s'expliquerait que par une action antécédente qui l'engendrerait comme le principe engendre la conséquence, ou, en d'autres termes, que toute action à distance serait impossible.

C'est, du reste, ce qu'avaient parfaitement compris les cartésiens ; et lorsqu'ils firent de l'étendue l'essence de la matière, et de cette essence la matière complète envisagée sous tous ses éléments, ils ne manquèrent pas de déclarer impossible la communication du mouvement à distance radicalement impossible au point de vue d'une saine philosophie. L'on sait qu'au XVIII[e] siècle les adversaires de Newton s'appuyaient vigoureusement sur ce principe, pour combattre le système de l'attraction universelle.

Les péripatéticiens, de cela seul qu'ils concentraient dans la *forme* tout ce qui n'est pas dans l'être inerte et indéterminé, devaient admettre que, sans le contact immédiat de l'agent et du patient, il n'y a pas d'action produite. Et les thomistes avaient raison de s'appuyer de l'autorité d'Aristote dans leur lutte contre les scotistes.

Ceux-ci s'appuyaient parfois sur des raisonnements assez singuliers, et sur des faits encore plus problématiques : ils arguaient, par exemple, de l'action à distance du regard d'une femme jeune et belle qui fascine les spectateurs : *Iterum magnes ad se trahit ferrum a se dissitum, succinum paleam, mulier conjectu oculorum fascinat hominem. Hinc* (*Gal.* III, 1) : *O insensati Galatæ, quis vos fascinavit !*

Ils invoquaient encore le témoignage de la torpille qui endort la main du pêcheur, et de la *poudre sympathique qui fait tant de miracles* (*pulvis sympathicus mira operatur in distans*). Enfin ils soutenaient que « si l'on met de l'huile sur du papier, et que l'on place ce papier sur des charbons ardents, des œufs placés sur le papier cuiront parfaitement, tandis qu'il restera intact, » ce qui prouve, sans aucun doute, l'action à distance.

Tout cela, sans doute, est passablement puéril ; ce qui était plus curieux, c'était l'argument tiré du mouvement imprimé à un corps par un corps étranger. Ce mouvement, les platoniciens l'attribuent à l'impénétrabilité ou à la force de résistance des corps (93). Aristote et saint Thomas le faisaient remonter au milieu ambiant qui, suivant eux, leur communiquait à chaque instant une impulsion nouvelle.

On se demandait en second lieu, si l'agent et le patient devaient se toucher, pour qu'il y eût action produite (*an actio et passio requirant contactum agentis et patientis*) ; cette question était évidemment un corollaire de la précédente ; et les scotistes ne pouvaient lui donner qu'une solution négative, comme les thomistes qu'une solution positive, eux qui niaient toute action à distance. Ce n'est pas que les scotistes n'admissent, eux aussi, la nécessité d'une sorte de contact, pour expliquer l'action des êtres les uns sur les autres ; mais c'était un contact purement *virtuel* ou physique, distinct du contact formel ou mathématique, celui en vertu duquel deux corps se touchent par leur superficie (94).

Cette question du reste est significative, car elle suppose que les scolastiques, pour constituer la théorie de l'action, se plaçaient au point de vue des objets physiques. Comment concevoir en effet un contact *formel* quand il s'agit d'êtres spirituels ? C'était même à ce point de vue que les scotistes se plaçaient pour critiquer la théorie de leurs adversaires. « Avec votre système, » disaient-ils, « on ne concevrait pas l'action des forces immatérielles (95). »

On voit par là que la théorie des Franciscains sur les six derniers prédicaments les conduisait peu à peu à se placer au point de vue interne pour modifier la théorie antique de l'être ; et nous avons déjà remarqué que cette théorie elle-même se rattachait, par des liens intimes, au dogme catholique.

En même temps qu'elle conduisait à une ontologie prenant son point de départ dans la considération des substances immatérielles, elle menait aussi à une physique qui donnait plus d'importance à la comparaison et à la coordination des phénomènes. En effet, si l'agent ne produit son effet que par le contact, et si en même temps son action n'est que la traduction de son essence, il n'y a pas, pour ainsi dire de questions scientifiques à se poser sur les phénomènes naturels. Pourquoi cet effet s'est-il produit ? Parce que certain agent a modifié tel ou tel corps ? Et comment l'a-t-il modifié ? par son contact. Et pourquoi cet agent a-t-il modifié ce corps par son contact ? parce que c'est son *essence* d'agir ainsi. Mais pourquoi cette essence lui appartient-elle ? Ici plus de réponse possible ; l'esprit humain ne peut déterminer pourquoi tel être a telle essence. On voit par là que l'essor de l'esprit scientifique était brisé par l'école thomiste. Dans le système scotiste au contraire, outre que les notions d'agent et d'essence sont distinguées, le simple contact de l'agent n'explique pas tous les phénomènes, puisque tous ne sont pas produits par ce contact. Souvent même,

(93) C'est Aristote qui attribue cette opinion à Platon. — Voir *Phys.*, VIII.

(94) « Duplex autem statuitur contactus, formalis scilicet et virtualis, formalis qui et mathematicus nuncupatur, ut quo corpora se tangunt penes suas superficies, ut duæ tabulæ simul junctæ, quarum ultima se tangunt. Virtualis autem qui et contactus physicus perhibetur, est quo agens per suam virtutem tangit aliud, ut sol per lumen suum terram tangit... Non est necessarius contactus formalis, ut agat in passum, sed sufficit contactus virtualis. » (COLUMB., *Phys.*, lib. III ; qu. 1, art. 3 et 4.)

(95) « Contactus proprie dictus fit per quantitatem... Agens autem spirituale quantitatis est expers, necnon materiæ aliarumque rerum quæ rebus materialibus competunt duntaxat ; igitur ad hoc ut agens agat in passum, non est necessarius contactus mathematicus. » (COLUMB., *Ibid.*)

là où ce contact était admis par eux, ils voulaient que l'action, dont il est l'explication, fût préparée par une série de phénomènes antécédents dont il s'agissait de chercher la loi; et c'est ainsi que la doctrine qui aboutissait à une notion mieux analysée de l'être, aboutissait par là même à une plus saine entente des sciences physiques (96).

On se demandait enfin, dans la théorie de l'action, si l'agent pouvait agir sur lui-même. Les diverses écoles répondaient par un double adage qui était reçu par toutes, et qui peut s'exprimer ainsi : 1° l'agent peut agir sur lui-même, mais uniquement pour se développer ou se perfectionner (*Agens potest agere in seipsum, actione perfectiva, non vero corruptiva* (97). 2° L'agent agit sur lui-même, mais non par une action univoque (*Agens non agit in seipsum actione univoca, bene vero actione æquivoca*).

Il est facile de voir quelle est la portée de ces principes. Le premier supposait plus ou moins directement, suivant la manière dont on l'interprétait, que la force est une dépendance de la forme même de l'être qu'elle meut, et que dès lors tout être tend à revenir à tel ou tel état essentiel, lorsqu'il en a été écarté par suite d'une circonstance quelconque. En d'autres termes, il fallait admettre, pour être conséquent, que certaines modifications ou certains changements s'expliquent, non par une force extérieure à l'être qui les éprouve, de telle sorte que cet être doit être étudié dans le milieu où il se trouve et non en lui-même, mais par son essence ou par sa forme. Ainsi l'eau se refroidissait non par l'effet de certaines lois de l'action du calorique, lois qui doivent dès lors devenir un objet de recherches spéciales, mais par suite de la forme même de cet élément; le *froid* étant, suivant la scolastique, l'essence même de l'eau.

Il peut paraître singulier, au premier abord, que les scotistes admissent sans discussion aucune une formule métaphysique qui supposait une identification réelle entre la forme et la force des êtres; mais, plus d'une fois déjà nous avons remarqué que, novateurs puissants et timides à la fois, les scotistes, en plus d'une occasion, ne surent pas ou n'osèrent pas appliquer leur théorie générale, et que souvent on les vit en pleine contradiction avec eux-mêmes.

Du reste, ils se montrèrent plus fidèles à leur doctrine dans leur appréciation de la seconde formule que nous avons citée. Au premier abord ils semblent pleinement d'accord avec les thomistes, et ils répètent avec eux : *Agens non agit in seipsum actione univoca*. Mais il est facile de voir qu'ils sont séparés par une différence réelle d'interprétation. Quand il s'agissait, par exemple, du mouvement, les thomistes prenaient dans un sens absolu et universel l'adage péripatéticien : tout ce qui est mu est mu par un principe différent de soi. *Quod movetur ab alio movetur;* les scotistes ne l'admettaient qu'avec certaines restrictions. La même réalité, disaient les premiers, ne saurait être en même temps en acte et en puissance : donc elle ne peut à la fois être motrice et mue, donc elle ne peut se mouvoir elle-même. Pourquoi pas? disaient les seconds; il est vrai que la même entité ne peut être à la fois dans le domaine des purs possibles et dans le domaine des choses réalisées. Mais le mouvement n'est point, comme on semble le croire, le lien, le passage, le trait d'union entre le pur possible et la forme. Le pur possible ou la puissance objective n'est pas, ou du moins, elle n'est qu'en Dieu et à l'état d'idée; quant à la forme, le mouvement n'aboutit pas à la forme considérée comme principe spécifique, mais simplement à l'acte (98.) Il suit de là que la puissance, prise comme virtualité, et l'acte envisagé comme le développement d'une virtualité, ne s'excluent en aucune manière; il n'est donc pas vrai que le mouvement passe toujours d'un principe étranger à l'être qui est mu. On voit par là que, lorsque les scotistes niaient la possibilité d'une action univoque exercée sur l'être par lui-même, ils voulaient tout simplement dire que la même entité ne peut, au même instant et sous le même point de vue être active et passive. Les thomistes, eux, interprétaient la commune formule, dans un sens beaucoup plus absolu; ils voulaient que l'action sortît non pas des entrailles mêmes de l'être où elle se manifeste, mais d'une source nécessairement extérieure à lui. Nous aurons du reste l'occasion de développer davantage cette idée en examinant les diverses théories scolastiques sur l'*activité* et le *mouvement*.

Il est évident *a priori* que la théorie de la réaction était pour toutes les écoles une suite de la théorie de l'action. Nous remarquons seulement ici que les scotistes admettaient le développement intime des qualités par le milieu où elles étaient placées. *Qualitas in medio existens intenditur*. Et ils étaient conséquents avec eux-mêmes en l'admettant, puisque, suivant eux, elles agissaient, non-seulement par voie de contact, mais par une vertu physique qui leur était propre. Or, il n'était pas indifférent d'admettre l'action du milieu sur le développement et les caractères des phénomènes. S'il est vrai que la science moderne

(96) « Deinde plura agentia, præsertim sensibilia agunt per prævias dispositiones, ut ignis calefacit et desiccat prius lignum quam in ipsum suam formam inducat : alia vero quæ agunt in distans prius præparant subjectam materiam præviis qualitatibus, quam effectum intentum producant, ut sol lumine et calore terram disponit ad complurium generationem : satis ergo est ad procurandum effectum ut agens tangat passum tactu physico et virtuali. » (COLUMB., *Ibid.*)

(97) C'était ainsi qu'on expliquait que l'eau, soustraite à l action de la chaleur, devient froide : *Aqua calefacta agit in seipsam cum redit ad nativam frigiditatem quæ est ejus perfectio et passio* (*Ibid.*)

(98) *Voir* COLOMB., *Phys.*, l. VIII, chap. 3, art. 3. — *Voir* aussi l'article MOUVEMENT.

se distingue de la science antique, en ce qu'elle s'attache à déterminer les rapports des êtres plus que leur forme invisible, la théorie des scotistes, telle que nous venons de la présenter sur une question en apparence indifférente, poussait la science dans la voie de l'avenir :

Voici ce que *Goudin* dit dans sa *Logique*, des diverses espèces d'action :

Naturam actionis et passionis exactius discutiemus in Physica ; nunc solum advertendum est in quolibet effectu tria distingui : Primo egressum effectus a causa ; secundo receptionem ejus in aliquo subjecto ; et tertio ipsum fieri talis effectus, ut dum fit calor, talis calor egreditur ab igne, recipitur in ligno, et per aliquod tempus est in fieri. Egressus effectus a causa vocatur actio : receptio ejus in subjecto vocatur passio : fieri autem talis effectus, vocatur motus. Primum constituit prædicamentum actionis, secundum constituit prædicamentum passionis ; motus vero non constituit speciale prædicamentum, quia fieri ut tale præcise est aliquid incompletum, quod tendit et reducitur ad esse ; unde motus cum sit fieri effectus, reducitur ad ejus prædicamentum ut fieri qualitatis ad qualitatem, fieri quantitatis ad quantitatem.

Notandum secundo, ex actionibus alias esse transeuntes, alias immanentes. Actio transiens dicitur, quæ producit effectum ad extra in aliquo subjecto ; ut urere, secare, dealbare, etc. *Actio immanens est quæ nihil producit ad extra, sed tota remanet in principio a quo elicitur, ut videre, cogitare, amare,* etc., *de quibus adhuc redibit sermo in Physica. Quidam tenent actiones immanentes non pertinere ad hoc prædicamentum, sed esse qualitates : Attamen verosimilius videtur, eas etiam pertinere posse ad hoc prædicamentum, quia vere sunt actiones.*

Dico primo : Actio prædicamentalis recte definitur : actus secundus potentiæ activæ, seu accidens quo causa constituitur actu causans. Utraque definitio in idem redit, et patet ex dictis. Nam sicuti causa dicitur agere inquantum profundit effectum, ita quoque actio dicitur id, per quod causa constituitur actu profundens effectum. Alia definitio tradi solet, qua actio dicitur forma secundum quam in id, quod subjicitur, agere dicimur.

Dico secundo : Passio est actus secundus potentiæ passivæ, seu accidens per quod subjectum constituitur actu recipiens effectum ab agente ; cum enim pati sit idem ac recipere effectum, passio erit id per quod subjectum constituitur actu recipiens effectum ab agente.

Dividitur autem actio in transeuntem et immanentem. Actio immanens dividitur in cognoscitivam et appetitivam ; cognoscitiva in sensitivam et intellectivam ; appetitiva in volitionem et appetitionem sensitivam. Actio transiens dividitur in artificialem et naturalem ; artificialis in varias species artium ; ut pingere, saltare, canere, etc. *Naturalis dividitur in accidentalem et substantialem ; (si tamen generatio substantialis sit vera actio distincta ab alteratione) utraque vero subdividitur in varias species. Passio autem dividitur juxta varias divisiones actionis, siquidem actioni productivæ effectus correspondet sua passio.*

ACTUS, *acte*, terme de métaphysique. — On l'apposait à la *puissance* c'est-à-dire, à la *possibilité*, considérée comme élément de l'être. L'acte est donc la réalité et la réalité souverainement déterminée, puisque la *puissance* c'est la possibilité indéterminée. — On voit que l'*acte* des scolastiques est profondément différent de l'acte des modernes et des leibnitziens. L'acte des modernes est la manifestation, la manière d'agir d'une puissance essentiellement active ; l'acte des scolastiques c'est l'*actualité* en opposition avec la possibilité. — On verra du reste le développement de la théorie de l'acte aux mots Matière et Forme.

Actus entitativus, *acte entitatif*. — C'est l'acte en vertu duquel la chose a son existence propre et en dehors des causes qui la produisent. *Entitativus actus est quo res habet esse exsistens extra suas causas.* On l'apposait à l'actus formalis ou à l'*acte formel ;* c'était celui en vertu duquel une chose est constituée dans son être spécifique et se distingue de ce qui n'est pas elle. Cette distinction était faite surtout par l'école scotiste, parce que suivant elle la forme ne donnait que l'existence spécifique, et la matière qui ne jouissait pas de l'*acte formel* jouissait de l'acte entitatif. *Forma enim dicitur quæ tribuit rei esse specificum et essentiale ; quo fit ut vulgo esse actu tribuatur formæ eique approprietur, quia rem determinat, specificat et distinguit.* C'est ainsi que parle un manuel scotiste. (Columb., *Phys.*, lib. ii, qu. 2, art. 1.) — Nous verrons ailleurs (articles Etre, Forme, Matière, Scot, Substance) comment cette théorie de l'*acte entitatif* de la matière était un commencement de révolution anti-péripatéticienne, quoique d'ailleurs Duns Scot et Suarez (qui était de son avis sur ce point), se crussent de fidèles commentateurs d'Aristote.

Actus primus, *acte premier*, actus secundus, *acte second*. — L'acte premier est celui qui donne sa forme et son actualité à une substance ; l'acte second, ce qui donne sa forme et son actualité à une opération ou à un accident. — Il ne faut pas oublier que, dans les doctrines péripatéticiennes et scolastiques, la génération des substances se fait par le rapprochement d'une forme et d'une matière, et que c'est la forme qui actualise la matière. Quand elle remplit ce rôle, l'acte qui émane d'elle et par lequel elle opère son actualisation substantielle, s'appelle *acte premier*. L'*acte second* est la conséquence du *premier*.

ADAM DU PETIT-PONT, disciple de Pierre Lombard, était né en Angleterre ; il y revint mourir en 1180, après avoir enseigné à Paris. Jean de Salisbury nous montre en lui un zélé péripatéticien. On n'a plus de lui qu'un fragment de son *Ars disserendi* que M. Cousin a publié dans ses *Fragments de philosophie scolastique.*

ADÉLARD DE BATH, philosophe et théo-

logien anglais du commencement du XII[e] siècle, mérite surtout d'être étudié comme l'inventeur du système, fameux au moyen âge, de la *non-différence.* — A l'exemple de Gerbert et de plus d'un docteur de cette époque, il avait été chercher la science chez les Arabes. Il parcourut successivement la Grèce, l'Asie Mineure, l'Afrique, l'Espagne, et nous a laissé, sous le titre de *Questions naturelles*, le résultat des conquêtes intellectuelles qu'il avait faites sur l'Orient. Du reste, dans cet ouvrage, il ne s'occupe guère que d'histoire naturelle, de mathématiques et d'astronomie (99). Si l'on veut connaître dans Adélard le métaphysicien, il faut l'étudier dans le traité *De eodem et diverso*, dont l'abbé Lebœuf, Jourdain, M. Rousselot, et, plus récemment M. Hauréau, ont extrait des passages d'un haut intérêt philosophique.

Le *De eodem et diverso* est conçu sous une forme allégorique, mais il renferme, à travers les récits poétiques, toute une ontologie et toute une ontologie suscitée par le problème de Porphyre. Adélard se prononce vivement contre le nominalisme; il n'y voit qu'une doctrine qui s'enferme dans les limites étroites de l'individu, parce qu'elle s'enferme dans celle des sens, incapables de percevoir le général dans l'individuel. En d'autres termes, sous le rapport purement philosophique, il adresse aux disciples de Roscelin la même objection fondamentale qu'avait déjà développée saint Anselme. Comme saint Anselme, encore, il est pénétré de l'esprit de Platon; mais, au lieu de le voir à travers saint Augustin, il le voit un peu à travers les Arabes. De là son désir de se réconcilier avec Aristote, désir bien vain peut-être, et qui arrachait il y a six cents ans à Jean de Salisbury un sourire et de fines railleries (100). Peut-être aussi a-t-il puisé à la même origine un amour quelquefois exagéré de l'indépendance individuelle et un mépris passablement aristocratique de l'opinion populaire.

Quoi qu'il en soit, on peut le regarder comme un des plus rudes adversaires du nominalisme, non-seulement parce qu'il le combat avec vivacité, mais encore parce qu'il lui oppose une doctrine dégagée des excentricités dangereuses d'un réalisme irréfléchi. Cette doctrine, qui a été attribuée à Gauthier de Mortagne par Jean de Salisbury, se trouve exposée dans plusieurs passages du *De eodem et diverso*, et notamment dans l'extrait suivant que nous citons *in extenso.*

« Le genre et l'espèce, car c'est d'eux que nous avons à traiter, constituent à la fois l'être et les noms des choses. Considérez les choses : c'est la même essence qui a reçu les noms de genre, d'espèce et d'individu, mais la même essence examinée sous des points de vue divers. En effet, voulant étudier les choses en tant que soumises aux sens, en tant qu'exprimées par des noms singuliers, les philosophes les appelèrent des individus : tels Socrate, Platon et les autres. Puis, considérant les mêmes êtres sous un autre rapport, c'est-à-dire non pas en tant qu'ils sont divers au jugement des sens, mais en tant qu'ils sont désignés tous par le mot d'*homme*, ils les appelèrent espèce. De même, considérant encore les mêmes êtres, en tant que représentés par le mot d'animal, ils les appelèrent genre. Néanmoins, en considérant l'espèce, ils ne suppriment pas les formes individuelles; seulement ils n'en tiennent pas compte, parce qu'elles ne sont pas posées par le nom qui exprime l'espèce. De même, en considérant le genre, ils ne veulent pas dire que les espèces sont supprimées, mais ils ne portent pas leur attention sur le rapport qu'elles ont avec l'être : ils se contentent d'étudier la réalité qu'exprime le nom général. Que désigne en effet, dans son acception légitime, le mot *animal?* Il désigne des sujets doués d'animation et de sensibilité; le mot *homme* désigne le même ensemble, et, de plus, la rationalité et l'animation; le mot *Socrate*, la même réalité complexe à laquelle s'ajoute la séparation numérique des accidents. Une seule

(99) Il déclare lui-même que les idées qu'il émet sur ces matières il les doit aux Arabes : « Je ne veux point, dit-il, prendre pour mon compte les choses nouvelles; je connais trop bien le sort réservé par le peuple aux maîtres de l'enseignement : j'embrasse ai la cause des Arabes et non la mienne. » Il semble résulter de ces expressions que ce sentiment de defiance exagéré contre la science et la raison, qui prévalut à la fin du XII[e] siècle, commençait à poindre dans ses premières années, et en effet Adélard dit encore dans ce même ouvrage : « Cette génération a pour ainsi dire naturellement ce vice de rejeter *à priori* tout ce qui a été découvert par les modernes. Aussi qu'un écrivain veuille publier une découverte qui lui soit personnelle, il est obligé de la mettre au compte d'un autre auteur et de dire : ce n'est pas moi qui l'ai faite. »

(100) M. Hauréau est à cet égard d'un avis différent du nôtre : « Les sectateurs de la non-différence, dit-il, prétendent être éclectiques; ils prétendent concilier Aristote et Platon? s'y emploient-ils mal? il ne semble pas, car ce que vient de déclarer Adélard de Bath est ce que répéteront bientôt Albert le Grand, saint Thomas et tous les docteurs de leur grande école. » Mais nous pourrions nous armer contre M. Hauréau de M. Hauréau lui-même; en effet, on sait que pour lui Albert le Grand et saint Thomas sont presque nominalistes. Il semblerait donc qu'Adélard incline, d'après lui, vers la doctrine de Roscelin. Or, il n'en est rien; en effet, il ajoute : « On connaît maintenant dans toutes ses parties le système de la non-différence; il est réaliste, 1° parce qu'il définit l'universel *in re* non pas ce qui se dit de tous les êtres, mais ce qui est l'être commun, le sujet commun de toutes les formes; 2° parce qu'il n'établit pas la nature une simple de l'universel séparé des choses, dans l'entendement humain, mais le réalise objectivement dans l'entendement divin. » Ce sont là deux opinions bien différentes et qui nous semblent même quelque peu contradictoires. Comment les affinités réelles que M. Hauréau voyait entre le système d'Adélard et celui d'Albert ne l'ont-elles pas conduit à douter un peu du prétendu nominalisme de l'école dominicaine?

science est permise à ceux qui ne sont pas initiés, la considération de l'individuel ; l'étude de l'espèce est un tourment extrême, non-seulement pour les profanes de la science (*profanos litterarum*), mais encore pour ceux qui ont vu tomber ses voiles. C'est qu'habitués à discerner les choses avec les yeux, à les voir, dès lors, longues, larges, hautes et circonscrites de toutes parts, dans leur isolement ou dans leur ensemble, par la limite du lieu, ils ne peuvent s'efforcer de voir l'espèce, sans s'embarrasser comme dans des ombres, et ils restent incapables, soit de contempler un élément simple (*simplicem notam*), qui n'est assujetti ni au lieu ni au nombre, soit de s'élever à l'idée simple qu'exprime le mot qui désigne l'espèce (*vox specialis*). Aussi, quelqu'un entendant traiter des universaux se leva tout ébahi, et s'écria : « Qui me montrera le lieu où ils résident (101) ? »

On voit dans ce passage important d'Adélard, et qui a été déjà signalé par Jourdain et par M. Hauréau, quel est ce fameux système de la non-différence qui a joué au XII[e] siècle un rôle si capital ?

Ce système a été regardé par M. Cousin comme celui des platoniciens éclairés, et par M. Hauréau comme un véritable réalisme. Le mot de platonisme et celui de réalisme peuvent être pris en des sens si divers, que nous n'examinerons pas cette double opinion. Nous chercherons seulement ici comment la théorie d'Adélard de Bath se rattache à celles qui la précèdent et à celle qui la suivent.

Lanfranc et saint Anselme ont vu, d'une manière générale, que l'on ne peut expliquer tous les phénomènes naturels et tous les faits d'un ordre supérieur, dont la révélation atteste l'existence, si l'on ne voit dans l'être qu'un principe unique, une unité logique, et si l'on identifie dès lors les notions d'individualité et de substance. Mais ils ne déterminèrent pas d'une manière précise le principe qui se joint dans l'être à celui qui le constitue en lui-même.

Guillaume de Champeaux semble enseigner que dans l'être il y a un élément essentiel et qui le constitue dans le fond de la substance, à savoir l'élément universel, puis des accidents variables, source de son individuation.

Adélard de Bath se place à un point de vue semblable ; il admet aussi un élément essentiel et des formes accidentelles au sein de toute substance. Seulement, dans la théorie de Guillaume de Champeaux, telle qu'elle semble ressortir de la réfutation d'Abélard, l'élément essentiel est commun à tous les êtres de la même espèce, tandis que, suivant Adélard, il est seulement *semblable* dans ces êtres.

Le second système de Guillaume de Champeaux, celui qu'il enseigna à l'école de Saint-Victor, est peut-être un intermédiaire entre celui qu'il avait enseigné à l'école de la ca-

(101) Nous avons donné la fin de cette citation à l'article *De eodem et diverso*. Par une singularité assez piquante, bien que très-facile à expliquer, M. Hauréau déclare que l'extrait d'Abélard, cité par Jourdain, ne touche en rien aux discussions philosophiques du XII[e] siècle, et quand il en cherche un autre plus significatif, il cite lui-même tout au long le passage qu'il déclare sans portée aucune. C'est là, du reste, une de ces distractions à l'abri desquels les érudits les plus scrupuleux ne se trouvent malheureusement pas. Voici le texte latin d'Adélard.

« Genus et species, de his enim sermo, esse et rerum subjectarum nomina sunt. Nam si res consideres, eidem essentiæ et generis et speciei et individui nomina imposita sunt, sed respectu diverso. Volentes enim philosophi de rebus agere, secundum hoc quod sensibus subjectæ sunt, secundum quod a vocibus singularibus notantur et numeraliter diversæ sunt, *individua* vocaverunt : scilicet Socratem, Platonem et cæteros. Eosdem autem, aliter intuentes, videlicet non secundum quod sensualiter diversi sunt, sed in eo quod notantur ab hoc voce *homo*, speciem vocaverunt. Eosdem item in hoc tantum quod ab hac voce *animal* notantur considerante, *genus* vocaverunt. Nec tamen in consideratione speciali, formas individuales tollunt, sed obliviscuntur, cum a speciali nomine non ponantur. Nec in generali species ablatas intelligunt, sed inesse non attendunt, vocis generalis significatione contentis. Vox enim hæc *animal* jure illa notat subjecta cum animatione et sensibilitate ; hæc autem *homo* totum illud et insuper cum rationalitate et mortalitate ; Socrates vero illud idem, additia insuper numerali accidentium discretione. Una velut doctrina non initialis patet, consideratio individualis : specialis certe non modo litterarum profanas, verum et ipsius arcani conscios admodum ungit. Assueti enim rebus discernendis oculos advertere, et easdem longas et latas altasque conspicere, nec non unam aut plures esse undique circumscriptione locali ambitus perspicere, cum speciem intueri nutuntur (nituntur ?), eisdem quodammodo caliginibus implicantur, nec ipsam simplicem notam, sine numerali aut circumscriptionali fine, contemplari, nec ad simplicem specialis vocis positionem ascendere queunt. Inde quidam, cum de universalibus ageretur, suorum inhiens : — quis locum eorum mihi ostendet ? inquit : — adeo rationem imaginatio perturbat et quasi invidia quadam, subtilitati ejus se opponit. Sed id apud mortales. Divinæ enim menti quæ hanc ipsam materiam tam vario et subtili tegmine induit, præsto est et materiam sine formis et formas sine aliis, imo et omnia cum aliis, sine irretitu imaginationis distincte cognoscere.

« Nam et antequam convicta (convincta ?) essent universa quæ vides, in ipsa *noy* simplicia erant ; sed quomodo et qua ratione in ea essent, id et subtilius considerandum et in alia disputatione dicendum est. Nunc autem ad propositum redeamus. Quum igitur illud id quod vides et genus et species et individuum sit, merito ea Aristoteles non nisi in sensibilibus esse proposuit ; sunt et enim ipsa sensibilia quæris acutius considerata. Quum vero ea, inquantum dicantur genera et species, nemo sine imaginatione per se pureque intuetur, Plato extra sensibilia scilicet in mente divina, et conspici et existere dixit. Sic viri illi, licet verbo contrarii videantur, se tamen idem senserunt. Nec tamen ego id ad unum reseco ut omnia omnium verba a falsitate absolvam.

théòdrale et celui de la non-différence. (*Voir* l'art. **Guillaume de Champeaux.**)

Il suit de là que la doctrine d'Adélard, reprise ensuite par Gauthier de Mortagne, peut être considérée comme le résultat logique auquel aboutissait le réalisme dans une société intellectuelle où le dogme catholique jouait un rôle souverain : saint Anselme s'était déclaré réaliste, comme Lanfranc, pour résister à l'hérésie et sauver les croyances; Guillaume de Champeaux, poursuivant la même tâche, frisait le panthéisme et menaçait la foi d'une autre manière, mais tout autant que les nominalistes ; Adélard de Bath arrive et introduit, dans la théorie de Guillaume, une modification qui la met en harmonie plus complète avec le christianisme.

Ce travail de transformation, opéré par le dogme au sein des systèmes ontologiques du XIe et du XIIe siècle, ne fut pas perdu pour la philosophie. Il s'agissait, durant cette époque si tourmentée et par là même si féconde, d'aboutir à la théorie de la matière et de la forme, envisagées comme éléments premiers de la substance; théorie incomplète à beaucoup d'égards et qui devait disparaître un jour, mais qui était néanmoins pour le XIIIe siècle un progrès immense, parce qu'elle constituait, pour ainsi dire, le terrain le plus favorable des discussions d'où devait sortir le grand mouvement scientifique de la renaissance. Or, pour arriver à la théorie de la matière et de la forme, ou, comme on disait au XVIIe siècle, à la théorie des *formes substantielles* (*Voy.* les articles **Forme substantielle, Albert le Grand**), le système de la non-différence était une étape nécessaire. Il est vrai que dans ce système il n'y a pas deux éléments essentiels dans la substance, car les différences individuelles, celles qui déterminent le principe général qu'elle contient, ne sont que des accidents ; mais ce principe général, du moins, appartient en propre à l'être dont il constitue le fond. Abélard viendra bientôt et démontrera que l'élément, qui spécifie le genre ou individualise l'espèce, doit être quelque chose d'essentiel ; et il enseignera déjà la doctrine de la *matière* et de la *forme ;* seulement, à l'opposé d'Albert le Grand et des docteurs du XIIIe siècle, il prendra la ***matière*** pour le principe général, et la forme pour le principe qui détermine, restreint, individualise : laissant ainsi à ses successeurs une œuvre de simple arrangement à accomplir pour fonder la grande métaphysique du moyen âge. Chacun de ces docteurs a donc contribué aux progrès de la pensée humaine; chacun a rapproché l'ontologie des théories qui devaient prévaloir plus tard. Adélard de Bath a sa place parmi ces philosophes qui, poussés par les nécessités logiques du dogme, modifiaient, élargissaient, emplissaient, pour ainsi dire, d'un esprit nouveau, et qui devait les faire éclater un jour, les vieilles formes de la métaphysique ancienne. Il est un de ceux qui ont préparé le XVe siècle avec toutes ses gloires en préparant la théorie des formes substantielles (102).

Nous ne sommes donc pas de l'avis de M. Hauréau, qui ne voit dans le système d'Adélard qu'une forme particulière du premier système de Guillaume de Champeaux. Nous reconnaissons que ces deux systèmes, sans doute, sont réalistes ; mais ils le sont d'une manière très-différente. Il y a peut-être un certain danger à assimiler, comme l'a fait le savant historien, des doctrines qui ont sans doute des similitudes, mais qui présentent aussi des caractères opposés. Comment noter le progrès des systèmes, si l'on ne constate pas leurs dissemblances? On a singulièrement abusé, dans ces derniers temps, des analogies plus ou moins factices que l'on a supposées entre les doctrines ; on a posé des lois invariables et fatales qui ramenaient à toutes les périodes la même série de systèmes. Cette erreur, qui a surtout été propagée par l'école éclectique, a rendu en partie stériles les belles découvertes qu'elle faisait dans le domaine de l'histoire de la philosophie. Ajoutons que c'est la même erreur encore et les mêmes habitudes intellectuelles qui en sont la suite, qui nous semblent avoir trompé la sagacité de M. Hauréau.

ADELGER ou **ADELHER**, théologien du XIIe siècle, paraît s'être occupé surtout de théologie positive. — Il y a dans le ***Thesaurus anecdotorum***, un traité ***De libero arbitrio***, de ce docteur (t. IV).

ADELMANNE ou **ADELMANN.** — Un des plus célèbres adversaires de Bérenger de Tours, et évêque de Bresse. Quelques écrivains le nomment, mais à tort, Adelin. Il était le disciple favori de saint Fulbert, qu'il appelle un *vénérable Sòcrate* (103). L'évêque de Liége le chargea d'enseigner dans son

(102) On remarquera même qu'à certains égards son système est plus avancé que celui d'Albert le Grand et se rapproche de celui de Duns Scot et de ces heureux novateurs qui ont mis la philosophie sur la voie des découvertes modernes M. Hauréau a bien vu ces rapports ; seulement, très-hostile à tout ce qui ressemble de près ou de loin au réalisme, il a fait à Adélard de Bath un crime d'avoir enseigné certains principes qui ressemblaient à l'avance à ceux du Docteur subtil. Toutefois M. Hauréau nous semble n'avoir pas montré avec son exactitude habituelle le point précis où se manifeste cette ressemblance. A notre avis, Adélard de Bath est surtout un scotiste anticipé, en ce qu'il admet une distinction essentielle entre l'élément qui constitue l'essence de l'être et l'élément qui constitue son individualité. Sous ce rapport le système d'Adélard est presque un système *formaliste*, comme on devait dire au XIVe et au XVe siècle. Ce qui n'empêche pas, du reste, que la doctrine d'Abailard et surtout celle d'Albert le Grand, prises en général, ne constituent sur celle d'Adélard un incontestable progrès.

(103) On notera qu'Adelmanne, en rappelant cette circonstance de sa vie et cherchant le type du philosophe, parle de Platon et non d'Aristote. C'est là une preuve entre mille que le moyen âge adopta Aristote pour son philosophe favori, non pas au hasard et parce qu'il ne connaissait presque pas Platon, mais parce que la métaphysique d'Aristote allait mieux à son génie propre.

diocèse; c'est là qu'il apprit l'erreur de Bérenger, et lui écrivit cette lettre pleine d'onction qui nous est parvenue, mais dont malheureusement nous n'avons que la première partie. D'Allemagne, notre scolastique fut appelé en Lombardie, comme évêque de Bresse. Il mourut vers l'année 1062 ou 1063. Bellarmin et les Bénédictins de Saint-Maur ont fait son éloge. Nous citerons le commencement de sa lettre à Bérenger, qui donne des détails curieux et intéressants sur saint Fulbert, son esprit et les habitudes de son école. *Collectaneum te meum vocavi propter dulcissimum illud contubernium quod cum te adolescentulo, ipse ego majusculus, in Academia Carnotensi, sub nostro illo venerabili Socrate, grandissime duxi. Cujus de convictu gloriari nobis dignius licet quam gloriabatur Plato gratias agens naturæ eo quod in diebus Socratis sui hominem se, et non pecudem, peperisset. Nos enim sanctiorem vitam salubrioremque doctrinam catholici et Christiani hominis experti sumus : et nunc, ejus apud Deum precibus adjuvati, sperare debemus. Neque enim putandus est, memoriam in qua nos tanquam in sinu materno ferebat, amisisse, aut vero charitas Christi, qua sicut filios amplectebatur, in eo exstincta est. Sed absque dubio memor nostri, diligens plenius quam cum in corpore mortis hujus peregrinaretur, invitat ad se votis et tantis precibus, obstitans per secreta illa et vespertina colloquia, quæ nobiscum in hortulo juxta capellam de civitate illa quem Deo volente senator nunc possidet, sæpius habebat, et obsecrans per lacrymas, quas interdum in medio sermone prorumpens, exundante sancti ardoris impetu emanabat, ut illuc omni studio properemus viam regiam directius gradientes, sanctorum Patrum vestigiis observantissime inhærentes, ut nullum prorsus in diverticulum, nullam in novam et fallacem semitam desiliamus* (104), *ne forte in laqueos et scandala incidamus.... Hoc scandalum incurrunt qui per hæreses et schismata deviantes pacem catholicam impiis contentionibus rescindunt. Quos nihilominus, in Psalm.* XIII, 3, *ita annotatos advertimus :* Contritio et infelicitas in viis eorum et viam pacis non cognoverunt. *Ecce scandalum vel potius scandala; nempe contritio et infelicitas æterna; quæ occurrunt in semitis hæreticorum, viam pacis catholicæ nosse recusantium. Avertat Dominus a te, sancte frater, semitas tales et convertat pedes tuos in testimonia sua : et mendaces ostendat qui famam tuam tam fœda labe maculare nituntur, spargentes usquequaque; ut non solum Latinas, verum etiam Teutonicas aures repleverint, quasi te ab unitate sanctæ matris Ecclesiæ divulseris, et de corpore et sanguine Domini, quod quotidie in universa terra super sanctum altare immolatur, aliter quam fides catholica teneat, sentire videaris. Hoc est, ut illorum de te dictis utor, non esse verum corpus Christi neque verum sanguinem, sed figuram quamdam et similitudinem*...(105).

Après ce préambule, si plein d'une douce charité, Adelmanne passe à l'examen de la question eucharistique, et il invoque surtout le témoignage des Pères; ou en d'autres termes, il se met sur le même terrain que Bérenger : néanmoins, à la fin du fragment qui nous reste de lui, il démêle l'origine sensualiste de l'hérésie de l'écolâtre de Tours, et il aborde le côté philosophique du problème. Nous citerons ce passage qui présente à nos yeux un certain intérêt, parce qu'il fait comprendre comment la pensée philosophique s'est formée au XIIe siècle (*Voir* l'article LANFRANC), sous l'influence du catholicisme :

Ut ergo fides exerceatur credendo quod non apparet, vitale sacramentum sub specie corporea viriliter latet, ut anima in corpore. Denique et baptismi aqua quælibet oculis intuentium videtur, et homo baptizatus, quid aliud quam quod antea erat, apparet? non enim ex nigro albus, aut ex illitterato grammaticus, per lavacrum regenerationis efficitur. O animalis homo qui non percipit ea quæ Dei sunt. (*I Cor.* II, 14.) *O caro carnalibus phantasiis magis quam vino ebria! quousque ab his tam infeliciter ludificaberis! Non enim similis est hic error* denegationis salutis animarum (106) *aut illusionibus somniorum, aut de aquis et speculis resultantium imaginationum : quia ibi sine periculo fallitur, hic cum detrimento irrecuperabili, nisi resipiscatur, erratur... quod est si credimus rerum esse non liberari hominem non solum a molestia spiritualis pugnæ sed nec a miseria errorum nisi gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum : melius tamen id intelligimus, si humanæ naturæ vim et concretionem, quæ nimirum in sensu corporis et animi intellectu constat, diligenter inspiciamus; et quid per utrumque, quidve per alterutrum valeat, breviter perstringemus. Sunt namque multa quæ solo sensu corporis agimus, sicut audire et videre; pleraque sicut legere et scribere, quæ communiter sensus cum intellectu administrat. Plurima vero, ad quæ sensui nullus prorsus accessus esse potest; sicut ad rationem numerorum, ad proportiones sonorum et omnino ad rationes rerum incorporearum: quæ omnia quilibet intellectus, sed purus atque etiam usu limatus percipere meretur. Nec me fugit illa prima, quæ duas istas potentias præcedit sed ad nostrum institutum nihil visa est attinere...*

Nous ne pouvons juger de la valeur des doctrines philosophiques d'Adelmanne, car nous n'avons que les premières lignes du passage où il les expose. Cependant ces li-

(104) On voit par là qu'il y avait du temps de Fulbert des tendances à l'hérésie et des principes funestes qui se répandaient et pouvaient, à ses yeux, séduire jusqu'à ses élèves. Plus on étudie le moyen âge, plus on y trouve, à côté d'une foi ardente et pure, des traces innombrables d'incrédulité

(105) On remarquera les rapports frappants de méthode et de style qui se trouvent entre cette lettre et celle de Fulbert que nous avons citée. — (*Voy.* art. FULBERT.)

(106) Il y a probablement, dans les mots soulignés, une faute du copiste, ou peut-être une omission.

gnes, trop courtes, que nous avons encore nous prouvent 1° que l'évêque de Bresse sentait le besoin d'appuyer la théologie sur la philosophie, ou en d'autres termes de ne pas examiner uniquement les rapports des dogmes entre eux, mais le rapport de chacun d'eux avec la science de l'homme et de l'Etre ; sous ce point de vue, la phrase : *Melius id intelligimus, si humanæ naturæ vim et concretionem... inspiciamus*, est le germe de la scolastique. (*Voir* l'article LANFRANC.) 2° Que le dogme de l'Eucharistie contraignait ses apologistes intelligents à protester contre ce sensualisme brutal et irréfléchi qui est la négation de toute philosophie comme de toute croyance religieuse, et à créer la science de l'*Etre* pour défendre la foi. C'est aux pieds de la table sainte que l'homme moderne a appris à rentrer en lui-même, et c'est là le principe de toute métaphysique. (*Voir* les articles ACCIDENT, BÉRENGER, EUCHARISTIE.)

ADÉNULPHE d'Anagni. — Docteur de l'université de Paris, était fils, dit-on, d'une sœur du Pape Grégoire IX. Élu évêque de Paris en 1288, il ne tarda pas à quitter le monde et se retira à l'abbaye de Saint-Victor. On lui attribue un *Commentaire sur les Actes des apôtres*. (Voy. *Hist. littér.*, t. XXI, XX. *Gall. Christ.*, t. III.—DUBOIS, *Hist. eccles.*, Paris, t. II. —*Scriptores fratrum Prædicatorum*, t. I.)

ÆGIDIUS (ALBI SUPERCILII) paraît avoir enseigné avec éclat vers le milieu du XIV° siècle à l'Université de Paris. — Il devint procurateur d'une des *nations* qui la composaient. Nous trouvons dans du Boulay (t. IV) la mention suivante au court article qu'il lui consacre : *Quo tempore regebant in philosophia MM. Henricus de Kempen, Joannes de Calore, Dionysius Platonis, Joannes de Marchia, Gaufridus seu Joffrideus de Miricuria, Joannes de Marvilla.*

ÆGIDIUS COLONNA. Voy. *in reprehensorium.*

ÆGIDIUS DES CHAMPS (DE CAMPIS). — Docteur renommé de la faculté de théologie de Paris vers la fin du XIV° siècle, du temps de Pierre d'Ailly. Ce fut lui qui fut choisi pour l'accompagner dans sa mission à la cour de Rome alors que s'agitait l'affaire de Jean de Monteson. Il fut employé également par Charles VI dans diverses négociations. Son épitaphe est conçue dans les termes suivants : *In hac sepultura jacet bonæ memoriæ quondam eminentissimæ scientiæ nobilis vir M. Ægidius de Campis, de Rothomago oriundus, sacræ theologiæ eximius professor, episcopus Constantiensis ac sacrosanctæ Ecclesiæ Romanæ presbyter, cardinalis, Constantiensis nuncupatus, qui obiit anno Domini* 1415.

ÆGIDIUS (DE DULLENDIO). — Procurateur de la nation picarde à l'Université de Paris, théologien célèbre du XIV° siècle, qui fut mêlé à l'affaire du Dominicain Adam, relative à l'Immaculée Conception.

ÆGIDIUS (DE PERTICO), théologien du XIV° siècle, fut un de ceux qui furent désignés en 1332 pour discuter sur la question de la vision béatifique.

ÆQUIPOLLENTIA, *équivalence*, terme technique de la logique du moyen âge indiquant l'identité de sens et de valeur de deux propositions simples qui ont le même sujet et le même prédicat. Par exemple soit la proposition : *Omnis homo est mendax* (tout homme est menteur) ; sa contradictoire est celle-ci : *Quidam homo non est mendax.*

Si j'affecte le sujet de cette dernière proposition du signe négatif, j'ai : *Non quidam homo non est mendax.* Cette dernière proposition est l'*équivalente* (*æquipollens*) de la première. — Les scolastiques s'occupaient avec quelque détail des règles de l'*æquipollentia ;* ils les avaient réunies dans quelques vers que nous citerons comme un échantillon de la logique du temps :

Non omnis, quidam ; non omnis non, quasi nullus.
Non nullus, quidam ; sed nullus non valet omnis ;
Non aliquis, nullus ; non quidam non, valet omnis.
Non alter, neuter ; neuter non præstat uterque.

Il faut ajouter toutefois que ces détails inutiles n'ont qu'une place très-restreinte dans l'enseignement du moyen âge.

ÆQUIVOCA ÆQUIVOCANTIA et *ÆQUIVOCA ÆQUIVOCATA*, *équivoques équivocants* et *équivoques équivoqués.* — Que le lecteur nous pardonne nos barbarismes ; nous sommes dans une langue qui n'est ni française ni latine, et dont nous voudrions lui donner une idée, pour que les habitants les plus illustres de cet étrange pays, la scolastique, lui deviennent familiers ; qu'il se souvienne d'ailleurs que Platon et Aristote paraissaient, eux aussi, fort étranges avant que M. Cousin eût créé parmi nous l'histoire de la philosophie. — Les *æquivoca æquivocantia* sont les termes qui conviennent à des choses semblables seulement pour le nom ; et les *æquivoca æquivocata* sont les choses mêmes qui n'ont que cette lointaine ressemblance.

ÆQUIVOCA A CASU, ÆQUIVOCA A CONSILIO, *équivoques par hasard, équivoques réfléchis.* — Les termes sont *æquivoca a casu*, lorsque c'est le hasard seul qui a conféré le même nom à deux choses différentes (on donnait pour exemple le mot latin *gallus* qui désigne à la fois un *oiseau* et un *Français*). — Les termes sont *æquivoca a consilio* lorsque c'est pour une raison quelconque et en vertu d'une similitude future ou lointaine que l'on a donné le même nom à deux choses différentes (*ut, cum quispiam S. Francisci nomen imponit filio suo, propterea quod sperat eum fore similem S. Francisco*).

ÆQUIVOCATIO. — Terme de logique scolastique. Voy. FALLACIA.

ÆQUIVOCUS TERMINUS, *terme équivoque.* C'était le terme qui convient à plusieurs choses ayant le même nom, mais une *manière d'exister* différente relativement à ce nom. Nous disons *manière d'exister*, bien que cette expression ne rende pas parfaitement le texte latin que voici : *Terminus æquivocus est qui convenit pluribus habentibus idem nomen*, RATIONEUS VERO SUBSTANTIÆ *secundum illud nomen diversum.* Il est assez

curieux de voir quel exemple Scot et son école donnaient du terme équivoque. Cet exemple c'est le *chien*, animal terrestre et en même temps *constellation céleste*. C'est le même exemple que Spinosa devait donner quatre siècles plus tard dans son *Ethique*. Les cartésiens de toute école, théistes ou panthéistes, ont plus emprunté qu'on ne croit aux traditions de la scolastique.

AER, air — Rien de plus simple que cette traduction. Cependant j'ai entendu soutenir par des thomistes contemporains que l'*aer* des scolastiques n'est pas précisément ce que nous appelons l'air, mais un *principe physique*, très-invisible en lui-même, sorte de *matière subtile* que, du reste, ils étaient fort embarrassés de définir. Cette assertion est complétement inadmissible. En effet, 1° les scolastiques ne font ici que reproduire la pensée d'Aristote, de Gallien et de toute l'antiquité; or l'antiquité entendait bien parler de l'*air* réel, dans leur théorie des quatre éléments; 2° tous les exemples que citent les scolastiques quand ils discutent sur l'air, et ces discussions elles-mêmes attestent que leur *aer* n'est pas une matière subtile, mais bien l'air sur lequel Pascal a fait ses immortelles expériences. On verra du reste à l'article AIR qu'il ne peut y avoir l'ombre même d'un doute sur cette question Je dois ajouter qu'aucun Thomiste, du moyen âge, du moins aucun thomiste que nous connaissions, ne l'a soulevée.

ÆVUM, mot intraduisible dans notre langue française. — C'était une sorte d'intermédiaire entre l'éternité et le temps proprement dit; le mot actuel de *durée* est celui qui rendrait le moins incomplétement celui d'*ævum*. — Pour le comprendre, il faut se rappeler que, dans les idées scolastiques, toute chose a sa mesure, Dieu lui-même, et la mesure de Dieu, c'est l'éternité. On la définissait par cette phrase de Boëce : *Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.* Le temps, c'est la durée d'une chose successive et qui à chaque instant défaille : *Tempus est duratio rei successivæ et continuo labentis.* Entre l'*éternité* et le *temps* se place l'*ævum* qui est la *mesure*, ou si l'on veut la *durée* d'une chose qui *dure* réellement par elle-même : c'est le temps devenu stable; on la définissait *la durée d'une chose permanente, indéfectible en acte, quoique défectible en puissance.* L'*ævum* était la mesure des anges et des astres, et même, suivant les scotistes, des substances soumises à la génération en tant que leur substance même n'est pas sujette au mouvement. Les thomistes, qui faisaient des anges un monde tout à fait à part jouant à peu près dans l'ordre moral le même rôle que les astres d'Aristote dans l'ordre physique, se séparaient des scotistes sur cette question. *Voy.* TEMPS.

AGONISTICON. — Nom du premier et du plus célèbre ouvrage de Rathier, évêque de Vérone au XI° siècle. Il l'écrivit lorsqu'il était retenu dans la tour de Pavie par ordre de Hugues, roi d'Italie. C'est un traité de morale pratique. L'auteur y examine spécialement les rapports de la puissance spirituelle et de la puissance temporelle. L'une et l'autre sont d'origine divine, dans sa théorie. Il en conclut que le prince ne doit pas, comme on le voit de son temps, empiéter sur l'évêque et étendre son despotisme jusque sur les croyances religieuses. Pour assurer la liberté de l'Eglise, Rathier ne voit qu'un moyen : la réunion fréquente des conciles. Ce livre mériterait une étude toute particulière, car il est un monument curieux du sentiment de résistance qui commençait à naître, au sein du clergé intelligent, contre les tyrannies féodales. Il y a plus de rapport qu'on ne pense entre le génie de Rathier et celui de Grégoire VII; seulement, Grégoire VII, esprit plus profond et venu à son heure, triompha où Rathier ne fit que combattre avec un courage inutile. — Consulter ROTGER, *S. Brunonis Vita.* — LUITPRAND, *Historia rerum in Europa suo tempore gestarum.* — FOLCUIN, *Gesta abbatum Laubiensis monasterii* (dans le tome VI du *Spicilegium* de dom Luc d'ACHÉRY), et *De script. eccles.* — SIGEBERT, *Chronographia*, an. 974. — BARONIUS, *Annales*, an. 954. — MABILLON, *Acta sanctorum*, t. VII. — FLEURI, *Histoire ecclésiastique*, — *Histoire littéraire*, t. VI.

AGRICOLA (RODOLPHE), un des adversaires de la scolastique au XVI° siècle, semble n'avoir apporté aucune vue philosophique dans cette lutte, qu'il entreprit à un point de vue tout littéraire. — Il insistait surtout sur la nécessité de rendre à la théologie son caractère positif.

AGRIPPA (CORNÉLIUS), un des adversaires les plus déterminés de la philosophie scolastique, naquit en 1486 et mourut en 1535, après la vie la plus agitée. — Rarement ce mélange de scepticisme et de crédulité aveugle qui est le propre de l'illuminisme arriva à une formule plus claire et plus absolue que dans ses écrits. De ses deux livres les plus fameux, l'un a pour titre : *De incertitudine et vanitate scientiarum* et l'autre : *De occulta philosophia.*

On verra à l'article que nous consacrons au premier de ces deux ouvrages, ce que Cornélius Agrippa reprochait à la scolastique; nous montrerons ici la partie positive et affirmative de son œuvre.

La scolastique, ne voyant que les *essences*, c'est-à-dire le principe spécifique, tend à isoler les êtres : elle étudie notamment à part l'une de l'autre la nature céleste et la nature élémentaire; sans doute elle attribue à la première une action prépondérante sur la seconde; mais celle-ci ne réagit point, et l'univers forme réellement, dans cette singulière cosmogonie, non pas un vaste ensemble à parties solidaires, dont l'action providentielle est le centre, mais une sorte de série où chaque élément reçoit les influences d'un élément supérieur et les transmet à son tour aux éléments inférieurs. Cette cosmogonie est visiblement en désaccord direct avec celle que Cusa et Copernic commencèrent, et qui a déjà abouti à Newton, pour aboutir sans doute un jour à

une formule plus générale : car Newton n'a pas même rempli tout le programme cartésien, quoiqu'il l'ait réalisé sur un point d'une extrême importance.

L'idée de quelque chose d'*universel* qui plane au-dessus des essences ou des principes spécifiques, cette idée que Descartes formulait au point de vue du mécanisme par son hypothèse de la matière subtile et des tourbillons, lui est de beaucoup antérieure ; elle travailla tous les savants, tous les métaphysiciens et même tous les rêveurs qui coopérèrent à l'œuvre de la rénovation scientifique. Nous la retrouvons dans Agrippa qui semble l'emprunter à Cusa; mais nous avons vainement parcouru ses nombreux ouvrages pour y retrouver la trace de son adhésion au système astronomique de l'illustre cardinal. Nous verrons bientôt ce qui l'empêcha d'aboutir à cette conclusion rénovatrice. Quoi qu'il en soit, il existe, suivant lui, une sorte de substance intermédiaire entre toutes les substances du monde, et qui a pour fonction de les unir toutes, afin de rendre possible leur action et leur réaction réciproques. Nulle part Agrippa ne définit nettement cette force universelle, quoiqu'il assure qu'elle se répand avec les rayons des astres et qu'elle porte avec elle des vertus secrètes et merveilleuses, capables de changer la nature des choses ; ou plutôt la nature des choses, qui est tout dans le système scolastique, n'est rien dans Agrippa, dont la doctrine, sous ce rapport, ressemble à celle de Malebranche. Toute propriété vient aux corps de leur participation avec la substance médiatrice; et dès lors celle-ci peut opérer toutes les transactions imaginables. C'est en vertu de ce principe qu'Agrippa crut pendant une partie de sa vie à l'alchimie et à la magie. Même devenu vieux et désabusé, c'était encore à cette dernière science, comme il l'appelait, qu'il adressait le moins d'objections incrédules.

Ainsi une vue féconde, gâtée et stérilisée par un sytème faux : voilà Agrippa. La vue féconde, il la tenait des savants de son siècle qui renouvelaient la science de la nature, et du cardinal de Cusa, qui fut à cet égard l'antécédent et l'émule intellectuel de Bruno. Le système faux, il l'emprunta à deux sources : premièrement à l'esprit d'illuminisme qui enfantait Luther et Calvin au milieu même de sa carrière ; et, ensuite aux traditions de la scolastique, vivantes encore, quoique fort attaquées et assez mal défendues.

La science scolastique faisait découler toutes les propriétés actives, directement ou indirectement, de l'influence sidérale. Nous disons directement ou indirectement, car les astres engendraient, suivant elle, les animaux, les plantes, les minéraux ; et ces êtres une fois engendrés avaient par définition même (la génération n'étant que le rapprochement d'une matière et d'une forme) leur essence ou leur forme substantielle en eux-mêmes. Cette forme entraînait à son tour un certain nombre de propriétés et d'actes, qui ne venaient qu'indirectement du ciel et de ses astres.

Agrippa nie les formes substantielles, et par là même il affirme que les êtres ne sont pas constitués exclusivement par quelque chose de spécifique : en d'autres termes il admet des lois universelles. Mais, en même temps, enchaîné par les traditions scolastiques et emporté par l'illuminisme, il maintient l'idée de la hiérarchie des divers éléments du monde, conçue à la manière des anciens ; en d'autres termes il maintient le système de la passivité des êtres sublunaires vis-à-vis des influences célestes ; il le soutient même avec d'autant plus de force, que ces influences, suivant lui, ne peuvent être que directes et immédiates, puisque les formes substantielles n'existent point. En d'autres termes, au lieu d'interpréter sa théorie de l'*universel*, au point de vue des rénovateurs de la science et dans un sens analogue à celui que Descartes devait adopter plus tard, il l'interprète dans un sens alexandrin. Suivant lui, l'*universel*, c'est une *âme* du monde, distincte de Dieu, mais unique comme lui; elle pénètre à un degré inégal l'univers des purs esprits, puis descend de cet univers à celui des astres, et enfin pénètre jusqu'à celui des éléments, pour lui porter toutes les émanations plus ou moins splendides qu'elle a enlevées dans son cours puissant et éternel aux natures plus riches et mieux douées. A ces trois univers que l'âme du monde modifie à son gré correspondent trois magies : la *magie naturelle*, qui sait dominer les éléments ; la *magie céleste*, qui a empire sur les astres ; la *magie religieuse ou cérémonielle*, qui évoque les purs esprits. L'homme exerce sa puissance sur ces trois grands règnes des choses, et il peut remonter de l'un à l'autre jusqu'à Dieu, grâce à l'âme médiatrice, qui unit, coordonne, embrasse tout dans l'océan de ses universelles effluves.

Du reste Agrippa a aussi abordé les questions philosophiques; et là sa haine contre la scolastique l'a moins mal servi qu'en matière de sciences cosmologiques. Son *De triplici ratione cognoscendi Deum* est un appel au procédé d'*observation interne* contre la dialectique des écoles. Nous le citerons ici tout entier.

CAPUT I.

« Æternitatis Dominus universorum principium, medium et finis et renovatio, fons pietatis et origo, justitiæ pater, et bonum, ipse omnipotens Deus, bonissima (ut ita loquar) sua voluntate propter infinitam gloriam suam creavit omnia bona, ut omnia eum glorificent, et sancte incorrupteque agant, quæ ad illius honorem pertinent, statuitque omnibus præscriptum certis limitibus finem, pulchrumque ordinem quem transgredi prohibuit. Hæc erat voluntas Dei in creatis, creavitque Deus angelos, cœlum, stellas, elementa, vegetabilia et animantia quadrupedia, reptilia, aquatica simul atque volantia, et horum omnium principem et finem hominem ad imaginem suam, eique tanquam filio congratulatus est. Tunc in

primis angelica natura non contenta sublimitate sua, ambitiose appetens altiora, ex opposito se locans contra Deum dixit : *In cælum ascendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, in lateribus aquilonis, ascendam super altitudinem nubium, et similis ero Altissimo.* (*Isa.* XIV, 13, 14.) Hujus ambitionis princeps fuit Satan, hic primus transgressor voluntatis divinæ, ob tantam superbiam et injustitiam e cœlo pulsus, et dejectus est in hanc vallem contagiosam, ubi ex hinc misere degit cum odioso suo exercitu, omnibus infensus, suamque ipsius justitiam in creatura Dei propagare non cessat, in tanta superbia pertinaciter subsistens, neque vult proprium peccatum agnoscere, sed Deum ipsum non cessat assidue peccato suo criminari. Hinc Græce diabolus nuncupatur, hoc est criminator. Ab hoc incœpit omnis injustitia, iniquitas, malitia, mors, deformitas, et ex eo procedit omne malum, et nihil nisi malum. Homo autem creatus in terra, et positus in paradiso ut divinæ obsequeretur voluntati (*Gen.* II, 3), ex quo sapientia simul et vita perpetua donatus erat, petitus a diabolo infesta tentatione, quem auscultans, similiter divinæ voluntatis transgressor effectus est. Quare etiam ipse pulsus ex hoc deliciarum horto in hanc vallem miseriæ, ignorantiæ, mortique factus est obnoxius, omni hora moriens, et negligens, cumque neglecta Dei notitia apertus est fons peccatorum, profluxerunt scelera, elapsi sunt socii tenebrarum, homoque Deum ignorans a Deo ignoratus est, Deique notitiam relinquens a Deo relictus est (ut ait apostolus Paulus, *Rom.* VII, 24) in propria desideria, in passiones ignominiæ, et in reprobum sensum, corruptusque et abominabilis factus est in omnibus studiis suis. Vides modo quoniam ignorantia Dei omnium malorum fons est, et origo omnium peccatorum, et scelerum radix, ac lignum interitus, summaque impietas et injustitia, per quam omnia vitia convalescunt et augentur. Hæc animam ipsam pervertit, corrumpit naturam, subvertit hominem, ipsumque ignominiosissimis peccatis implicat, corpus ipsum in omnem deformitatem naturæque contumeliam demergit, in quibus et anima simul madens suffocatur, transformanturque homines in naturam ferarum, moresque belluarum, pejora quoque quam bruta sæpe patiuntur. Unde præcipitantur in turpes sensuum illecebras, in lethiferas peccatorum sordes, corruunt in omne flagitium, et in naturæ perversionem, subjiciunturque cupiditatum imperio, ad quarum expletionem (ut inquit Hermes) ardenti quodam impetu perferuntur, rituque ferarum immoderato et irascuntur et cupiunt, quodque deterius est, nec finem imponunt libidini ullum, nec malorum inveniunt passionumque terminum, quæ omnia Paulus in *Epistola ad Romanos* (cap. I) clare edocet : hinc immundi spiritus, ultores scelerum, in tam nefariam labuntur animam, eamque flagellis verberant peccatorum, et violenta pœna ad omnia peccatorum genera trahunt, raptant, compellunt ad neces, ad rapinas, ad libidines et ad cuncta per quæ delinquunt homines, vulnerantque eam insanabilibus vitiis, quæ eisdem vitiata tanquam venenis infecta tumescit, quod dolens Hermes exclamat (107) : Fit deorum ab hominibus dolenda secessio, soli nocentes remanent angeli, qui humanitati commisti, ad omnia audaciæ mala miseros manu injecta compellunt, in bella, in rapinas, in fraudes, et in omnia quæ sunt animarum naturæ contraria. Et alibi inquit : Permittitur dæmonis ultoris arbitrio qui ignis acumen incutiens sensus affligit magisque ad patranda scelera armat, ut turpioris culpæ reus, acriori supplicio sit obnoxius, eumque sine ulla intermissione ad insanabiles concupiscentias inflammat. Vides modo quod qui Deum ignorant, a Deo ignorantur ; et qui Dei notitiam relinquunt, a Deo relinquuntur. »

CAPUT II.

« Omnium itaque rerum cognoscere et amare principium ipsum omnium creatorem Deum, hæc summa pietas, hæc summa justitia, hæc summa sapientia, summaque hominis felicitas est. Clamat ad nos Deus de cœlo, de monte sancto suo (*Rom.* I ; *Act.* VII; *Matth* XVII ; *Marc.* IX) : Contemplamini creaturas, audite angelos, auscultate filium meum, ut pii et justi sitis. Ecce hi sunt tres libri cognitionis Dei, quos misit Deus in hunc mundum hominibus. Primum librum creaturarum propositum gentibus, qui sub lege naturæ vivebant, qui habuerunt philosophos doctos per sensibiles creaturas, cognoveruntque Deum per illas, quemadmodum inquit Paulus : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellectu conspiciuntur.* (*Rom.* I, 20.) Secundo misit Deus librum legis eloquiorum, quem dedit Judæis, *annuntians verbum suum Jacob, justitias et judicia sua populo Israel. Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis.* (*Psal.* CXLVII, 19, 20.) Ipsi enim supra philosophos habebant prophetas edoctos per spirituales et angelicas creaturas, et cognoverunt Deum per illas. Unde ait illis Stephanus protomartyr : *Qui accepistis legem in dispositione angelorum.* (*Act.* VII, 53.) Et Dionysius ait : propheticam divinamque visionem gloriosos Hebræorum vates adeptos esse, per medias cœlestes virtutes. Unde tradit universa cabalistarum schola, potiorem legis intentionem solum versari circa angelicum chorum, sublimem vero et ineffabilem essentiæ trinitatem, ad usque Messiæ adventum incognitam fore. Ultimo igitur misit nobis Deus tertium librum, scilicet librum Evangelii datum Christianis, qui cognovimus Deum per ipsum Dei Filium Patri coæternum, factum hominem, Dominum nostrum Jesum Christum. Unde, inquit Paulus, novissime diebus istis locutus est nobis Deus in Filio suo quem constituit hæredem universorum,

(107) *Dialog.* inscript. *Asclepius*, IX, quem in latinam linguam vertit, ut creditur Apuleius.
(*Nota Edit.*)

per quem fecit omnia, habemusque doctores apostolos doctos a Filio Dei Jesu Christo.

CAPUT III.

« Nunc ergo singula pertractemus, et primo videamus quomodo cognoscatur Deus per creaturas : sed non intelligamus, hic ita nos Deum cognoscere posse, ut qualis ipse sit in extrema ac solitaria sui ipsius a rebus separatione, ac in seipsum retractatione, ac quæ sit ejus substantia, in profundissimo suæ divinitatis recessu dignoscamus. Hoc enim impossibile est, et super omnem intellectum incomprehensibile. Ideo, ait Apostolus (*I Tim.* vi, 16), Deum habitare lucem inaccessibilem. Et Propheta inquit : *Posuit tenebras latibulum suum.* (*Psal.* xvii, 12.) Et Joannes ait, *Deum nemo vidit* (*Joan.* i, 18), nec videre potest. Et Dionysius *De divinis nominibus*) dicit : Porro ipsa divina, cujusmodi in suo principio suaque sede sint, nullus sensus attingit, nulla substantia, nullaque scientia penetrat, denique sive supersubstantiale illud occultum, sive Deum aut vitam, sive substantiam, sive lucem seu verbum appellemus, nihil intelligimus aliud, quam ex eo emanantes in nos participationes atque virtutes, quibus assumantur in Deum, et quæ nobis vel substantiam, vel vitam vel sapientiam largiuntur. Cognoscimus itaque Deum per participationes quasdam ab eo emanantes, in ea quæ creata sunt, quas nos intelligentes per quamdam (ut ita dicam) reflexionem, Deum cognoscimus : vel ut inquit Hermes (*Asclep.* ii). Contingit nobis hominibus, ut quasi per caliginem ea quæ in cœlo sunt videamus, quantum possibile est per conditionem sensus humani. Hæc autem intentio pervidendi tantis bonis angustissima est, latissima vero cum videris felicitate conscientiæ. Itaque in creaturis propter participationem quamdam Dei, Deus ipse suspicari et perscrutari potest : Deus enim per singula creata ubique splendet. Et omnibus se libenter ostendit (ut inquit Mercurius) non ubi sit loco, nec qualis sit qualitate, nec quantus quantitate, sed hominem sola intelligentia mentis illuminans. Et alibi inquit : Deus omnia ob eam causam fabrificavit, ut eum per singula cerneres, hæc Dei bonitas, hæc ejus virtus est, illum fulgere per omnia, nihil est vel incorporeis etiam invisibile, mens ipsa intellectione videtur. Deus autem in oratione conspicitur. Unde alibi inquit Mercurius : Denique cum Deum videre volueris, suspice solem, fili, respice lunæ cursus, suscipe siderum motus reliquorum, quis perpetuum horum servat ordinem, quis mensuram singulis motionis assignat, quis trahit mundi machinam, quis hoc utitur instrumento, quis mare suis finibus circumscripsit, quis terræ pondus sistit ac librat? in medio certe est aliquis horum auctor et dominus. Unde etiam Dionysius (*De divinis nominibus*) ait : Forte id veraciter dicemus, nos Deum non ex ipsius natura cognoscere, id quippe ignotum omnemque superat rationem ac sensum, sed ex creaturarum omnium ordinatissima dispositione, ab ipso producta, ut imagines quasdam, ac similitudines divinorum ipsius exemplarium præ se ferent, ad id quod omnia transcendit, via et ordine pro viribus scandimus. Eo usque ascenderunt philosophi gentium ex sola apprehensione creaturarum, hoc est, intelligentia sua cuncta complexi, quæ creata sunt in terra, in aquis, in elementis, in cœlo, et quæ præterea supra cœlum sunt. Tandem pervenerunt ad primum motorem, et rerum omnium principium, intellectuque viderunt Deum omnipotentem, unum, æternum, creatorem omnium, ac summum bonum, sempiternam quoque ejus virtutem, et divinitatem, bonitatem, sapientiam, veritatem, justitiam, pulchritudinem, etc., quæ vocat Paulus invisibilia Dei : viderunt enim Deum in cœlo et in terra, in igne, in aqua, in spiritu, in animalibus, in arboribus, in omni corpore, et in omnibus creaturis, quemadmodum canit Lucanus (*Phars*, IX, 581) :

Jupiter est quodcunque vides, quodcunque movetur.

Virgilius quoque inter pecora cecinit (*Eclog.* III, 59) :

Jovis omnia plena.

Hinc Hermes ait : Homo effectus est divinorum operum contemplator, quæ profecto dum admiraretur auctorem illorum cognovit. Facile enim et complete (prout humana sustinet promptitudo) Deum noscit, qui mente facili singula ejus opera cernit. Omnis itaque homo potest Deum cognoscere, si velit. Propterea inexcusabilis est homo ignorans Deum, et omnis qui animam suam in corpus demergens, Deum se posse cognoscere diffidit; sed absit hæc impietas ! recurre in teipsum, emergas ex corpore, nihil suppouas in te impossibile, confidas et intelliges, velis et consequeris : Sic denique Deum cognosces, si non diffidas de teipso. Humanus enim animus, ut ait Hermes (*Asclep.* iii), omnia capit, omnia penetrat, elementis velocitate miscetur, acumine mentis in maris profunditatem descendit, omnia illi lucent, non cœlum videtur altissimum, quasi enim ex proximo sagacitate omni intuetur, intentionem animi ejus nulla aeris caligo confundit, non densitas terræ operam ejus impedit, non aquæ altitudo profunda despectum ejus obtundit. Et alibi : Præcipito inquit (*Tim.* i), animæ tuæ, quæ citius quam præcipies, evolabit. Jubeto ut transeat in Oceanum, illa priusquam jusseris, ibi erit, inde ubi nunc est, nequaquam discedens. Jubeto iterum ut in cœlum volet, nullis pennis egebit, nihil ejus obstabit cursui, non solis incendium, non ætheris amplitudo, non vertigo cœlorum, non siderum reliquorum corpora, quin omnia penetrans ad supremum usque corpus transcendat, quin etiam si volueris globos omnes transcendere cœlorum, quodque superius est investigare, id quoque tibi licebit : Adverte modo quanta sit animæ potestas, quanta virtus, quanta celeritas. Propterea inexcusabilis est homo ignorans Deum. Magis autem ille qui cognoscens Deum quoquo modo eumdem non colit, neque veneratur.

Hæc enim odiosissima est et inexcusabilis impietas, quam Paulus improperans gentibus ait ita : *Ut sint inexcusabiles, quia, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt.* (*Rom.* I, 20.) Philosophi namque gentium, cognoscentes varias disciplinas, arithmeticam, musicam, geometriam, astronomiam, physicam, metaphysicam, dialecticam, et cæteras, cognoveruntque scientia sua unum solum ac verum Deum, sed impii et ingrati de tanto beneficio, a pura sanctaque cognitione aversi, falsam quamdam ejus imaginem temeraria cognitione nulla vera ratione inspecta, sequentes ipsum, non ut unum solum ac verum Deum coluerunt, nec gratias illi, quod illos divinitatis suæ agnoscendæ illustravit lumine, reddiderunt. Quare omnes illi impietatis injustitiæque et ingratitudinis condemnabuntur, juxta verba Pauli dicentis : *Revelatur enim ira Dei de cœlo super omnem impietatem et injustitiam hominum.* (*Ibid.*, 18.) Impietas namque peccatum est erga Deum, injustitia erga homines : extrema autem impietas est, non cognoscere Deum. Ex impietate intemperantia, et hæc injustitiæ fundamentum. Intemperantiam vero dicimus depravationem voluntatis ex sopore rationis ortam, affectu sensuali nimium dominante, ubi videlicet sopita ratione, ad imperium sensuum omnia aguntur. Unde hæc sterilis anima dicitur, nullum fructum bonum producens in tempore suo, et hæc est animæ summa impietas, sterilem esse ; de qua ait Mercurius (*Tim.* II) : Impietas accidit illi, qui absque filiis e vita discedit, qua de causa dæmonibus post obitum dat pœnas. Sed frustra cognoscimus Deum, nisi illum rite colamus, et legitime cum hominibus vivamus. Unde inquit Hermes (*Ibid.*) : Certamen religiosæ pietatis est cognoscere Deum, injuriam inferre nemini : quod etiam præcipit Christus, dicens: *Dilige Dominum Deum tuum, proximum tuum sicut teipsum.* (*Matth.* XXII, 37.) Hæc duo præcepta ad salutem necessaria sunt, suntque fons omnis boni : horum primum pietatis, alterum justitiæ est. E contrario impietas et injustitia omnium malorum radix sunt, super quæ revelatur ira Dei de cœlo super illos qui veritatem Dei in illis polluunt violantque, et hi sunt qui Deum in cognitione non amant, et in scientia sua non fructificant, qui in sapientia sua non religiosi sunt, et in prudentia sua non prosunt hominibus. Sed nunc consequenter de secundaria cognitione Dei, quæ est per librum legis dicamus.

CAPUT IV.

De cognoscendo Deo.

« Secundus liber datus est Judæis, liber legis, palam positus, et liber eloquiorum solis sapientibus traditus. Ipsi enim primi fuerunt, quibus cum multivariam Deus per angelos suos locutus est, et quibus data fuerunt oracula et arcana Dei, sicut ait Psalmista : *Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit illis.* (*Psal.* CXLVII, 20.) Constat autem ex sententiis Hebræorum magistrorum, etiam et Christianorum doctorum, Moysen ipsum magnum Hebræorum legislatorem, præter legem illam, quam Deus dedit illi in monte Sina, quam, ille quinque libris scriptam contentamque reliquit, revelatam quoque fuisse eidem Moysi ab ipso Deo veram legis expositionem cum manifestatione omnium mysteriorum et secretorum, quæ sub cortice et rudi facie verborum legis continentur. Unde legitur Deus dixisse ad Esdram : Revelans revelatus sum super rubum, et locutus sum Moysi, quando populus meus serviebat in Ægypto, et misi eum, et adduxi eum super montem Sina, et detinebam eum apud me diebus multis, et narravi illi mirabilia multa, et ostendi ei temporum secreta et finem, præcepi ei dicens : Hæc in palam facies verba, et hæc abscondes. Constat itaque Moysen in monte duplicem legem, videlicet litteralem et spiritualem, accepisse, et juxta præceptum Dei utramque populo Judaico communicasse, illam videlicet scriptam vulgo palam statuisse, alteram vero solum septuaginta sapientibus communicasse, nec scriptis, nec ut ipsi scriberent, sed viva voce, et ut quisque eorum ordine perpetuo suis successoribus viva voce revelarent, propter quam vivæ vocis successivam traditionem dicta est scientia eloquiorum, quam Hebræi vocant *Cabalam*, propter receptionem tanquam hæreditario jure unius ab altero. Cui sententiæ correspondet etiam illud Hilarii in *Expositione* Psal. II, *Quare fremuerunt gentes*, ubi dicit Hilarius fuisse a Moyse institutum, in omni Synagoga septuaginta esse seniores, quibus Moyses præter legem quam litteris condidisset, secretoria mysteria intimavit, et juxta hunc sensum exponit splendidissimus thologus Origenes illud Pauli : *Quia credita sunt illis eloquia Dei* (*Rom.* II, 2), scilicet præter litteralem legem Judæis datam, etiam aliam fuisse spiritualem, quam Paulus vocat eloquia Dei : recentiores Hebræi cabalam dicunt, quæ omnium divinarum humanarumque rerum cognitionem in allegorico sensu legis mosaicæ comprehendit : quod etiam Paulus confirmat, ubi dicit : Judæos habere formam scientiæ et veritatis in lege. (*Rom.* II, 20.) Et Rabi Moyses, in secundo tractatu *Moræ*, inquit totam legis sollicitudinem in hoc consistere, ut veridicas sententias de Deo angelicisque choris doceat, quibus edocti homines, etiam ipsum mundum in suo ordine cognoscant. Principalis itaque eruditio cabalæ prophetica est, et illorum cognoscibilium, quæ de Deo angelisque intelligi possunt. Hinc multiformia tam Dei quam angelorum sacra nomina invocanda edocet, variosque corporeos actus enumerat, quibus homines tanquam similes facti diis, conformando se divinis per quosdam gradus, ad æterni Patris lumina transcendunt, quibus repleti Dei cognitionem ultra naturæ morem assequuntur, magis enim operantur invocata sacra nomina in mentem nostram illis rite expositam, quam corpus quodvis accedens ad aliud corpus

operatur in illud ceu ignis in stuppam. Habet præterea lex hebraica etiam hoc divinitatis, ut præter Dei angelicaque nomina, multiformia ibi latitantia, etiam ne elementum ullum transeat, sine prophetico aliquo mysterio, quorum revolutione juxta regulas cabalistarum sæpe stupenda panduntur oracula. Unde ait Rabi Moyses, secundo *Moræ*, divina nomina propheticaque verba transposito litterarum ordine, aliisque insolitis signaculis sæpe grandia sapientiæ divinæ oracula decernere. Quod etiam alter Moyses Gerundinus in exordio *Geneseos*, et tota cabalistarum schola confirmat, majores siquidem et propinquiores virtutes Dei sunt in divinis nominibus, propheticisque characteribus, quam in quovis corpore mundi. Ideo Dionysius (*De divin. nominib.*) nos illorum veneratione et contemplatione facilius ad Deum Patrem ascendere, suique splendoris plus quam ex rerum naturalium et creaturarum intuitu participes effici. Et nos de hac materia late et profunde scripsimus in libro *De occulta philosophia*, eo loco ubi de mysteriis et cæremoniis occultarum operationum tractatur. Sed satis est hic nobis scire Judæorum cognitionem de Deo multo fuisse sublimiorem et perfectiorem per legem, quam gentium per creaturas. Non tamen potuerunt nisi umbratilem quamdam de Deo cognitionem habere : veram autem et perfectam Dei cognitionem (ut tota cabalistarum schola testatur) reservatam fuisse ad adventum Messiæ, qui tandem venit, Dominus noster Jesus Christus, in quo perfecta sunt et perficiuntur omnia. Sed redeamus ad cabalam, quæ est lex spiritualis, latens sub verbis legis litteralis, quæ sola viva voce tradebatur ab uno ad alterum. Hæc lex spiritualis, post restitutionem Judæorum a babylonica captivitate, per Cyrum regem Persarum, et instaurato templo sub Zorobabel per Esdram (qui tunc judaicæ Ecclesiæ præfectus erat) in synodo convocatis sapientibus, ut afferret unusquisque in medium, quæ de legis mysteriis memoriter teneret, adhibitis notariis, primum scriptis mandata est, et in septuaginta volumina (tot enim in synodo illo erant sapientes) redacta est. De quibus ita loquitur Esdras : Exactis quadraginta diebus, locutus est Altissimus dicens : Priora quæ scripsisti in palam pone, legant digni et indigni : novissimos autem septuaginta libros conservabis, ut tradas eos sapientibus de populo, quorum corda scis posse capere et servare secreta hæc (*IV Esdr.* XII, 37) : in his enim est vena intellectus, sapientiæ fons, et scientiæ flumen. Continet enim lex ipsa ineffabilem de supersubstantiali deitate theologiam, de intelligibilibus angelicisque formis exactam metaphysicam, de mundo corporeo rebusque naturalibus firmissimam philosophiam. Atque hinc venit in usum, ut apud recentiores Hebræos etiam quæque occultior et abditior, vel quæ circa mirabilium effectuum secretas operationes versatur scientia. cabala nuncupetur unde factum est, ut etiam illi, qui secreto quodam fœdere, pacto et conventione cum dæmonibus inita, stupenda facta jactitabant, quo improbitatem sui exsecrandi artificii superstitionisque tegerent, honestiori nomine cabalistas sese vocitarunt. Hinc tandem cabalæ sanctum nomen in suspicionem venit, quemadmodum et sacrum magiæ nomen, utrumque suspectum est, utrumque profanatum est, juxta vetus proverbium, quo dicitur : sacra profanantur quoniam a profanis usurpantur. Habebant itaque Judæi legem scriptam ad vulgus publicatam : habebant etiam eloquia Dei, scilicet altissimæ divinitatis arcana mysteria sub cortice verborum scriptæ legis latitantia, solis sapientibus tradita, quæ non licuit in vulgus prodere. Mysteria enim tanta divinitate plenissima stultæ plebi communicare, quid aliud esset, quam sanctum dare canibus, quod etiam Christus ipse in Evangelio suo vetuit (*Matth.* VII, 6); qui promissus per legem, et desideratus in lege, tandem opportuno tempore venit adimpletor et perfector legis, quemadmodum ipse inquit : *Non enim veni solvere legem, sed adimplere.* (*Matth.* v, 17.) Erat enim tota lex in tres partes divisa, vel erant umbratiles figuræ futuræ lucis, vel sermones prophetici futuræ veritatis, vel præcepta vivendi futuræ perfectionis. Quod si solum litteralem sensum legis apprehendas, absque spiritu futuræ lucis, veritatis et perfectionis, nihil erit lege magis ridiculum, et anilis fabulæ, milesiique sermonis magis simillimum. Porro venit Christus sol justitiæ, vera lux, clarissima veritas, vera vitæ perfectio omnibus hominibus qui credunt in nomine ejus : ipse adimplevit legem, ut amodo non sit opus lege, nec amodo cognoscimus Deum in caligine creaturarum, neque in umbra legis judaicæ, sed lumine fidei Jesu Christi, qui est vera cognitio, sapientia Patris, intellectus hominis, in quo, ut inquit Paulus (*Ephes.* I, 10), recapitulantur omnia, et quæ in cœlis, et quæ in terris sunt. Ideo nunc consequenter dicamus de ultima et perfecta Dei cognitione, quæ est per Evangelium Christi Jesu Domini nostri.

CAPUT V.

« Omne studium amorque sapientiæ ex Spiritu sancto est per Dominum nostrum Jesum Christum, ipsa vera sapientia Dei cognitio est, illustratio mentis, voluntatis correptio, appetitioque rectæ rationis, quædam vitæ certa lux, sanctificans animam hominis, Deo disponens viam, quid agendum, quid omittendum demonstrans : quam nos sapientiam alio vocabulo *theologiam* vocamus, hæc sapientia, veraque Dei cognitio, imo contactus quidam Dei essentialis melior quam cognitio, traditur divinitus in Evangelio. Neque enim Deus ipse sine Evangelio vere cognoscitur, neque Evangelium absque divina gratia vere intelligitur. Manifestum enim est, ea quæ ex Deo tradita sunt, non nisi ex Deo intelligi posse, sicut ait Propheta : *In lumine tuo videbimus lumen.* (*Psal.* XXXV, 10) : quam lucem Trismegistus Mercurius (*Tim.* I), mentem vocat divinæ es-

sentiæ, lucem ipsam exorientem Deo. Intellectus tamen noster, nisi per mentem illuminetur divinam, ab errore non est immunis et frustra laborat in divinis. Unde Paulus ait : *Non sumus sufficientes aliquid cogitare ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est* (*II Cor.* III, 5), quem invocandum, ad quem orandum, in omni rerum principio, maxime tamen in theologia id forte agendum, sacer præcipit Dionysius (*loc. cit.*) : Dixit etiam ipsa veritas Christus : *Petite et dabitur vobis, pulsate et aperietur vobis, quærite et invenietis* (*Matth.* VII, 7), videlicet quærendo in fide, firmiter credendo : credere enim (ut ait Hermes), ipsum intelligere est. Petendo denique in spe cum firma et indubia exspectatione, laudando et adorando Jesum Christum, a quo tam divinissima cognitio in animam nostram descendit, ut nos spiritus sui illustret lumine. Pulsantes autem in operatione charitatis cum vigiliis et jejuniis, et ardenti desiderio in omni vita cum imitatione Jesu Christi, quemadmodum, inquit Joannes, *Qui dicit se manere in Christo, debet, sicut ille ambulavit, et ipse ambulare* (*Joan.* II, 6) : quam Paulus vocat fidem, quæ per dilectionem operatur. Idcirco frustra currunt, quicunque litigiosis quibusque disputationibus divina prosequuntur, et sophismatum muniti ambagibus, ac dialecticis præstigiis sacrarum litterarum fores se diffringere posse putant. Semper quærunt magna disputantes, nihil tamen inveniunt, quia semetipsos amittunt, ut ait Paulus, semper dicentes, et nunquam ad scientiam veritatis pervenientes. Hinc idem Paulus præcipit Corinthiis (*I Cor.* XVI, 13), et Colossensibus (II, 8), ut obediant et firmiter persistent in fide, et caveant ne decipiantur per dialecticam et philosophiam, quæ sunt inanes fallaciæ et inventa hominum, et secundum elementa hujus mundi corruptibilis : cujus cognitio omnis est a sensibus, ex quibus ratio omnem suam capit cognitionis materiam, discurrendo, componendo, dividendo et colligendo universales propositiones ex experimentis. Deus autem et Jesus Christus supra mundum est, et creator mundi super omnes naturas, qualitates, figuras, numeros, ordines, actiones, atque, ut ait Dionysius, supra omnem sermonem, positionem, ablationem, super omnem affirmationem et negationem, supra etiam illos supramundanos angelos, et pennas ventorum, qui ascendit super cherubim, et posuit nubem latibulum suum, qui est Rex regum, et Dominus dominantium, tum eorum quæ sunt, tum eorum quæ non sunt, qui inclinavit cœlos, et descendit sicut pluvia in vellus, et in se assumpsit naturam humanam, et in ea inter homines factus est mirificus, et admirabilis in omnibus operibus suis, potentia sua supernaturali et divina. Ad illum igitur vere cognoscendum, dialectica et philosophia queunt ascendere, impeditæ ratione, quæ est inimica sanctæ fidei. Unde ait Gregorius Nazianzenus lib. II *De theologia* : Quid enim tum suspicaberis divinum esse, si omnino logicis credis speculationibus? Aut ad quid te ratio inducet violenta, sive examinata, te qui gloriaris circa immensa. Fides ergo omni cognitione præstantior, quatenus non inanibus commentationibus, sed divinæ revelationi tota innititur, a primo lumine immediate descendens, sola potest ea quæ supra mundum sunt, apprehendere. Ipsa enim mundi exordium intelligit ut ait Paulus : *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei* (*Hebr.* XI, 3), et supra statutæ naturæ limites ascendit, spatiaturque in illo latissimo campo, in ipso Auctore naturæ. In hac fide Paulus dicit se accepisse apostolatum, et prædicare Deum. Et scribens ad Corinthios ait : *Prædicatio mea non est in persuasionibus humanæ sapientiæ, sed in ostensionibus spiritus et veritatis fidei Jesu Christi.* (*I Cor.* II, 4.) Sola enim fides instrumentum est et medium, qua sola possumus Deum cognoscere, et, ut aiunt Platonici, qua sola ad Deum accedimus, divinamque nanciscimur protectionem ac virtutem. Sed videamus quæ anima, quando et quomodo potest libere uti hoc instrumento. Certe nulla, nisi illa, quæ quando tota rationis intentione ascendendo in mentem, caput suum supremam ejus portionem, tota in eam convertitur : sicut quandoque ob inferiorum et sensibilium rerum amorem tota vertitur in phantasiam scimus utique, humanam mentem superni vultus imaginem, nobisque inscriptum lumen existere, quæ de veritatis fonte migrans, sola veritatem capit et amplectitur, sed phantasmatum turbines eam non quidem in se, sed in nobis adeo obumbrant, distrahunt, dissipant, dispergunt, quo vix veritatis angustissimam portam intrare valeat anima. Itaque nostra carne inclusa corruptibili nimioque ejus demersa commercio, nisi viam carnis superaverit fueritque pristinam naturam sortita, evaseritque mens pura, quasi par angelo, frustra laborat in divinis : sed quæ anima hæc est, nisi quæ indubia spe, et superni numinis desiderio phantasiam silere jubet, et quæ veram fidem firmiter amplexa, assuetis rationis naturalis discursionibus amodo non confidit, et quæ ardenti amore adhærens Deo, sola vivit mente, evasit angelus, capit toto pectore Deum? Unde illud Jeremiæ (IX, 24.) : *In hoc glorietur, qui gloriatur, scire me.* Hinc Zoroastes vetustissimus philosophus : Anima, inquit, hominis Deum quodammodo contrahit in seipsam, quoniam nihil retinens mortale, tota divinis haustibus inebriatur. Et tunc quoque talis anima sæpe exsulta in corporis harmoniam, quando scilicet post contemplationum rediens ad corporalia officia, producit in his fructus fidei, cibum justitiæ : ideo hujusmodi animam Joannes (*I Joan.* II, 3) ait nasci iterum ex Deo, siquidem Dei summi lumen quemadmodum radius solis corpus attenuans, sursumque trahens, et in igneam convertens naturam, per mentes angelicas usque ad animam nostram defluens, instigat quotidie animam carni immersam, ut denudata ab omni carnalitate deponat omnes potentias, operationesque animales, et rationales, ac sola mente vivens, spe decora, fide directa, amore fla-

grans, tota ad Deum conversa, et in Deo fecundata, Deo regnante, fiat Dei filius, pariatque novum Emmanuel. Et talis anima quoties dimissis actionibus in seipsam regreditur, et ad æternum Deum contemplandum se flectit, tunc nullo amplius terrenorum impetu torpens, sed Patre luminum fulta, ad sublimem divinæ cognitionis ascendit apicem, ubi propheticis oraculis continuo impletur, sæpe etiam ad miracula perpetranda Dei instrumentum eligitur, cujus orationes etiam circa publicas mundi ipsius mutationes non fiunt irritæ, quemadmodum Jacobus nos admonet, dicens : *Elias homo erat similis nobis, et passibilis, et orans oravit ut non plueret super terram, et non pluit annos tres, menses sex : et rursum oravit, et cœlum dedit pluviam, et terra dedit fructum suum.* (*Jac.* v, 7.) O magnum miraculum, homo, præcipue autem Christianus, qui in mundo constitutus, ea quæ supra mundum sunt, ipsiusque mundi auctorem cognoscit, tum in eo ipso inferiora quæque cernit et intelligit : non solum ea quæ sunt, et quæ fuerunt, sed et illa quæ non sunt, et quæ ventura sunt. Magnum certe miraculum est homo Christianus, qui in mundo constitutus, supra mundum dominatur, operationesque similes efficit ipsi Creatori mundi, quæ opera vulgo miracula appellantur, quorum omnium radix et fundamentum fides est in Jesum Christum. Per hanc solam efficitur homo idem aliquid cum Deo, eademque potestate fruitur, quemadmodum Christus pollicitus est, dicens : *Amen dico vobis, qui credit in me, opera quæ ego facio, ipse faciet, et majora horum faciet : quia ego vado ad Patrem, et quidquid rogaverit Patrem in nomine meo, ego faciam : et quiquid rogaverit me, ego faciam, ut glorificetur Pater in Filio.* (*Joan.* xiv, 12 seq.) Et alibi ait : *Si habueritis fidem sicut granum sinapis, et dixeritis huic monti : Jacta te ultra mare, fiet. Propterea dico vobis : Quidquid petentes oraveritis, credite quia accipietis, et fiet vobis.* (*Matth.* xvii, 19; *Luc.* xvii, 6.) Hinc est, quod homines vere Christiani, ac Deo devoti, loquuntur linguis, prædicant futura, imperant elementis, pellunt nebulas, citant pluvias, præcipiunt ventis, avertunt tempestates, sanant ægrotos, illuminant cæcos, curant claudos, mundant leprosos, ejiciunt dæmonia, sæpe suscitant mortuos, et hujusmodi : sic prophetæ, sic apostoli, sic multi sancti pontifices, sacerdotes, doctores, cæterique viri Dei maximis claruere clarentque potentiis Maxime ergo concedens est illa potestas illos qui perfectiores in fide, quibus Paulus solum se dicit narrare Sapientiam, et segregatim prædicare Evangelium. (*I Cor.* ii, 7.) Habet enim etiam Evangelium, quemadmodum lex mosaica, aliud in cortice propositum imbecillioribus, aliud in medulla, quod segregatim revelatum est perfectis, sicut de illis loquitur Paulus ad Hebræos (v, 12), vocans hæc lac infantium, et elementa exordii sermonum Dei, illa autem nuncupat solidum cibum, sermonem justitiæ, et perfectam Christi doctrinam, inquiens : Si ferri vultis ad perfectam Christi doctrinam, omittendus est sermo inchoationis, in quo videlicet tractatur de principiis et fundamentis divinæ Sapientiæ, quæ sunt de pœnitentia ab operibus mortuis, de baptismate, de sacramentis, de impositione manuum, et de auctoritate absolvendi, de resurrectione mortuorum, et judicio æterno, et ejusmodi, quæ omnia habentur in cortice Evangelii, et in scholis tractantur a scholasticis theologis, et in problemata disputanda et discutienda deducuntur : illa autem pertinentia ad meliorem sapientiam et perfectam doctrinam, videlicet, quod sit donum cœleste, et manna absconditum, quod nemo scit, nisi qui accipit, et quod sit bonum Dei verbum, melius illo quod foris vulgo traditur in parabolis, quodque mysterium regni Dei datum nosse solis secretioribus discipulis : et quæ virtutes sæculi futuri, quæ origo et finis animæ, et ministeria angelicorum spirituum, quæ conditio et qualitas illius immensæ gloriæ, et felicitatis, quam exspectamus, *quam nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit* (*I Cor.* ii, 9) : hæc omnia continentur in medulla et nucleo Evangelii, et non nisi perfectioribus cognita sunt, quibus data est scientia potestatum et virtutum, miraculorum et prophetiæ, et cætera, quæ homines propriis viribus indagare non possunt, nisi qui subjecti fuerint virtuti Spiritus sancti, qui ob hoc ad principatum in Ecclesia gerendum eliguntur et deputantur, ut ipsi illuminati in fide cognoscentes voluntatem Dei, instructi per Evangelium (*Rom.* ii, 18), juxta verba Pauli, sint duces cæcorum, lumen eorum qui in tenebris sunt, eruditores insipientium, magistri infantium, habentes formam scientiæ et veritatis in Evangelio, cujusmodi sunt in Ecclesia pontifices, episcopi, prælati, doctores, et quibus cura animarum, et ædificatio Ecclesiæ commissa est, ad quos Paulus scribens, ait : *Qui loquitur linguis, non hominibus loquitur, sed Deo, nemo enim audit : spiritus autem loquitur mysteria : nam qui prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem, et exhortationem, et consolationem : qui loquitur lingua, seipsum ædificat ; qui autem prophetat, Ecclesiam Dei ædificat* (*I Cor.* xiv, 2 seq.) : et sequitur ibidem : *Linguæ in signum sunt, non fidelibus, sed infidelibus : prophetiæ autem non infidelibus, sed fidelibus.* (*Ibid.*, 22.) Si ergo conveniat universa Ecclesia in unum, et omnes linguis loquantur, intret autem idiota infidelis, nonne dicet, quid insanitis? Si autem omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur ab omnibus, dijudicatur ab omnibus : occulta enim cordis ejus manifesta sunt, et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quia vere Deus in vobis sit, et tandem concludit : si quis videtur propheta esse aut spiritualis, cognoscet quæ scribo vobis, quia Domini sunt mandata : si quis autem ignorat, ignorabitur. Ecce Apostolus hæc non ut consilium, sed divinum mandatum ac præceptum proponit. Quare si pontifices, prælati et doctores nostri divinæ sapientiæ propheticum spiritum non habue-

rint, et admirandam eorum in Ecclesia professionem alicujus divinæ potestatis effectu non comprobaverint, certe illorum spiritus mentis lumine habet et fide in Christum debilis est, et languet carne supra spiritum nimium dominante. Quamobrem omnes illi tanquam steriles animæ, impietatis et injustitiæ adeo judicabuntur atque condemnabuntur. En habes modo qualem esse oporteat, qui Dei cognitionem assequi cupit, et qui vere dici mereatur theologus, qui cum Deo loqui desiderat, et in lege ejus meditari die ac nocte; sic namque Joannes evangelista a Dionysio theologus cognominatus est, a divina scilicet locutione. Sed sunt quidam alii qui linguis loquuntur, humanis scientiis inflati, imo qui vita et lingua de Deo mentiri non erubescunt, qui suo spiritu omnem Scripturam ad sua mendacia impudentissime torquent, ac mysteria divina ad humanæ rationis methodum exigunt, inventisque capitibus suis glossis sacrilegis adulterato verbo Dei, sua portenta stabiliunt, ac sanctum theologiæ nomen furto et rapina sibi temere usurpant, solisque operam dant contentionibus, et rixosis disputationibus, de quibus Paulus scribit ad Philippens. (I, 15 seq.) dicens : *Quidam propter invidiam et contentionem, quidam autem propter bonam voluntatem Christum prædicant.*

« Et hi contentiosi sunt argumentatores isti, qui Dei notitiam argumentis et quæstionibus insequuntur, de quibus ait Psalmista : *Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in studiis suis.* (*Psal.* XIII, 1 seq.). Et Judas apostolus ait (10) : *Hi autem quæcunque ignorant, blasphemant ; quæcunque autem naturaliter tanquam muta animalia norunt, in his corrumpuntur :* quos iterum alloquitur Isaias, dicens : *Sapientia tua et scientia tua ea ipsa decepit te, defecisti in multitudine consiliorum tuorum* (*Isa.* XLVII, 10, 13) ; carnalis enim est et mundana omnis doctrina ipsorum, gens ambitiosa, arrogans, confidens suis ingeniis, arbitrans se suis viribus Deum posse cognoscere, et in omni re veritatem posse invenire, nec posse aliquid in sermonem venire, de quo non in utramque partem disertissime possint disputare, et probabilem sententiam proferre ; populi astuti, abundantes alienis litteris, ac simul artificiosa quadam dialectica freti insolentes, cum nihil omnino sciant, cupiunt docti videri. Ideo disputant palam in gymnasiis, sophismatum roborati diverticulis, dicentes et arbitrantes se esse sapientes ; sed his deliramentis ac versatilis ingenii versutiis miserabiliter decepti, quod putant sibi esse subsidio, est illis impedimento, et evanescunt cogitationibus suis, et traduntur a Deo in reprobum sensum, quo putant se maxime videre, et veritatem posse invenire, eo maxime obscuratum est insipiens cor ipsorum, quo valent apud homines, apud Deum impotentes sunt, et *dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt* (*Rom.* I, 22) : *qui enim sophistice loquitur, odibilis est,* ait *Ecclesiasticus* (XXXVII, 23.) Non illi data est a Domino gratia omni enim sapientia defraudatus est. Maximum enim stultitiæ argumentum est, seipsum putare sapientem, de qua sapientia dicit Apostolus : *Prudentia carnis stultitia est apud Deum.* (*I Cor.* III, 19.) Et Salomon (*Prov.* X, 13) vocat eam mulierem stultam et clamosam, plenam illecebris, nihil omnino scientem, cujus convivæ sunt in infero, et qui applicabitur illis, descendet ad inferos. Ideo dicit Dominus : *Perdam sapientiam sapientum, et prudentiam prudentum reprobabo.* (*I Cor.* I, 19.) Vera enim sapientia non in clamosis disputationibus consistit, sed occultatur in silentio et religione per fidem in Dominum nostrum Jesum Christum, cujus fructus est vita æterna : quam Paulus vocat *scientiam quæ secundum pietatem est* (*Tit.* I, 1), cujus ipse apostolatum accepit secundum fidem electorum Dei. Aliam vero esse scientiam contentionis, de qua Titum discipulum suum certiorem facit, sic monendo : Stultas autem quæstiones et genealogias, et contentiones, et pugnas leges devita ; sunt enim inutiles et vanæ. Super quo scribens Hieronymus, ita ait : Dialectici et Aristoteles (qui horum princeps est) solent argumentationum retia tendere, et vagam theologiæ libertatem in syllogismorum spineta concludere. Hinc ergo qui in eo totos dies et noctes terunt, ut vel interrogent, vel respondeant, vel dent propositionem, vel accipiant, assumant, confirment atque concludant, eos quidem contentiosos vocant, qui ut libet non ratione, sed stomacho putant litigandum. Si igitur illi hoc faciunt, quorum proprie ars contentio est, qui debet facere Christianus, nisi omnino fuere contentiones ? Hæc ille itaque et nobis si volumus vere cognoscere Deum postponenda est omnis turbida ratiocinatio, omnis sophistica argumentatio, omnis dialectica inquisitio. Ratio enim et inquisitio nonnullam subolent dispersionem et diffidentiam : fides autem fixa et tranquilla esse debet. Ideo dicit Ambrosius in libro *De Trinitate :* Aufer argumenta ubi fides quæritur, in ipsis gymnasiis suis jam dialectica taceat, piscatoribus creditur non dialecticis. Idem ad Gratianum de fide, et Urbanus Papa scribens ad Carolum ait : « Non in dialectica placuit Deo servare populum suum : regnum enim Dei in simplicitate fidei est, non in contentione sermonis. Nulla enim major pestis animæ quam ratiocinatio, quam altercatio, quam disputatio de divinis, quæ evertit rationem, pervertit intellectum, dejicit fidem. Ideo Paulus (*I Cor.* I, 2) illam maxime vitandam jubet, et Jacobus (III, 15) appellat eam *sapientiam terrenam, animalem et diabolicam :* hinc errores, hinc dubia, hinc mendacia, hinc hæreses, hinc primum in humano genere peccatum ortum est. Inventor autem hujus tam pestiferæ facultatis diabolus, primus ille callidus et perniciosus sophista, quæstiunculas proposuit, disputationes invenit et quasi scholam aliquam instituit. Non contentus quod seipsum perdiderat, invenit artificium quo et alios perderet malumque suum augeret et propagaret. Idcirco non permittens hominem

stare in simplici fide, voluit de præceptis Dei quæstionem proponere commodissimam hanc homines evertendi machinam arbitratus. Hinc sophistæ instar, Evam primo aggreditur, et illam exquisitione et ratione in certamen provocat quærens : *Cur præcepit vobis Deus, ut non comedatis ex omni ligno paradisi?* (*Gen.* III, 1.) Cum quo si Eva non disputasset, decepta non fuisset. Quia vero cum diabolo in altercationem descendit unica falsa et sophistica ratione decepta est, nec solum a fide jam decidit, sed et rationem simul amisit : hinc cœpit primo verba Dei falso interpretari. Unde et mendacium commisit, simul ac de eloquiis Dei dubitare diffidereque præsumpsit, ita enim respondit : *De fructibus lignorum, quæ sunt in paradiso vescimur : de fructu vero ligni, quod est in medio paradisi, præcepit nobis Deus ne comederemus et ne tangeremus illud, ne forte moriamur.* (*Gen.* III, 1 seq.) Ecce quam falso interpretata est præceptum Dei, dicendo *nobis* in plurali, quod Deus soli Adæ in singulari præcepit, antequam Eva crearetur : insuper *Ne tangeremus*, quo utrobique mentita est : deinde etiam dubitavit, ubi subdit, *Ne forte*, vides quomodo callida illa et diabolica ex quæstionibus proposita disceptatio decepit rationem, ratio autem dejecit fidem, hic fructus, hæc utilitas, hic finis disputationum sophisticarum, quæ hoc tempore a recentioribus aliquot theosophistis, ac philopompis exercentur ad omnem vanitatem, qui cum Aristotelem male conversum, et quædam insuper commentaria, tum Petrum Lombardum, quem magistrum scientiarum vocant, ac neglecto Christi Evangelio apostolicisque dogmatibus, tanquam totius theologiæ archetypum colunt, et nescio quæ alia illius generis viderunt. Tunc freti sophistica sua insolentia, omnia se posse attentare, aggredi, dissolvere et interpretari putant. Tunc irruentes suis ineptiis, inquinamentis et blateramentis, rixosisque disputationibus, ad quod artificium jam linguas armatas habent. Omnia quæ in fide et religione simplicia, sincera et pura sunt, multiplicia, caliginosa et sordida reddiderunt, omnemque theologiam suis absurdis altercationibus, ac futili verbositate confuderunt, conturbarunt, polluerunt, inveneruntque non divinam nec humanam quidem, sed nescio quam suam, non dico theologiam, sed squalidam, odiosam, cavillatoriam et diabolicam vanitatem, humanarum opinionum, philosophicarumque nugarum rhapsodiam. Veram autem illam et vetustam theologiam, quæ a primis sanctis et veris Christianis emanavit, in primis a Christo, et ab apostolis, quos secuti ex Græcis Dionysius, cujus divinissima scripta, sed non omnia erant : item divus Origenes consummatissimus theologus, ex cujus innumeris fere scriptis ob æmulorum depravationem, paucissima exstant : item Basilius cognomento Magnus, Athanasius Alexandrinus episcopus, qui contra Arianos tanta constantia disputavit ; Cyrillus ejusdem basilicæ episcopus, qui præfuit concilio Ephesino, cujus egregia commentaria in Joannem exstant ; Didymus cognomine Cæcus qui scripsit de processu Spiritus sancti, quod opus Hieronymus in Latinum sermonem transtulit ; Eusebius Cæsariensis, qui præparationem in Evangelicam veritatem scripsit. Multum quod ; nobis in historia profuit Joannes cognomine Chrysostomus ob eloquentiam : item Gregorius Nazianzenus, et plures alii. Ex Latinis præterea Cyprianus, Lactantius, Tertullianus, Ambrosius, Rufinus, Hieronymus, Augustinus, Leo, Gregorius, Beda, Anselmus, Bernardus, Cassianus, et quos illa priora tempora genuere. Hos tam sanctos doctores, hanc, inquam, theologiam penitus posthabent, repudiant et irrident, sine quibus tamen nil recte vel in suis queunt cognoscere. Inventor hujus tam perniciosi magisterii fuit serpens ille antiquus sophista, qui decepit Evam. Hunc imitantes recentiores quidam theosophistæ, hoc sæculo tanti flagitii principes, auctores et propagatores exstiterunt, quos innumerabiles alii ejusdem generis homines quotidie misere sequuntur. Hinc exorta est illa horrida et implicata sylva, caliginosus lucus disputationum, in quo cum misero labore et damnabili studio, exiguo fructu assidue laborant, non fine, non spe, non charitate Christum imitantes, neque orationibus, jejuniis, vigiliis, petentes, quærentes, pulsantes, ut aperiatur illis divinæ cognitionis armarium, sed tanquam Titani contra Deum belligerantes, dædalicis sophismatum machinis sacrarum litterarum ostium se posse disrumpere arbitrantur. Hinc quidquid a philosopho seu theologo aliquo dictum in manus eorum inciderit, id non resolvunt ad justa principia, sed deducunt longius non ad primos fontes, unde manavit, sed suis ineptiis ac ineptis distinctionibus dilacerant, dissipant, conterunt quasi mortario in pulverem, ut viribus omnibus præ nimia tenuitate amissis, ante lucem et auram positum vel lenissimo vento evanescat. Hinc illud apud eos usurpatum proverbium, quo dicunt, unico flatu argumentum tuum dissolvam. Recte sane, vere ac sapienter dictum : nam nihil apud eos argumentatores est quam flatus flatui obvians, illumque discutiens ; hinc cum paululum a gymnasiis suis abierint, sedent muti et cogitabundi, tanquam stolidi et trunci inanimati, et tanquam ficulnea arida non habent quod loquantur, quod fructificent, quia non sunt cum suis condisputatoribus, hinc natum illud apud vulgus proverbium : Maximos quoque scholasticos maxime stultos esse solere. Accedit ad hæc alia insolentia, qua recentiores isti theologi et canonistæ homines suæ ignorantiæ conscii, auctoritati suæ diffidentes, timentes, quia illis non credatur, tam capitulatim tamque articulatim testimonia citant, in singulis verbis et interpretationibus occupati neque hoc raro, neque ex remotiore antiquitate, sed etiam ex novissimis et suis fere contemporaneis suique similibus quibusque scriptoribus, et hoc tam continue et tam assidue jactantes se congerie illorum testimoniorum, non ut doceant alios, sed ut

ipsi memoriæ laudem aucupentur et multa legisse videantur, non considerantes quod si ex dictis vel scriptis suis unicuique quod suum est distribuerint, nihil quod eorum sit remansurum. Sed illo errore et proprii ingenii inopia vagantes, quasi rustica quædam secta cum ipsi nihil sciant, nec ex se aliquid edere possint, omnia studia sua in excerpendo et compilando consumunt, quibus contenti, cum nihil omnino sciant, quam aliorum laboribus et exemplis uti, sapientiæ nomen temere sibi arrogant, atque hoc consilio mirum quam sibi placeant, quam egregie doctos se putent. Non sic fecerunt prisci illi theologi, viri sapientia graves, auctoritate venerabiles, vita sancti, quales illi quos supra memoravimus, fuerunt. In quorum scriptis tam simplex, tam rara invenitur Scripturarum citatio, ubicunque aliquid memorandum est, et illa quidem ex Veteri Testamento, ex Evangeliis, ex apostolis, ex remotiore antiquitate, nihil se jactantes, homines sane in divina gratia solum confidentes, suæ sapientiæ conscii, et doctores optimi, nullorum judicium timentes, veraces, non respicientes in faciem hominum, qui ex suis thesauris nobis largiti sunt munera, imitantes Christum qui tanquam bonus pater familias de thesauris suis protulit nova et vera, in omnibus verbo et opere fructificantes in hominibus fructum veræ religionis et fidei ad salutem æternam.

« Sed redeamus unde digressi sumus. Quantum namque in divina cogitatione peccant, qui exili rationis discursu Deum se cognoscere posse præsumunt, innumera fere in eorum traditionibus discrimina ostendunt. Nulla enim eis quæstio quantumcunque levis proponitur, quam non litigiosis ratiunculis dædalicisque labyrinthis involvant : ac sese invicem canum more, rabidis latratibus morsibusque condemnant, quod eorum scripta et volumina abunde satis ostendunt. Quod si juxta Aristotelis sententiam veritatis conditio est, ut undique sibi consonet, estque consonantia opinionum veritatis vestigium, necessario sequitur ex opposito, id quod ubique sibi dissonat verum esse non posse. Ideo apud istos argumentatores, et recentiores theosophistas, nec veritas quidem ulla esse potest, nec ullum quidem veritatis vestigium, necesseque est hanc inconditam atque portentosam, nec nisi humanarum de divinis opinionum coacervationem aliquando mole sua ruituram. Sed, heu miseri! ignorantia adhuc late patet in orbe, nemo mente pius Dei cognitionem requirit, omnes fere sumus ignorantiam professi, theologia nova, novi doctores, doctrina nova, nihil antiquum, nihil sanctum, nihil vere religiosum, et quod deterius est, si qui sunt qui huic pristinæ theologiæ ac religioni se dedicant, insani, ignari, irreligiosi, interdum etiam hæretici vocantur, atque, ut inquit Hermes (108), odio habentur, etiam periculum capitale in eos constituitur, contumeliis afficiuntur, sæpe vita privantur. At tamen redite ad primos fontes et puram aquam haurite, ubi est immaculata forma pietatis et justitiæ, licebit semper et disputare, et docere, et facere, favente nobis Domino Deo nostro Jesu Christo Nazareno crucifixo, qui magni consilii Angelus, vero mentes lumine illustrat, quem verum Deum et verum hominem profitemur, ac futuri Patrem sæculi judicemque exspectamus.

CAPUT VI.

« Quoniam igitur nunc gentes ab ipsa creaturarum conditione, Deum primam causam omnium productricem cognoscunt, et ipsa conditio ostendit, qui condidit eam et ipsa factura monstrat qui fecit eam, et mundus manifestum facit, qui se disposuit. Judæi quoque in primis a protoplasti traditione : deinceps a Moyse et prophetis eumdem Deum fabricatorem cœli et terræ acceperunt, et per legis ministerium cognoverunt : nos autem in Evangelio ab apostolis : Qui est idem Deus super omnes deos (*Psal.* CXXXIV, 5) et nomen ejus super omne nomen (*Philip.* II, 9), et hujus verbum naturaliter invisibile caro factum, invisibilem et palpabilem hominem, et usque ad mortem humilians se, mortem autem crucis, et eos qui in eum credunt, similes sibi, incorruptibiles, et impassibiles futuros, et percepturos regnum cœlorum accipimus perfectam agnitionem. Propterea inexcusabilis est homo, qui ignorat Deum, maledictus autem qui illum agnoscens non veneratur, impossibile enim est, ut ait Apostolus (*Hebr.* VI, 4 seq.), *ut qui semel sunt illuminati, et gustaverunt donum cœleste, et participes facti sunt Spiritus sancti, gustaveruntque bonum Dei verbum virtutesque sæculi venturi, et prolapsi sunt rursum renovari ad pœnitentiam.* Nos itaque dictamine creaturarum moniti, et annuntiatione prophetarum edocti, ac prædicatione apostolorum informati audemus dicere : Quod unus solus est verus Deus increatus, immensus, æternus, omnipotens, Pater, Filius, et Spiritus sanctus, tres quidem personæ sibi invicem coæternæ et coæquales, una tamen essentia et substantia naturaque simplex omnino, ut sic unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate fateamur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes. Nam Pater ab æterno genuit Filium, suamque illi dedit substantiam, ac nihilominus retinuit; Filius quoque nascendo Patris accepit substantiam, non tamen personam propriam Patris assumpsit, neque Pater illam in Filium transtulit, sunt enim ambo unius et ejusdem substantiæ, sed diversarum personarum; Filius quoque hic licet Patri coæternus sit ex substantia Patris ante sæcula genitus, tamen nihilominus ex substantia Virginis in sæculo natus est, et vocatum est nomen ejus Jesus, qui est Christus, perfectus Deus, perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens, cui nihil humanum defuit præter peccatum: una persona, duæ naturæ, ante sæcula ge-

(108) TRISMEGIST., lib. inscript. ASCLEPII, IX, apud APULEIUM. (*Edit.*)

nitus Deus sine matre, in sæculo natus homo sine patre de Virgine ante et post partum incorrupta, passus in cruce mortuus est, sed in cruce vitam illustravit, et mortem morte resolvit : sepultus est, et descendit ad inferos, sed animas Patrum reduxit ex inferis, et resurrexit tertia die per virtutem propriam, et ascendit in cœlos, et emisit Spiritum sanctum paracletum, et iterum venturus est judicare vivos et mortuos, ad cujus adventum omnes homines resurrecturi sunt in carne sua propria, et reddituri sunt de factis propriis rationem. Hæc est perfecta Dei agnitio in qua oportet nos salvos fieri : quam qui non agnoverit, aut agnoscentibus non crediderit, aut de ea dubitare præsumpserit, a spe vitæ et salutis æternæ alienus est. »

Le lecteur aura sans doute fait deux parts dans ce qu'il vient de lire : d'un côté il y a une protestation contre la philosophie scolastique qui prétend prouver l'existence de Dieu par des arguments exclusivement *a posteriori;* d'un autre côté, il y a la proposition explicite de remplacer ces arguments par les procédés qui constituent l'*illuminisme*.

Un mot d'abord sur ce dernier point :

Tous ceux qui ont lu le théosophe Saint-Martin, auront sans doute été surpris de l'analogie profonde des chapitres III° IV° et V° du *De triplici ratione* avec les doctrines de l'*homme de désir*. Suivant Agrippa, comme suivant Saint-Martin, la révélation chrétienne et la révélation mosaïque renferment deux éléments, disons mieux deux théories : Une théorie pour le vulgaire, et matérielle comme lui ; une théorie plus relevée et plus spirituelle qui n'a pas été écrite, mais a été transmise oralement. Quand il s'agit du judaïsme, Agrippa ne craint pas de nommer la tradition supérieure qui était suivant lui le dépôt de cette grande science antérieure au christianisme : suivant lui, c'est la cabale. Il la regarde comme l'explication universelle et souveraine de la plupart des mystères de la création, comme une synthèse puissante et lumineuse qui rend compte de toutes les choses finies et nous montre en Dieu leur auteur suprême. Toutefois la cabale ignore le grand dogme de la Trinité : celui-ci a été révélé par le christianisme. Mais le christianisme est double, comme le mosaïsme. Il renferme, à côté des dogmes mystérieux qu'il propose à la foi, des lumières qui sont communiquées par l'Esprit-Saint, aux âmes qu'il en juge dignes ; et ce sont ces lumières qui sont le vrai titre aux dignités ecclésiastiques et au gouvernement de l'Eglise. On n'ignore pas que ce principe, qui était déjà invoqué au XV° siècle par l'hérésie, le fut plus vivement encore au XVI° par les luthériens et leurs successeurs. Toutefois, Agrippa ne semble pas l'employer, comme eux, à la négation de toute hiérarchie ecclésiastique ; et sous ce rapport il prend une attitude assez semblable à celle que prirent au commencement du XIX° siècle quelques catholiques qui se mirent à l'école de l'*homme de désir*.

Comme le théosophe inconnu, Agrippa exagère aussi la puissance de l'homme, parce qu'il suppose que le dernier secret des choses peut lui être livré, et qu'il est capable d'un empire sur la nature aussi vaste que son intelligence. Comme lui, il maudit toute dialectique, tout travail logique, toute science et même les distinctions morales ; seulement son illuminisme a un rapport plus immédiat avec celui du XVI° siècle, d'où sortit la prétendue réforme.

Nous montrerons très au long, dans un autre article (109), ce rapport frappant, qui nous permettra de jeter quelque jour sur les origines et les conséquences du protestantisme vis-à-vis du mouvement philosophique et scientifique qui aboutit à Descartes. Ici, nous nous proposons tout simplement de constater un fait.

A un autre point de vue, on ne peut nier que Cornelius Aprippa ait eu une idée juste sur la démonstration de l'existence de Dieu. Aristote, convaincu que le premier objet de la connaissance humaine, est l'être matériel, n'arrive à Dieu que comme au moteur suprême. Saint Thomas reconnaît d'autres arguments, mais il les subordonne tous à celui-là qui lui paraît avoir le plus de rigueur rationnelle. Déjà Scot et son école avaient montré que la notion du *mouvement*, isolée de toute vue *a priori*, ne donne qu'une démonstration embarrassée, douteuse, et qui, dans tous les cas, ne peut s'élever que jusqu'à un Dieu conçu d'une façon toute négative. Mais les scotistes, placés entre leur respect idolâtrique des traditions péripatéticiennes et leur désir d'innover dans le sens d'une métaphysique plus chrétienne, n'osaient pas conclure hardiment. Durand de Saint-Pourçain, et plus tard Gerson et Cusa, eurent la hardiesse qui leur manquait. La gloire d'Agrippa est de continuer cette tradition rénovatrice. Lorsque l'on démontre Dieu à travers la seule idée du mouvement, on ne le trouve qu'après une longue série d'arguments dialectiques : le raisonnement le plus simple nous permet, au contraire, de le trouver dans ces splendides idées, dans ces vérités éternelles et nécessaires que saint Augustin, Descartes, Bossuet, Fénelon, Leibnitz ont si bien décrites. Agrippa l'a compris, et il a dit que le mode péripatéticien de prouver l'existence de Dieu devait être changé.

Or, ce changement ne pouvait être une rénovation isolée. On verra à l'article DIEU comment il s'enchaîne par les rapports les plus étroits à une révolution profonde dans toute l'idéologie et dans toute la cosmologie du moyen âge. Seulement, on verra aussi que le péril était, quand on renonçait à la preuve péripatéticienne, de tomber dans le platonisme pur, et de supposer que Dieu est vu ou peut être vu en lui-même par

(109) Article *De vanitate scientiarum*.

notre intelligence, dans les conditions de notre vie actuelle.

Or ce péril, Agrippa ne l'a pas complétement évité. Il est vrai que lorsqu'il parle du moyen rationnel que nous avons de connaître Dieu, ou, pour nous servir de son langage, du grand livre de la nature, il affirme que nous le voyons à travers certaines émanations qui nous viennent de lui. Rien n'empêche de les regarder, soit comme des vérités éternelles, soit comme le reflet de ces vérités dans les choses. En d'autres termes, la preuve d'Agrippa est ici plutôt obscure que fausse; mais il n'en est plus de même lorsqu'il parle de la cabale ou de la théologie interprétative et de l'inspiration souveraine accordée aux fidèles pour savoir le dernier secret des mystères. Il nous met face à face avec Dieu, non, il est vrai, dans les contemplations sublimes de la raison, mais dans le délice divin de l'extase; et comme il fait de cette extase un moyen ordinaire de connaître Dieu, il tombe dans l'écueil que nous signalions tout à l'heure.

En résumé, Agrippa est l'exemple le plus éclatant de tant d'âmes généreuses du XV[e] et du XVI[e] siècle qui n'ont servi que médiocrement l'esprit humain, et qui avaient pourtant en elles les germes les plus féconds; mais ces germes ont été étouffés par le grand mouvement d'illuminisme qui date de la fin de la scolastique, produisit Luther et Calvin, et fut refoulé par le cartésionisme.

AIR. — Un des éléments reconnus par l'antiquité et par la scolastique. Sa qualité propre, essentielle, celle qui le constituait élément (l'*élément* des scolastiques n'est qu'une qualité sensible prise pour essence), c'était à leurs yeux l'humidité : aussi répétait-on gravement dans les écoles : l'air est quelque chose de plus humide que l'eau : *Aer humidior aqua*. Cependant, il faut tout dire, quelques physiciens du temps élevaient une timide objection : la lune, observaient-ils, la lune (c'est un axiome), exerce une violente domination sur les corps humides : *luna vehementer dominatur in corpora humida*. Or, elle agit sur l'eau plus que sur l'air, c'est ce qu'attestent suffisamment les phénomènes de la marée. D'ailleurs, l'eau n'*humecte*-t-elle pas plus que l'air? On répondait à ces objections par une théorie particulière du flux et du reflux, et par cette judicieuse réflexion que l'eau est moins rare que l'air, et que c'est pour cette raison qu'elle *humecte* davantage, bien qu'en soi elle ait plus d'humidité. L'air, suivant les philosophes du moyen âge, était partagé en trois régions. La *suprême région* s'étend de la limite de la sphère du feu jusqu'à cette partie de l'air qui ne peut plus être réchauffée par les corps célestes éminemment chauds. La *région inférieure* s'élève du sol jusqu'à la partie qui ne peut être réchauffée par la réflexion des rayons solaires. On comprend par là ce que peut être la région intermédiaire. La région supérieure, ajoutaient-ils, est très-chaude, tant à cause de la chaleur native de l'air (car n'oublions pas que si l'air est essentiellement humide, la chaleur est aussi une de ses propriétés) qu'à cause de l'influence qu'exerce sur elle la région du feu. La région inférieure est chaude aussi, à cause de la réflexion des rayons du soleil et des exhalaisons de la terre. La région moyenne est froide, parce que rien ne l'échauffe, et que d'ailleurs les exhalaisons terrestres s'y refroidissent; sans compter la réaction ou l'*antiperistasis*, qui tend à mettre toujours le contraire à côté du contraire, le beau à côté du laid, le froid à côté du chaud (110). Il faisait donc froid sur les montagnes par antiperistasis.

Singulière manière de raisonner! elle est si loin de nous, que nous avons peine aujourd'hui à la comprendre; elle ne nous semble plus qu'une bizarrerie sans justification possible; cependant cette bizarrerie, cette extravagance a été regardée comme une incontestable vérité, de longs siècles durant, et par des hommes de la plus haute intelligence. Il fallait donc qu'elle se rattachât par des liens intimes à tout un système d'idées dont elle était la conséquence logique, et qui a aujourd'hui disparu. L'homme, par nature, évite l'absurde, et il n'y tombe que lorsque la main inflexible de la logique le pousse. Les erreurs monstrueuses, lorsqu'elles durent, attestent donc une erreur moins visible, mais plus générale, et par là même plus funeste en matière de métaphysique. Voilà pourquoi l'histoire des grandes erreurs et des grandes stérilités scientifiques jette tant de lumières sur l'histoire de la philosophie. Nous verrons à l'article ÉLÉMENT sur quelle donnée ontologique reposait la singulière théorie que nous venons de résumer.

Nous devons ajouter une dernière observation sur cet élément : l'air et le feu étaient considérés comme les éléments supérieurs, ceux qui avaient pour lieu naturel *le haut;* en d'autres termes, l'air est sans pesanteur. Ce raisonnement nous semble étrange aujourd'hui : nous ne concevons pas qu'il y ait de *lieu naturel*, le lieu nous paraît *indifférent* aussi bien que le temps, et c'est pour cette raison que nous admettons des lois universelles. Le *haut*, le *bas* ne sont à nos yeux que des relations dont l'idée exclut celle d'absolu. Pour les scolastiques il en était autrement, le mouvement était la tendance à la possession complète de la nature; le repos, ou plutôt le lieu où se repose l'objet, indiquait donc sa nature même, ou, en d'autres termes, il y avait pour chaque chose un lieu naturel.

L'indifférent ou l'universel absorbé dans l'essentiel et dans le spécial : voilà la métaphysique antique et celle des scolastiques. On la retrouve dans cette question comme dans toutes les autres, et ses conséquences scientifiques datent de la plus haute antiquité. La théorie de l'essence aboutit à celle

(110) « Media est frigida... propter antiperistasim magnamque copiam vaporum redeuntium ad pristinam frigiditatem. » (COLOMB., *De meteoris*, l., qu. 1.)

des éléments; celle des éléments aboutit logiquement à admettre *l'air* comme essentiellement léger. On voit par là qu'il n'a pas suffi de quelques observations pour convaincre les savants de la pesanteur de l'air; il a fallu de longues discussions méthaphysiques. La légèreté de ce prétendu élément n'était pas seulement un fait, mais une nécessité dans les théories de l'antiquité et du moyen âge, et il était nécessaire que la vieille théorie de l'être fût ruinée pour que les expériences de Pascal sur le Puy-de-Dôme fussent possibles. Singulier et incontestable exemple des rapports intimes qui relient d'un bout à l'autre la chaîne des idées et qui font dépendre l'observation d'un fait de détail des conceptions les plus larges et en apparence les plus subtiles, les plus abstraites, les plus étrangères à tout progrès des sciences positives.

ALAIN DE LILLE, un des docteurs du moyen âge, dont l'existence est la plus obscure; on ignore même s'il faut penser avec Oudin et Fabricius qu'il n'y a eu qu'un Alain de Lille, ou avec du Boulay et l'abbé Lebœuf, qu'il y en a eu deux. — Dans tous les cas, Alain semble avoir vécu dans la seconde moitié du XIIe siècle. Outre le *De planetis naturæ* et l'*Anti-Claudianus*, poëme en partie philosophique, il nous a laissé un *De arte fidei* qui a été publié dans le *Thesaurus anecdotorum* de Pez (t. I). C'est un essai de théologie dont la forme est presque géométrique. Nous en parlerons quand nous analyserons le *Thesaurus* au point de vue des pièces diverses, utiles à la scolastique, qui y sont contenues. *L'Anti-Claudianus* est une sorte de réfutation poétique des sombres pensées que Claudien avait émises contre Rufin. Alain y développe à peu près les mêmes idées que Bernard de Chartres dans son *Megacomus*. Nous en dirons autant des *De planetis naturæ*.

Seulement Alain semble se distinguer de Bernard de Chartres, en ce que celui-ci est purement platonicien, tandis que l'auteur de l'*Anti-Claudianus* est en même temps mystique; il traite la philosphie à peu près comme le faisaient à la même époque les disciples de l'école de Saint-Victor. Son principe est que l'intellect ne peut saisir que ce qui a une forme, et qu'ainsi Dieu, échappe à son appréhension. Pour le dire en passant, cette idée semble impliquer qu'Alain est plus voisin du système d'Abélard que de celui d'Albert. En effet, suivant lui, toute substance créée est composée de sujet et de forme; la forme, loin d'être ce qu'il y a de plus intime et de plus essentiel dans l'être, n'est que ce qui le limite. Voilà pourquoi l'idée de Dieu et l'idée de *forme* s'excluent. On voit que nous sommes ici à l'extrême opposé du système dominicain qui déclare que Dieu est la forme pure.

Alain de Lille, nous l'avons déjà dit, est assez hostile aux spéculations philosophiques: « La philosophie, » dit-il quelque part, « c'est le camp de l'étranger; s'il est permis de le visiter en passant, il ne l'est pas d'y séjourner. » Ces quelques mots nous montrent que le système d'Abélard et tous ceux qui de près ou de loin lui ressemblaient au XIIe siècle, auraient détruit la philosophie elle-même s'ils avaient triomphé. — *Voy.* l'article ABAILARD.

ALAIN PORRÉE (*Alanus Porreus* ou *Porretanus*).—Ce seul nom est une preuve de l'obscurité profonde qui règne encore sur l'histoire littéraire du moyen âge. On sait parfaitement qu'Alain Porrée est distinct du fameux Alain de Lille; mais on ne sait pas auquel des deux homonymes appartiennent certains ouvrages qui ne manquent pas d'une certaine importance. On attribue à *Alanus Porretanus* un *traité* resté inédit, mais qu'avait vu Conrad Gesner, et qui portait ce titre, *Mercurii Trismegisti*, *alias Alani Porretani regulæ cœlestis juris;* on trouve aussi dans les catalogues les titres suivants: *Alani opus*, mss. in-4° de la bibliothèque publique de Boulogne; — *Mag. Alani Tract. de materiis religiosis*, mss. in-folio de la bibliothèque de Charleville; — *Alani rhythmi teutonici*, mss. de la bibliothèque de Saint-Gal, — *Alani Porrei de virtutibus*, mss. de la bibliothèque du roi d'Angleterre. Les auteurs de *l'Histoire littéraire* soutiennent, d'après Trithème, que ce dernier manuscrit est d'Alain de Lille; mais les raisons qu'ils invoquent ne sont peut-être pas très-péremptoires. Il y aurait encore à faire aujourd'hui un travail de critique bibliographique sur les deux Alains, et ce travail aurait un véritable intérêt au point de vue de l'histoire de la scolastique. — *Voy. Histoire littér.* t. XVI et XXI.

ALBÉRIC DE REIMS, archevêque de Reims et dialecticien renommé au XIe siècle. Il avait été à l'école célèbre d'Anselme de Laon; il y fut le condisciple d'Abélard, dont il se montra plus tard l'adversaire. Avant d'être appelé à l'épiscopat, il avait dirigé les écoles de Reims, et son enseignement ne fut pas sans éclat, du moins si nous en croyons Vibaud, abbé de Saint-Ariclo. Il paraît avoir été, au XIIe siècle, un des chefs de l'école réaliste, car c'est à lui, sinon à Albéric de Paris, que s'applique le quatrain suivant de Gautier de Saint-Victor.:

> Aliter, sed pariter, erit Albricanus
> Cujus sortes, æger sit, si non manet sanus.
> Sed quia velociter transit homo vanus,
> Etiam, dum moritur, maneat insanus.

Il ne nous reste de ce docteur qu'une réponse à Gautier de Mortagne, où il soutient cette opinion que le mariage s'opère par la seule promesse.

ALBERT DE SAXE fut un des philosophes renommés du XIVe siècle. — Il enseigna avec succès à l'université de Paris, vers l'année 1350. On remarquera que ce fut sous son rectorat que la permission fut accordée aux élèves de l'université de lire, les jours de fête, à domicile, un peu de philosophie morale et politique. *Eodem anno* 1356. 16 *julii, congregata artium facultate apud S. Julianum, concessum fuit quod posset legere in diebus festivis post sermonem, in domo sua unum librum « De morali philosophia, » quem vellet, ut legitur in actis nationis Anglicanæ. Et ad an.* 1358, *die* 10 *feb*,

facta congregatione Facultatis artium ad S. Julianum, supplicaverunt MM. Albertus de Saxonia, ut diebus festivis posset legere post sermonem politica, et Robertus Normanus ut eadem hora posset legere Centileg. Tholom. vel quadripartitum Tho. quod ambobus concessum erat in hunc modum, ut ipsi non impedirent supplicationem alicujus magistri volentis supplicare pro legendo in eadem hora. (Du Boulay, t. IV.) On voit que les préoccupations politiques étaient vives à cette époque dans l'université.

ALBERT LE GRAND. — *Voyez* Bollstadt. — Nous renvoyons à cette partie de notre *Dictionnaire* ce que nous avons à dire sur le fondateur de la philosohie dominicaine, afin que le lecteur n'y arrive qu'après avoir lu les articles Saint Anselme et Bérenger; nous le prions aussi de lire auparavant l'article que nous avons consacré à Guillaume de Champeaux.

ALCHER, moine bénédictin et philosophe du xii° siècle. — Nous avons de lui un ouvrage sur les rapports de l'âme et du corps; cet ouvrage, qui est imprimé dans les œuvres de saint Victor sous le titre de l'*Ame*, et dans celles de saint Augustin sous le titre de l'*Esprit* et de l'*Ame*, n'appartient ni à l'un ni à l'autre de ces écrivains. L'*Histoire littéraire* incline aussi à attribuer à Alcher l'opuscule *De diligendo Deo* qu'on attribue vulgairement à saint Augustin.

ALEXANDRE d'Alexandrie (*Alexander de Alexandria*), ministre général des Franciscains et docteur célèbre de l'université de Paris au xiv° siècle. Vading a raconté sa vie en détail. Alexandre a écrit, au témoignage de Trithème, divers commentaires soit sur Pierre Lombard, soit sur quelques ouvrages d'Aristote.

ALEXANDRE d'Auxerre. — Encore un nom qui nous avertit du vague et des lacunes de nos connaissances historiques en matière de philosophie scolastique. On trouve dans le *Catalogue de la bibliothèque de Cambridge* deux manuscrits ainsi indiqués : *Alexandri Altissiodorensis super* i *et* ii *Sententiarum.* L'abbé Lebœuf avait cru d'abord qu'il fallait lire *Alensis* et non pas *Altissiodorensis ;* et que l'Alexandre dont il s'agissait était le fameux Alexandre de Halès; mais des renseignements qu'il reçut d'Angleterre, et qui malheureusement ne contenaient rien sur les manuscrits eux-mêmes, ne lui parurent pas autoriser ses premières conjectures. — (*Voy. Mémoire sur Auxerre*, t. II; — *Mercure*, 1725; — *Hist. littér.*, t. XXI.)

ALEXANDRE DE HALES. — *Voy.* Halès.

ALEXANDRE NECKAM, théologien de la fin du xii° siècle, a écrit sur la grammaire, la philosophie et la théologie, des ouvrages assez nombreux : ils ne se trouvent pas à la Bibliothèque nationale.

ALFARABI. — *Voy.* Philosophie arabe.

ALGER, moine de Cluni au xi° siècle, écrivit contre l'hérésie de Bérenger; mais son traité n'est pour ainsi dire qu'une amplification de celui de Guitmond. (*Voir* l'article Guitmond.) — Il a été publié, en même temps que ce dernier, par Erasme. « Guitmond, » dit le célèbre éditeur, « est plus vif, plus ardent et a plus l'esprit d'un orateur chrétien ; au lieu qu'Alger a plus de douceur et plus d'onction. Ils sont, au reste, fort instruits l'un et l'autre des Ecritures divines, et ont lu avec soin ces anciens docteurs de l'Eglise, saint Cyprien, saint Hilaire, dont les écrits ne respirent que l'esprit apostolique. Quant à l'éloquence, ils en ont autant que des théologiens en doivent avoir. Leurs raisonnements ne sont pas seulement justes, mais solides. On y voit de plus, ce qui est à souhaiter dans l'explication des grands mystères, une noble élocution, jointe à un style affectif et pathétique. De là naissent deux avantages pour un lecteur. Non-seulement il comprend ce qu'un homme savant lui démontre, mais encore il aime ce qu'un homme pieux lui enseigne. » Erasme publia le double traité d'Alger et de Guitmont à l'occasion des hérésies de Luther de Carlostadt et de Zwingle sur l'eucharistie.

† *ALIENATIO TERMINI.* C'était l'usage d'un terme détourné de son acception propre.

ALIQUITAS, aliquité. — Terme de la dialectique et de l'ontologie du moyen âge. C'est une abstraction tirée de l'*aliquid*, et qu'on pourrait assez bien rendre par notre mot *manière d'être*, sauf que ce mot, tout cartésien, implique que la qualité qu'on désigne ainsi n'est que le mode d'exister de tel ou tel objet, et que le mot d'*aliquitas* n'emporte pas aussi directement cette idée. — La *bonté*, l'*unité*, la *vérité* étaient considérées comme des *aliquités;* il en était de même de ces caractères qu'on désignait alors sous le nom de *proprium*. — Ainsi, d'une facon générale, l'*aliquité* est tout ce qui sort, à un titre quelconque, de l'essence d'une chose. — Cette expression ne se trouve que dans les derniers temps de la scolastique, et elle est l'indice d'une tranformation secrète déjà poussée assez loin dans son ontologie.

Voilà un des termes bizarres que Scot inventa et dont la scolastique fit un singulier abus à sa dernière heure. Les *formalistes* disaient que le mot indéterminé par excellence, le mot d'*aliquid* peut être pris en deux sens différents; tantôt il l'est d'une manière absolue, et alors il ne se distingue pas de l'*être* lui-même, il est le contraire du néant; tantôt il est employé avec un mot qui en détermine la signification, comme lorsqu'on dit quelque chose de substantiel, *aliquid substantiale*, et alors il a un sens plus général encore que le mot être, car l'être c'est ce qui a une *quiddité*, et, dans ce cas, l'*aliquid* n'en a point (111). Ces raffine-

(111) « Nota aliquid bifariam posse inspectari, vel absolute ubique ullo sibi addito et sic distingui non videtur ab esse, sed opponi nihilo, propterea vulgo dicitur, aut est aliquid, aut est nihil... quare si aliquid hoc modo sumeretur perinde est ac habens aliquam quidditatem. Vel si accipiatur cum addito, hoc est si ipsi adjungatur aliud, plane dissidet ab ente, ut aliquid substantiale, aut aliquid

ments de logique sont assurément excessifs; mais ils ont eu leur utilité relative. Il fallait à tout prix sortir de l'idée d'essence, dans laquelle on avait absorbé l'idée. Il fallait établir que l'esprit humain n'est pas condamné à ne saisir que ses *quiddités* ou le principe formel des choses. Tant qu'il restait dans l'enceinte étroite de ce principe invisible, il cherchait ce qu'il ne lui est pas donné ici-bas de trouver, et négligeait les véritables conquêtes auxquelles l'appellent et sa nature et sa place dans le monde. Cette *aliquité* des scotistes, c'est-à-dire cette réalité qu'ils distinguent de la *quiddité* eut donc, si bizarre que soit sa physionomie, sa valeur incontestable; c'était une chimère, je le veux bien, mais une chimère nouvelle et innocente qui ferait évanouir ce qu'il y a de pire au monde, des préjugés anciens et dangereux.

ALTERATIO, *Altération*. — C'était une sorte de changement, qu'on distinguait à la fois du mouvement proprement dit et de la corruption. Voici comme on le définissait : ***Motus penes qualitates contrarias extremas, aut medias eodem subjecto sensibili remanente***, une transformation dans les qualités extrêmes ou moyennes, le sujet sensible restant d'ailleurs le même. — Cette dernière remarque avait pour but de distinguer nettement *l'altération* de ce qu'on appelait alors la ***génération*** et la *corruption*, c'est-à-dire le rapprochement et la séparation de la matière et de la forme.

ALVARUS PELAGIUS, Espagnol de naissance, appartenant à l'ordre des Franciscains. — Il fut disciple de Duns Scot et adversaire d'Occam. Ce fut lui qui défendit contre ses vigoureuses attaques le Pape Jean XXII, auprès duquel il vivait. Ce n'était pas néanmoins un flatteur des hauts dignitaires ecclésiastiques. Il blâma avec énergie la conduite à la fois relâchée et orgueilleuse, inerte et superbe des moines, des évêques, des cardinaux de son temps ; il n'épargna pas même le Souverain Pontife dont il soutenait l'autorité sans fermer les yeux sur ses fautes. Il écrivit plusieurs ouvrages, notamment un traité curieux sur les gémissements de l'Église catholique (*De planctu sanctæ Ecclesiæ catholicæ* (112), le *Miroir des rois* (*Speculum regum*), un *Commentaire sur Pierre Lombard*, une *Apologie contre Occam*.

AMAURY DE CHARTRES, un des théologiens hétérodoxes du XII[e] siècle, paraît avoir joué un très-grand rôle à cette époque; mais nous ne connaissons guère de lui que sa double condamnation par Innocent III, en 1204, et par le concile de Latran, en 1209. Son tombeau fut ouvert par ordre de ce concile et ses cendres jetées aux vents. Thomasius (*Orig. hist. phil.*) attribue ses erreurs à l'influence du Scot Erigène. Albert le Grand et saint Thomas les attribuent à une mauvaise interprétation d'Aristote. M. Franck croit cette assertion mal fondée (113). Albert et saint Thomas nous paraissent, quant à nous, d'autant plus croyables dans leur jugement, qu'ils étaient très-rapprochés des faits et de l'homme (Amaury ne mourut qu'en 1205), et que, d'ailleurs, Aristote au XII[e] siècle fut généralement interprété dans un sens platonicien ou même néo-platonicien. — Il est fâcheux que nous connaissions si imparfaitement le système d'Amaury, car il jetterait probablement une vive lumière sur l'origine philosophique de la philosophie albigeoise. Quoi qu'il en soit, nous en savons assez pour ne pouvoir douter que cette hérésie, qui a tant de racines dans les passions locales et ethnographiques, en a aussi de très-nombreuses dans le mouvement des systèmes au XII[e] siècle. Du reste, nous étudierons plus à fond ce sujet en parlant de David de Dinant. — Saint Thomas, Albert, Gerson, Muratori, du Boulay, se sont occupés d'Amaury.

AMPHIBOLOGIA, terme de logique scolastique. — *Voy.* FALLACIA.

ANALOGIA ATTRIBUTIONIS, *Analogie d'attribution;* c'était celle qui existe entre deux objets qui dépendent l'un de l'autre, quand tous deux se rattachent à quelque chose d'universel. — Par exemple, la ***substance*** et l'*accident* ont des rapports de dépendance; néanmoins, l'accident *est* et la substance *est :* l'être s'affirme donc d'une manière analogue de la substance et de l'accident, et cette analogie est une analogie d'attribution.

ANALOGIA INÆQUALITATIS, l'*analogie d'inégalité* est celle qui existe entre des objets qui participent inégalement le même nom et le même principe. Ainsi, animal est analogue, — *analogia inæqualitatis*, — vis-à-vis de l'*homme* et vis-à-vis de la brute.

ANALOGIA PROPORTIONIS, l'*analogie de proportion*, est celle qui existe entre les choses qui ont une lointaine similitude; on en donnait vulgairement pour exemple le substantif *risus*. Un homme est *riant*, un pré est *riant*. — Les thomistes soutenaient que les ***analogues*** sont des intermédiaires entre les ***équivoques*** et les *univoques;* Scot, Orbellus, Sirectus, Vallo et tous les *formalistes* le niaient : c'est qu'en effet ils rendaient raison, par leurs *formalités*, des diverses difficultés que l'école rivale résolvait au moyen des *analogues*. — *Voy.* FORMALITÉ.

ANASTASE (SAINT), moine et ermite au XI[e] siècle, écrivit sur la question eucharistique. Né à Venise, son éloquence lui promettait une brillante destinée dans cette

accidentale, sicque aliquid nihil aliud sonat, quam aliud quid, cujus abstractum est aliquitas, quo nomine potest appellari omnis passio, nedum cujis, verum etiam cujuscunque alterius, ut unitas est aliquitas entis... pariter visibilitas est aliquitas hominis, rugibilitas est aliquitas leonis et sic de cæteris rerum proprietatibus, quæ cum ab ipsarum principiis essentialibus fluant sunt extra earum essentias, idcirco non earumdem essentiæ, sed aliquitates ipsarummet recte nominantur a Scoto ejusque discipulis. » (COLOMB., *Met.*, l. II, qu. 2.)

(112) On remarquera que dans le livre second de son *De planctu*, Alvarius examine la question de l'Immaculée conception et se déclare opposé à Duns Scot.

(113) *Dict. des sciences philosophiques*.

république, mais il préféra la vie monastique. Il se retira d'abord au mont Saint-Michel; mais, s'étant aperçu que l'abbé de la maison était simoniaque, il en sortit et se retira solitaire dans une île, sur les côtes de la mer. Plus tard, saint Hugues le décida à entrer dans le monastère de Cluny. Saint Anastase, qui était déjà en relation avec saint Anselme, et qui s'occupait depuis longtemps de l'étude des Pères, fut à même de déployer ses rares connaissances, soit à Cluny, soit en Espagne; Grégoire VII lui donna la mission d'y aller travailler à la conversion des musulmans. De retour en France, il y mourut au bout de quelques années (1086). On a de lui un écrit sur l'hérésie de Bérenger; cet écrit est conçu uniquement au point de vue de la théologie positive. Dom Luc d'Achéri est le premier qui l'ait publié.

ANDREAS DE PUECIA enseignait la philosophie avec un grand succès à Paris, vers le milieu du XIVe siècle. — Plusieurs de ses compatriotes avaient, ainsi que lui, à cette époque une certaine réputation.

ANSELME DE CANTORBÉRY (SAINT), le métaphysicien le plus remarquable du XIe siècle (114).

§ I. — *Biographie de saint Anselme; sources auxquelles il a puisé.*

Nous ne raconterons pas ici la vie de saint Anselme de Cantorbéry qui est connue de ceux mêmes qui connaissent le moins l'histoire de la philosophie. Tout le monde sait qu'il naquit à Aoste, en Piémont, vers l'année 1033; qu'il fut le disciple de Lanfranc à l'abbaye du Bec; que plus tard il succéda à son maître dans le prieuré de cette abbaye, puis dans l'archevêché de Cantorbéry; que dans ce poste éminent il soutint une lutte énergique contre le roi d'Angleterre Guillaume le Roux, et contre Henri Ier. Il mourut le 20 avril 1109.

On peut consulter sur saint Anselme Eodmer qui vécut avec lui et écrivit sa Vie, Jean de Salisbury, Guillaume de Malmesbury (*De gestis pontificum Anglorum.*) Il y a quatre éditions de ses ouvrages; diverses bibliothèques contiennent des manuscrits de ce théologien.

On lira avec fruit sur saint Anselme, outre les travaux de MM. Bouchitté et Saisset, les chapitres que lui ont consacrés MM. Rousselot et Hauréau, et enfin le bel ouvrage de M. de Rémusat, qui malheureusement s'est plus attaché à la biographie qu'à la partie philosophique et théologique de son œuvre.

Un renseignement précieux de Guibert, abbé de Notre-Dame de Nogent-sous-Coucy, sur le grand théologien du XIe siècle, a été récemment mis en lumière par M. Bouchitté. Nous le citerons ici sans commentaire :

« Anselme, » dit Guibert (*De vita sua*), « m'enseignant à distinguer dans l'esprit de l'homme certaines facultés et à considérer les faits de tout mystère intérieur, sous le quadruple rapport de la sensibilité, de la volonté, de la raison et de l'intelligence, me démontrait après avoir établi ces divisions, dans ce que la plupart des hommes nous considérions comme une seule et même chose, que les deux premières facultés ne sont nullement les mêmes et que cependant si l'on y réunit la troisième et la quatrième, il est certain par des arguments évidents qu'elles forment à elles toutes un ensemble unique.

« Après qu'il se fut expliqué en ce sens, il me montra d'abord, de la manière la plus claire, la différence qui existe entre la volonté et la sensibilité. Ces preuves, il est certain qu'il ne les tirait pas de son propre fonds; mais plutôt de quelques ouvrages qu'il avait à sa disposition, dans lesquels seulement ces idées étaient exposées moins nettement. Je me mis ensuite moi-même à employer sa méthode aussi bien qu'il me fut possible, pour des interprétations du même genre, et à rechercher de tous côtés et avec ardeur les sens divers des Ecritures là où se trouvait quelque moralité cachée. »

Il n'est pas probable que saint Anselme se livrât à des études psychologiques, comme M. Bouchitté l'infère à tort de ce passage intéressant. Je présume que la distinction des quatre facultés de l'âme était employée, par le savant prieur, à titre de comparaison, et pour faire sentir qu'une chose pouvait être une et multiple à la fois. Elle se rattachait donc à sa théorie savante de la substance, celle que nous lui verrons bientôt développer.

Ce qu'il y a de remarquable, néanmoins, c'est qu'il distingue l'intelligence et la raison : on verra plus tard à quelle idée se rattache cette distinction.

Mais quels étaient ces ouvrages dont parle Guibert sans les citer, et où saint Anselme aurait-il puisé ses doctrines?

Voici, suivant M. de Rémusat, à quelles sources puisa le métaphysicien du XIe siècle.

« Quoique Anselme, » dit-il, « ne manquât pas d'instruction classique, et qu'il montre du goût pour l'antiquité, on ne voit pas qu'il s'attachât à penser d'après elle. Qui connaissait-il des anciens? On ne peut répondre avec certitude à cette question. Elle se lie à une question plus générale débattue entre les habiles, celle de savoir quel était le degré de culture intellectuelle du XIe siècle?

« Il y a deux sortes d'ignorance, celle des barbares, qui ne savent pas qu'ils sont ignorants, et qui mèneraient une vie grossière et inculte au milieu même des chefs-d'œuvre de l'esprit humain; et celle des peuples à qui manquent ces chefs-d'œuvre, et dont la curiosité intelligente ne peut s'abreuver aisément aux sources du savoir. La première, assurément, n'était pas universelle au XIe siècle; et l'on peut citer, en assez grand nombre, les établissements et les personna-

(114) Saint Anselme représente une phase particulière dans le développement de la scolastique. Plusieurs historiens le regardent comme son fondateur : on verra dans notre article ce qu'il y a d'exagéré dans cette opinion; elle n'en atteste pas moins la très-haute importance de la philosophie et de la théologie de l'archevêque de Cantorbéry.

ges que distinguait le goût ardent des bonnes études. Cette époque n'est point, comme le VIIe, comme le VIIIe siècle ou comme la fin du IXe, un temps d'engourdissement dans les ténèbres. Mais on ne saurait la déclarer exempte de l'autre ignorance; les moyens d'instruction étaient rares et difficiles, et l'étude de l'antiquité d'autant plus méritoire, qu'il fallait en péniblement chercher les monuments obscurs ou dispersés. Je crois donc, comme Heeren, que les auteurs latins étaient peu connus, que leur influence était bornée; car le prix excessif que l'on attachait aux livres montre que l'on désirait l'érudition, mais non qu'on fût érudit. Les preuves que recueille en faveur de cette époque M. Ampère, appuyé de l'abbé Lebeuf et des auteurs de l'*Histoire littéraire*, indiquent assurément un mouvement des esprits très-remarquable. Cet âge eut, si l'on veut, quelques-uns des caractères d'une renaissance (115); mais, en fait d'instruction, il fut plus avide que riche, et il faut lui tenir plus de compte de ses efforts que de ses succès.

« Je sais qu'Anselme, en sa qualité de penseur, n'aime point les citations, et qu'il pouvait être un peu plus savant qu'il ne le paraît. Sa latinité indique au moins une assez grande étude de la langue. Mais, pour le style comme pour le reste, beaucoup de choses s'expliquent par la lecture assidue de saint Augustin. Je crois certain qu'Anselme ne savait ni l'hébreu ni le grec. La connaissance de cette dernière langue avait à peu près disparu avec les monuments où l'on aurait pu l'apprendre. Nous possédons un catalogue de la bibliothèque du couvent du Bec, accrue de la liste des livres que lui avait donnés Philippe, évêque de Bayeux; et, d'après ce document, qui est du XIIe et peut-être, en partie, du XIIIe siècle (116), le monastère, même alors, ne renfermait pas de livres grecs, du moins appartenant à l'antiquité païenne. On dit bien que Lanfranc savait le grec, mais on n'en donne aucune preuve; et, quoique, alors, on passât pour savoir cette langue quand on en lisait les caractères, nous ne voyons nulle raison de faire d'Anselme même le plus faible des hellénistes, parce qu'il croit quelque part que *latitude* se dit en grec πλάτος, et donne le mot altéré d'*anagogen* comme synonyme de *contemplatio* (117). Quant au latin, nous l'avons dit, il le savait et l'écrivait bien. Cette langue devait être une partie importante de son enseignement. Quelques-uns des écrivains qui l'ont illustrée lui étaient familiers; mais il serait fort difficile de dire lesquels. Il n'invoque jamais l'autorité de Cicéron, ni d'aucun des grands classiques, non plus que d'Apulée, de Macrobe, de Cassiodore, de Boëce, de Martianus Capella, qui demeurèrent assez constamment répandus dans la république des lettres. Il cite un vers de Perse et l'explique (118). Cela ne prouve même pas qu'il ait lu Perse, car les citations elles-mêmes peuvent être empruntées à d'autres citations. Il parle de Virgile comme l'ayant lu, *et d'autres auteurs*, dit-il, mais il ne les nomme pas (119). Quand il nomme Aristote, il ne paraît, non plus que tous ses contemporains, en connaître autre chose que les premières parties de l'*Organon*, et il cite le premier livre des *Catégories* dans la version de Boëce (120). Il ne nomme point Platon, dont le *Timée* était traduit, et le disciple ignorait son maître. Ce n'est même que par conjecture qu'on rattache ses doctrines à celles de Jean Scot Erigène, cet héritier du platonisme alexandrin, qui ouvrit la philosophie du moyen âge et ne la domina pas. D'ailleurs, s'il tient de lui quelques pensées, une certaine tendance idéaliste, il est loin de le suivre en tout.

« Erigène est, en principe, un rationaliste pur; il subordonne la foi à la raison, et la contraint à passer sous la loi de la philosophie. Anselme fait le contraire, et, s'il faut lui chercher un maître, on ne le trouvera pas dans les deux siècles qui l'ont immédiatement précédé. Son vrai maître, c'est saint Augustin. Il l'a évidemment lu avec fruit; il s'est inspiré de son esprit. Rien n'indique que la totalité des œuvres de ce Père ait passé sous ses yeux; nous croyons même qu'une partie seulement était à sa disposition; mais il y a certitude, par exemple, qu'il a mis à profit le *Traité de la Trinité* (121). On veut qu'il ait cité huit autres ouvrages de saint Augustin, et tous, à un seul près, dans une lettre, où il exposerait, d'après les autorités, la vraie doctrine de l'Eucharistie. Cette lettre a inspiré à M. Hasse une grande estime pour l'érudition patristique d'Anselme (122); mais elle tranche si singulièrement avec sa manière d'écrire et de raison-

(115) *Voy.* dans M. Ampère la discussion de l'opinion de Heeren (*Hist. litt. de la France*, t. III, ch. 22.)

(116) Le manuscrit du catalogue peut, suivant M. Ravaisson, qui l'a publié, être du XIIIe siècle. (*Rapp. sur les Biblioth. de l'Ouest*, p. 162, et *Append.*, p. 375.) Les livres de l'évêque Philippe ne pouvaient avoir été donnés plus tard que 1164, époque de sa mort. Mais c'est cent ans après l'arrivée d'Anselme au Bec; et dans l'espace de ce siècle, la richesse en livres des classes lettrées avait augmenté. Le commencement du XIIIe siècle amena encore un grand progrès. Il y aurait un travail curieux à faire sur les catalogues de ces temps-là.

(117) Homil., I, p. 157, et *Lib. de Simil.*, c. 194, p. 191. Ἀναγωγή est un mot emprunté aux œuvres du pseudo-Denys, où il signifie le mouvement par lequel l'âme s'élève aux plus secrètes des choses divines. (*Voy.* l'*Onomasticon Dyonisiacum* de Cordier, dans le t. II de son édition des *Op. S. Dionys.*, 1633.)

(118) *Ep.* I, 16.

(119) *Ep.* I, 55.

(120) Voy. *De grammat.*, p. 148, et Cf. Boeth., *In Categ. Arist.*, lib. I, p. 127, éd. de Bâle, 1570.— Aristote est encore cité dans le même ouvrage, et dans le *Cur Deus homo*, II, c. 17, p. 94, mais toujours comme auteur de l'*Organon*.

(121) *Monol.*, præf., p. 3.—*Ep.* I, 68, 74; IV, 105.

(122) Hasse, l. I, ch. 4, p. 58. Il s'agit d'une lettre (IV, 105) où, pour établir la doctrine orthodoxe sur le sacrement de l'autel, il aurait cité, outre saint Augustin six ou sept fois, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Hilaire, saint Jérôme, saint

ner, qu'il est étrange qu'on la lui ait jamais attribuée. Il n'a pas coutume de préférer aux raisons les autorités. Les Pères, dont il parle avec respect, ne jouent aucun rôle dans ses ouvrages. En vain, même dans son *Traité de la Trinité*, chercherait-on le nom de saint Hilaire. Comment donc lui attribuer une lettre où il citerait dix Pères en moins de vingt lignes, et parlerait de Chrysippe et de Cicéron? Dans une lettre authentique sur les prêtres incontinents, il montre bien une certaine connaissance de la discipline canonique, et il dit qu'il pourrait insérer plus de citations des Pères; mais il ne le fait pas, et se borne à citer des lettres des Papes saint Calixte et saint Grégoire (123). « Notre croyance, » dit Henri de Knyghton, « notre croyance, que « les autres s'évertuent à obtenir violemment « de nous à coup d'autorités, il la fortifiait par « des raisons et des arguments invincibles, si « bien qu'il a non-seulement surpassé, mais « rassemblé, comme en un seul monceau, « toutes les pensées de ses devanciers (124). » Ce jugement est encore juste, et il faut l'entendre en ce sens, qu'Anselme aurait compris dans son argumentation toutes les idées de ses prédécesseurs, et non qu'il aurait appris et su tout ce qu'ils avaient dit. C'est à sa philosophie, non à son érudition, qu'il faut attribuer ce caractère de généralité.

« Mais il ne cache pas ce qu'il doit à saint Augustin. Quelques passages de ce Père ont donné l'éveil à la plus grande de ses pensées; il l'imite, ou plutôt il le reproduit dans sa manière de considérer l'alliance de la religion et de la philosophie. Je n'entends rien ôter à son mérite ni même à la spontanéité de ses conceptions. Dans tous ses écrits, il est trop lui-même pour qu'on l'accuse d'imitation par impuissance. La vérité n'est pas tenue d'être sans précédents, et il faut bien penser après un ancien quand on pense comme lui. D'ailleurs, l'originalité d'un auteur ne se témoigne pas uniquement par celle de ses doctrines; il y a encore celle de son esprit. Il peut s'approprier ce qu'un devancier a dit, d'une telle manière qu'il ne cesse pas d'être son égal, et quelquefois même se montre son supérieur.

« On sait que saint Augustin, après avoir flotté longtemps, passa enfin de la littérature païenne à une philosophie platonique, puis d'une philosophie qui accueillait la religion à un christianisme qui acceptait la philosophie. Une fois prise, cette dernière position fut définitive, et nous la regardons comme la plus sûre que puisse choisir un prêtre qui veut penser et qui veut croire. Un christianisme sans philosophie peut être admirable comme vertu, mais il sépare ce qui doit être uni : la piété et la science. Une philosophie sans christianisme est de la science pure, et il n'en saurait être ici question. Il est vrai qu'entre ces deux extrêmes, on peut encore concevoir une philosophie qui, toute rationnelle dans ses principes, arrive méthodiquement à la foi, ou plutôt la concilie avec ses principes, et tout ensemble l'affermisse et la subordonne. Cette marche ne conduirait pas nécessairement à l'incrédulité ni à l'hérésie. Dieu me garde de méconnaître le mérite des œuvres où elle a été suivie, et de contester l'orthodoxie des nobles et fermes intelligences qui ont ainsi procédé; mais assurément cette méthode n'est pas sans péril. Quand on met les principes au-dessus des dogmes, on peut bientôt faire de ceux-ci les symboles de ceux-là, et on tend à transformer la religion en une auguste et vaste métaphore. En tout, il y a, dans une telle entreprise, même prudemment conduite, je ne sais quoi de contraire à cette humilité d'esprit, qui est peut-être un des caractères et une des conditions de la foi catholique. La piété modeste ou la prudence scrupuleuse préféreront toujours une autre manière de rendre le christianisme philosophique. »

Qu'on nous pardonne d'avoir cité ces dernières paroles, qui ne se rattachent qu'indirectement à saint Anselme. Tous ceux qui savent un peu de théologie, tous ceux qui se rappellent en quels termes le système qui nie absolument la puissance de la raison humaine a été récemment condamné, comprendront, sans explication aucune, ce qu'il y a de faux ou tout au moins d'exagéré dans cette singulière opposition, que M. de Rémusat établit entre la foi et une philosophie qui cherche à trouver les preuves de crédibilité de la révélation. Il n'était peut-être pas mauvais, du reste, de montrer combien les esprits les plus délicats et les plus éclairés de notre siècle, sont peu au courant des principes les plus simples de la théologie, et les nient ou les altèrent, alors même qu'ils veulent les présenter dans leur vérité la plus exacte.

Mais revenons à saint Anselme et aux écrits dans lesquels il a puisé. Cette question a quelque importance, car elle permet de soustraire l'histoire de la scolastique à plus d'un préjugé.

On suppose souvent que le moyen âge s'est donné à Aristote, parce qu'Aristote se trouvait seul maître responsable dont il eut

Cyrille, Bède, les Papes Léon le Grand et Grégoire, Paschase Ruthbert. Rien ne ressemble moins à Anselme, qui, hors des passages indiqués dans la note précédente, ne cite, je crois, qu'une fois saint Augustin (*Ep.* IV, 101). D. Gerberon ne dit pas pourquoi il a inséré, dans son édition, cette lettre qui ne figure pas dans les collections manuscrites de la correspondance d'Anselme, et qu'il a tirée de la bibliothèque de Saint-Ghislain (Hainaut). Elle ne porte pas le nom d'Anselme, et dans le seul manuscrit que nous en connaissions (Bibliothèque nationale, mss. du XIIIe siècle, 2711, fol. 109, r), on ne lit point la lettre A que nous lisons dans la suscription imprimée : *Domino G. abbati... frater* A. Les auteurs de l'*Histoire littéraire* se croient en droit de l'attribuer au moine Anastase, du couvent du mont Saint-Michel et de celui de Cluny. (t. VIII, pages 165-167 ; — t. X, p. 439.) On pense qu'Anselme veut parler de cet Anastase dans la lettre 3 du livre I.

(123) *Ep.* I, 56. Cf., III, 12, 159.

(124) *Hist. angl.*, sæc. X, t. II, p. 2378.

connaissance. Notre thèse est, au contraire, que le moyen âge ne suivit Aristote avec passion que lorsqu'il fut arrivé par le mouvement spontané de ses doctrines à des théories qui se rapprochaient de celles du stagirite. On a vu à quelles considérations générales et à quelles vues d'ensemble se rattache cette assertion historique : nous n'y reviendrons pas ici; nous nous bornerons à remarquer que la biographie de saint Anselme la confirme pleinement.

En effet, le grand métaphysicien a évidemment sa place marquée dans l'histoire de la philosophie au moyen âge. Où puise-t-il ses principales inspirations? Dans saint Augustin. Et que trouve-t-il dans saint Augustin? Le moyen de résoudre les grandes questions que les débats sur la sainte Eucharistie et sur les erreurs religieuses de Roscelin avaient provoquées au XI° siècle.

Ainsi, il est prouvé, d'une part, que les principes platoniciens contenus dans saint Augustin, étaient à la portée des philosophes du moyen âge, dès les origines de la scolastique, et qu'en conséquence, s'ils n'ont pas été consacrés par l'adhésion de la scolastique, ce n'est pas qu'elle ne put les connaître, au moins indirectement, c'est qu'elle eut quelques *raisons secrètes* de ne pas les admettre.

Il est prouvé, d'autre part, que de tout temps, et même quand la vie philosophique était faible encore, le moyen âge ne suivait pas aveuglément le livre qui lui était proposé, mais y cherchait des inspirations pour résoudre tel ou tel problème qu'il avait posé en vertu de ses besoins personnels et de sa spontanéité.

Je sais très-bien qu'il y eut une immense idolâtrie des scolastiques vis à vis d'Aristote, de Ptolémée, de Galien; mais cette idolâtrie n'eut, en aucune façon, le caractère qu'on lui prête d'ordinaire. On entend dire de tous côtés : le moyen âge étant absorbé dans le principe de l'autorité, admettait de confiance, aveuglément, le grand philosophe et ses deux disciples scientifiques. Si cette hypothèse était vraie, tous les trois eussent régné dès l'origine de la scolastique ou n'eussent jamais régné. Le *premier* qui se serait présenté aurait été acclamé: tant pis pour les autres. Or, quel a été le premier qui s'est présenté? C'est Platon; et néanmoins, c'est Aristote qui l'a emporté. Les principes d'Aristote, une fois admis, tendaient singulièrement à *immobiliser* la science et la philosophie elle-même; et dans une science immobile, les grands génies qui l'ont constituée dominent fortement les générations qui sont incapables de leur rien ajouter. Voilà pourquoi une fois qu'elle eut abouti au stagirite, la pensée du moyen âge sembla s'arrêter et s'agenouiller devant quelques noms retentissants, non pas qu'elle fût poussée à cet acte d'abdication par des croyances religieuses, elle y avait été conduite par ses propres lumières encore incomplètes, et l'on verra, au contraire, que c'est le dogme qui brisa le joug que la raison s'était mise à elle-même.

§ II. — *Opinion de M. Rousselot sur la philosophie de saint Anselme.*

Rien ne prouve mieux la difficulté de bien apprécier, dans l'état actuel de nos connaissances, les doctrines des scolastiques, que les divergences d'opinions entre les écrivains les plus sérieux sur les auteurs du moyen âge, les moins obscurs, et dont les ouvrages nous ont été le mieux conservés. Saint Anselme en est un curieux exemple.

Suivant M. Rousselot, « il y a deux philosophes dans saint Anselme : le premier, cédant à sa nature, est un ardent métaphysicien, abordant sans hésiter les questions les plus élevées...; aussi platonicien que le christianisme lui permettait de l'être...; le second est un réaliste par occasion, qui balance, pour ainsi dire, entre le double caractère de philosophe et de catholique, ne reculant devant aucune inconséquence pour sauver ce dernier titre. »

Nous noterons tout d'abord, dans ce passage curieux, une contradiction flagrante avec l'ensemble du système soutenu par M. Rousselot. Si le platonisme c'est le réalisme, comment peut-il y avoir divergence dans la personne de saint Anselme, entre le réaliste et le platonicien? Mais passons. Suivant M. Rousselot, saint Anselme, considéré comme philosophe, est un disciple adouci de Scot Erigène....; bien plus, un disciple des Védas. Il faut citer cette singulière opinion, et les textes sur lesquels elle s'appuie :

«Etudions d'abord le premier,» dit M. Rousselot, « et nous allons trouver un continuateur de J. S. Erigène. Ceci peut, au premier coup d'œil, paraître un paradoxe, et cependant, rien n'est plus vrai, tous deux sont de la même école, tous deux appartiennent à cette famille de penseurs qui va de Plotin à Platon, de celui-ci à Parménide, de Parménide et Xénophane, aux sources mystérieuses où avait puisé Pythagore; en sorte qu'il serait facile de trouver dans saint Anselme tel principe métaphysique exprimé quelques mille ans auparavant dans les Védas. La seule différence qu'il y ait entre le philosophe catholique et ses devanciers, c'est que, dominé par un élément nouveau, il a reculé devant les conséquences de son principe : ce principe est l'unité ontologique.

« L'ouvrage d'Anselme, qui nous montre le philosophe à découvert, est son *Dialogue sur la vérité*, « *Dialogus de veritate;* » c'est là que, s'oubliant, pour ainsi dire, il plonge dans l'abîme métaphysique, dans le vrai en soi, l'intelligible de Platon, le vide, *sunya* du bouddhisme, en ramenant tout à l'unité. Cette unité est pour lui la réalité. Le vrai est ce qui est, *est igitur veritas in omnium quæ sunt essentia*, et tout ce qui est, est bien, *omne quod est, recte est*. Donc, le vrai et le bien sont identiques, et ne forment qu'une seule et même chose; d'où il suit encore que, au point de vue ontologique,

le mal n'est pas, c'est une négation; il n'existe que dans les actes de l'homme, et par suite de la liberté humaine. Le vrai, c'est ce qui est; le vrai, c'est l'être : donc les êtres ou individus sont des parties de l'être, comme les vérités particulières sont des parties de la vérité, *quod una sit veritas in omnibus veris*. Nous sommes en pleine ontologie, et saint Anselme, pour se faire mieux comprendre, emploie une comparaison frappante de justesse et d'à-propos. La vérité contient tout ce qui est vrai, de même que le temps contient toutes les durées particulières; en d'autres termes, une chose n'existe que parce qu'elle participe de l'existence universelle, de même qu'une chose ne dure que parce que sa durée résulte de la durée universelle et infinie; c'est, comme on le voit, la théorie de l'absolu. Ecoutons saint Anselme : *Sicut tempus per se consideratum non dicitur tempus alicujus, sed cum res quæ in illa sunt consideramus, dicimus tempus hujus vel illius rei, ita summa veritas per se subsistens nullius rei est; sed cum aliquid secundum illam est, tunc ejus dicitur veritas seu rectitudo.* L'unité de substance, tel est donc le principe ontologique de notre philosophe; l'unité domine tout, et c'est à elle qu'il faut tout ramener : le beau, le bon, le grand participent d'un idéal. *Una veritas.* Et ce principe, on le retrouve dans les autres ouvrages de saint Anselme; ainsi, dans son *Monologium*, il dit : *Est ergo aliquid unum, quod sive essentia sive natura sive substantia dicitur, optimum et maximum est et summum omnium quæ sunt.* Sa démonstration de l'existence de Dieu découle de là. »

On se demande, en lisant ce passage que nous avons à dessein cité *in extenso*, si M. Rousselot a soutenu une gageure difficile, ou s'il parle sérieusement. Aucune des phrases de saint Anselme, qu'il cite lui-même, n'est néo-platonicienne, et je ne vois pas comment il peut voir le moindre rapport entre les idées très-ordinaires qu'elles expriment et le vide, le *sunya* du bouddhisme.

Saint Anselme veut prouver, après saint Augustin et après bien d'autres, que le mal n'a pas une cause positive, et que l'Etre, en tant qu'Etre, est bon, et il exprime cette pensée en disant : *Omne quod est, recte est.* Si l'on voyait dans cette formule du mysticisme, du panthéisme et du bouddhisme, il faudrait les voir partout.

La proposition : *Est igitur veritas in omnium quæ sunt essentia*, ne veut pas dire, n'en déplaise à M. Rousselot, *le vrai, c'est ce qui est*, et, passât-on sur le contre-sens, la phrase qu'on vient de lire serait encore des plus habituellement prononcées par tous les systèmes philosophiques.

La phrase : *Quod una sit veritas in omnibus veris*, avec la comparaison destinée à l'éclaircir, a plus de caractère; elle est non pas une imitation de Scot Erigène, mais une reproduction presque littérale de saint Augustin. J'ajoute que tous les philosophes qui ne sont pas sensualistes admettent que les choses sont ce qu'elles sont en vertu d'un certain rapport avec l'Etre divin, et que tant qu'on ne spécifie point ce rapport, et qu'on se borne à l'affirmer, on se range, il est vrai, parmi les métaphysiciens qui admettent que la raison ne voit pas seulement le fini et le contingent, mais qu'on n'est pour cela ni disciple ni adversaire de Scot Erigène et du bouddhisme. Tout au plus, celui qui est dans cette situation intellectuelle pourrait-il être appelé platonicien.

Il est vrai que M. Rousselot allègue la fameuse preuve de l'existence de Dieu que Descartes a reprise, que Leibnitz a complétée, et qui a été renouvelée et défendue par Hégel. Mais précisément cette preuve ne se trouve point dans Scot Erigène, et j'ajoute qu'elle ne peut point s'y trouver. Les mystiques parlent de l'existence de Dieu, ils ne la prouvent point par syllogisme. Du reste, nous aurons l'occasion de revenir plus tard sur ce sujet.

M. Rousselot parle beaucoup de l'unité et du principe d'unité. Mais est-ce donc être néo-platonicien et disciple de Scot Erigène que d'admettre un principe ontologique suprême, une existence substantielle nécessaire, qui est Dieu? Est-ce se jeter dans le bouddhisme que de dire de Dieu : il est celui qui est? Non, sans doute, et cette formule ne deviendrait panthéiste que si l'Etre dont on parle (lorsqu'on regarde Dieu comme l'Etre souverain) était considéré comme un pur universel, c'est-à-dire comme ce fond commun et abstrait que nous concevons dans les choses, lorsque nous ne considérons plus aucune de leurs différences, de leurs actions, de leurs propriétés. Je comprendrais donc, à la rigueur, que l'on accusât la philosophie de saint Anselme d'une pente secrète vers l'éléatisme, en tant qu'elle exagère parfois le *réalisme;* mais quand on fait abstraction de ce réalisme, comme le fait ici M. Rousselot, quand on ne considère dans saint Anselme que le disciple de saint Augustin et celui qui dit que tous les êtres, en tant qu'êtres, ont un rapport intime avec l'Etre divin, je ne puis même regarder comme sérieuse l'accusation qu'on lui intente.

J'arrive au second point de vue sous lequel M. Rousselot considère saint Anselme; j'arrive à saint Anselme réaliste :

« Le réalisme de saint Anselme, » dit M. Rousselot, « se résume ainsi qu'il suit : Il est faux de dire que l'individu seul existe; car, indépendamment des individus humains, il y a l'espèce, le genre, les universaux, en un mot, qui existent réellement et par eux-mêmes. Par exemple, plusieurs hommes réunis font un seul et même être : *Plures homines in specie sint unus homo.* Il est faux de dire, » continue-t-il, « que l'individu seul existe, et soit une réalité; car, outre l'individu, il y a des qualités que nous percevons dans les êtres, et qui sont aussi des êtres, des réalités, séparément de la substance, et il faut être nominaliste pour ne pas comprendre que la sagesse d'un homme,

que la couleur d'un cheval, ne sont pas des réalités différentes de l'homme ou du cheval auxquels elles appartiennent : *Non queunt intelligere sapientiam hominis aliud quam animam. Non aliud queunt intelligere quam corpus: cujus mens obscura est ad discernendum inter equum et colorem ejus.* Ces réalités, différentes de l'être corporel, nous les percevons au moyen d'une faculté différente de celles qui dérivent des sens, et il faut être nominaliste pour ne pas reconnaître une faculté de l'intelligence indépendante de toutes les autres, faculté par excellence, communiquant sa force aux précédentes, et à qui des objets de connaissance sont spéciaux, dont elle seule peut affirmer la réalité : *Ratio quæ princeps et judex omnium debet esse... ea quæ ipsa sola contemplari debet.* En résumé, le réalisme de saint Anselme consiste à affirmer l'existence réelle : 1° des individus; 2° des universaux; 3° des qualités perçues dans les individus. Cette doctrine est si loin de celle de Guillaume de Champeaux et du vrai réalisme, que c'est à peine si elle en mérite le nom; aussi ce n'est que par le principe dont elle sort, et surtout par le souffle religieux qui l'anime, qu'elle se sépare de la doctrine de Roscelin. L'élément nominaliste n'a pas disparu, seulement il se trouve associé à un élément nouveau, et, chose étrange, mais qui est vraie, il reçoit de l'extension à certains égards. Si l'on veut faire un rapprochement moins inexact, il faut dire que saint Anselme est sur la voie où doit marcher avec tant d'éclat Pierre Abélard. Tous deux admettent l'élément nominaliste, en lui assignant un rôle secondaire; et, si saint Anselme n'est pas conceptualiste, c'est que, dominé par son instinct de métaphysicien, par son principe de l'unité, il refuse de descendre des hauteurs où il s'est élevé. Abélard, qui sentait, peut-être, tout ce que ce principe avait d'effrayant et d'impossible pour l'époque, produisit, sous le nom de conceptualisme, une doctrine entièrement opposée, savoir : La dualité au point de vue de la substance; le conceptualisme n'est pas autre chose, comme je le prouverai; car il faut bien se rappeler que la scolastique, sous l'enveloppe de la dialectique, renferme les questions philosophiques les plus hautes. Saint Anselme ne craignit pas d'aborder la plus grave et la plus féconde en résulats; mais ces résultats l'effrayèrent: il s'arrêta. Il est inconséquent, mais que lui importe! il veut le principe sans les conséquences; mais que lui fait le bon sens et la logique, quand la croyance religieuse est en péril! Ce n'est plus le philosophe qui combat Roscelin, c'est le catholique, et, si ce dernier fit des concessions à Gaunilon, il ne pouvait pas en faire à Roscelin.

« Ainsi, son moyen de connaître, son criterium par excellence, étant la raison, il admet la réalité de ce que celle-ci conçoit; les espèces, les genres, les universaux, en un mot, sont des réalités, et ceci n'est que l'application du principe de l'unité. Jusque-là saint Anselme est philosophe réaliste; mais nous allons bientôt voir le philosophe chrétien qui imposera silence au premier, et qui fera subir au système une modification qui le faussera. Et d'abord, saint Anselme ne va pas jusqu'à la négation positive de l'individu; celui qui pose si bien l'unité dans son *Monologium* et dans le dialogue sur la vérité, fait un pas en arrière dès son entrée dans le *De Fide Trinitatis.* Cette négation forcée, conséquence première du véritable réalisme, était réservée à Guillaume de Champeaux. Mais si, par une première infidélité à son principe, il évite une erreur, il tombe, en revanche, dans une autre non moins grave, qui devient, si je peux le dire, une double infidélité, une véritable aberration. Il réalise les qualités des objets, il transforme le mode en substance; la couleur, la sagesse, la vertu sont des réalités substantielles, des êtres. Il faut avoir lu cette doctrine dans les écrits même de saint Anselme pour y croire; si elle lui était attribuée sans preuves évidentes et sur de simples rapports, on devrait en douter, tant elle paraît étrange. Le doute a-t-il donc tellement effrayé cette noble intelligence qu'il l'ait portée dans une affirmation exagérée? Car, il faut le dire, saint Anselme est le promoteur de cette ridicule tendance des philosophes du moyen âge à réaliser des abstractions, il est, pour beaucoup, dans le mauvais côté de la scolastique. Ce fait de sa part s'explique d'autant plus difficilement, qu'il ne lui était pas inspiré par son principe. N'est-ce pas un fait curieux, en effet, et incompréhensible, au premier abord, que le réalisme, qui devrait nier l'existence des individus, en augmente tout à coup le nombre? Où est l'unité maintenant? Par quel motif saint Anselme a-t-il été amené à cette inconséquence? N'y a-t-il là qu'une simple erreur causée par la réaction d'un système contre un autre? Nous croyons qu'il y a une raison plus profonde; .... la différence entre le véritable réalisme et celui de saint Anselme tient à la présence de l'élément religieux..... Tout ramener à l'unité, c'était se précipiter d'un bond dans l'idéalisme éléatique (dans le panthéisme!). »

Nous ne pouvons non plus accepter cette seconde partie de la théorie de M. Rousselot sur saint Anselme. M. Rousselot prétend que le platonisme, et même le panthéisme de l'archevêque de Cantorbéry devait le conduire à un réalisme complet, et que cependant il fut retenu dans une sorte de demi-nominalisme par le dogme catholique. Il en conclut que, gênée par sa foi, sa raison n'eut pas son développement légitime et s'arrêta vacillante, incertaine, ahurie, dans un tissu de contradictions.

Sans aucun doute, le système de saint Anselme présente de grandes lacunes et des côtés chimériques. C'est un des premiers jets métaphysiques de la philosophie largement entendue : que dire de plus? Mais supposer que son point de départ est un panthéisme

qu'il se dissimule à lui-même, c'est une illusion plus que singulière, nous l'avons vu, et dès lors, l'échafaudage de M. Rousselot n'a pas de base.

Cet écrivain (et du reste beaucoup d'autres argumentent comme lui) a un raisonnement spécieux à tous égards. Il dit : Saint Anselme croit à la raison, comme à la faculté supérieure ; or, la raison, d'après moi, c'est ce qui saisit l'universel ; l'universel, également d'après moi, c'est la substance une, qui enveloppe toutes les autres ; donc celui qui croit à la raison, doit croire à l'universel et à l'unité de substance, et rejeter le témoignage des sens, qui lui parle de diversité et de pluralité ? N'est-ce pas, encore une fois, à ce syllogisme que peuvent se ramener les quelques pages qu'on vient de lire ?

Mais que M. Rousselot nous permette de lui répondre qu'on n'a pas le droit d'interpréter les idées des autres par ses propres idées. Il y a des systèmes très-logiques où ces trois termes : croyance à la raison, c'est-à-dire à une faculté supérieure aux sens ; — réalisme, — panthéisme, sont unis d'une manière indissoluble. Il y a d'autres systèmes où ils sont séparés. Par exemple, Descartes et Leibnitz admettent la raison ; ils sont tous les deux hostiles au réalisme ; Spinosa était nominaliste et panthéiste ; plusieurs philosophes de la renaissance, et Jordano Bruno notamment, lui avaient déjà tracé la voie à cet égard. C'est que la question des universaux, quelle que soit son importance logique, est subordonnée à une autre question, à une question d'ontologie. De telle sorte que des solutions en apparence identiques sur la réalité ou la non-réalité objective des *espèces*, peuvent conclure à des théodicées très-différentes, quand elles se combinent elles-mêmes avec différentes métaphysiques. Spinosa, qui avait pris à la lettre la définition cartésienne de la substance, fut conduit par elle au panthéisme, quoiqu'il se rapprochât du sentiment d'Ockam sur les idées générales. Pourquoi ? C'est que le sentiment d'Occam, sur les idées générales, était une garantie contre le panthéisme, dans la donnée ontologique du XIV[e] siècle ; et il ne l'était plus dans la donnée ontologique du XVII[e]. Ramener les systèmes philosophiques sur les universaux à un petit nombre de types absolus qui ont leurs conclusions théologiques et morales déterminées une fois pour toutes, est une tentative également condamnée par la logique et par l'histoire.

Le point de départ de saint Anselme n'est pas dans un panthéisme réaliste que l'influence du dogme révélé fit avorter ; c'est visiblement la nécessité qu'il conçut de s'expliquer ce dogme vis-à-vis de Bérenger et vis-à-vis de Roscelin. Je dis vis-à-vis de Bérenger, car il ne faut pas oublier que saint Anselme est un disciple de Lanfranc, le grand adversaire de l'écolâtre de Tours. Vis-à-vis d'une opinion théologique mal définie encore, mais enfin qui avait visiblement pour effet de nier le dogme de l'Eucharistie et celui de la Trinité, et pour principe d'admettre la substance à titre d'unité abstraite et logique, saint Anselme conclut naturellement que cette définition de la substance est incomplète. C'est là son point de départ ; c'est cette conception qui le fait entrer à une certaine intimité dans les profondeurs de saint Augustin ; c'est cette conception enfin qui le conduit au réalisme, qui sera, comme nous le verrons, non pas la solution du problème ontologique, mais le terrain nécessaire sur lequel il se débattra.

La pensée de saint Anselme doit donc rester, et elle reste en effet assez confuse ; elle est plutôt négative que positive : elle détruit l'obstacle qui empêchait la recherche philosophique de se constituer comme science ; elle n'est pas encore cette science. Voilà pourquoi M. Rousselot se trompe encore lorsqu'il veut lui donner un degré de précision qu'elle ne comporte pas. Nulle part saint Anselme ne distingue explicitement les *universaux* et les *qualités*. Il semble même qu'il ne regarde les qualités que comme le résultat d'une participation des êtres finis avec les perfections insondablement unes de l'Etre souverainement parfait, et que ce sont ces qualités ainsi entendues qui constituent par leurs ressemblances et par leurs différences les espèces et les genres. Ce système serait tout l'opposé de celui que M. Rousselot attribue à saint Anselme ; et s'il n'est pas contenu clairement dans les divers textes de l'archevêque de Cantorbéry, il semble toutefois se rapprocher davantage de leur esprit commun, que celui qui consiste à regarder les qualités des substances comme des substances distinctes.

§ III. — *Opinion de M. Hauréau sur la philosophie de saint Anselme.*

Le système de M. Rousselot sur saint Anselme est une simple hypothèse ; M. Hauréau réfute quelques-unes des erreurs de M. Rousselot, mais il serait difficile de se rendre compte de la manière dont il rattache le grand métaphysicien du XI[e] siècle au mouvement général de la scolastique.

Nous sommes si heureux de trouver dans un historien si compétent la confirmation raisonnée et méthodique d'une de nos opinions sur saint Anselme que nous citerons ici *in extenso* le passage très-net et parfaitement raisonné, où il démontre que saint Anselme n'eut jamais la moindre tendance vers le panthéisme, ni même vers le réalisme de Guillaume de Champeaux.

« Où va-t-il ? » dit le savant écrivain. « A la recherche de l'un de l'absolu. Or cette recherche est bientôt achevée quand on la fait dans le domaine de la raison pure. Aussi dès le début du *Monologium*, titre auquel l'on peut indifféremment substituer ceux de *Méditations* ou de *Soliloques*, saint Anselme annonce-t-il qu'il a déjà trouvé le premier et le dernier mot de la vraie science. La cause de tous les êtres est une, ou multiple.

Est-elle une? le grand problème est résolu. Mais n'est-elle pas multiple? Quelques philosophes semblent le croire. Cependant, si tant d'individualités sont elles-mêmes et par elles-mêmes, ne convient-il pas de reconnaître qu'elles subsistent en cet état par la vertu de quelque principe interne, *aliqua, vis, vel natura existendi per se*, et que ce principe leur est commun? S'il leur est commun, il est substantiellement un en tous, ou bien il procède lui-même d'un principe supérieur, qui seul est substantiellement unique, et qui partage entre les choses substantiellement différentes cet attribut commun, l'existence. C'est ici qu'il faut opter entre l'unité ontologique et l'unité théologique, entre l'un au sein des choses, ou l'un hors des choses; mais, quelque parti que l'on prenne, on proclame le principe de l'unité (124*). »

« M. Rousselot suppose que, dans cette alternative, saint Anselme se décide dès l'abord pour l'un dans les choses, et court sans hésiter se joindre aux unitaires compromis, mal notés, qui ont déjà pour patron Jean Scot Erigène (125). Nous le comprenons autrement. Ordinairement saint Anselme ne va pas des choses vers Dieu, mais de Dieu vers les choses : s'il prend quelquefois un autre tour, c'est qu'il ne voit alors aucun inconvénient à faire usage d'une preuve *a posteriori*, qui se présente à son esprit et lui semble convaincante; mais, en y regardant de plus près, on se persuade bientôt que la considération des choses le touche peu. Nous ne recommandons pas cette méthode; nous faisons simplement remarquer que saint Anselme la préfère. A des esprits animés d'une foi ardente, il va mieux de se substituer à la pensée divine et de procéder comme elle, que d'étudier d'abord la nature des choses et de remonter ensuite vers Dieu de conclusion en conclusion. Quand saint Anselme emploie la méthode rationnelle, c'est à contre-cœur, et par égard pour la folie des incrédules qu'il travaille à convaincre. Il est donc bien éloigné de considérer la thèse de l'unité des effets comme la démonstration première et fondamentale de l'unité de la cause : il l'énonce, il est vrai, mais ne s'y arrête pas, et court demander à la raison pure des preuves plus décisives. Est-il vrai d'ailleurs que, dans l'opinion de saint Anselme, l'unité d'existence ou de mouvement implique l'unité de substance? Les phrases extraites par M. Rousselot du *Dialogue sur la vérité* signifient que saint Anselme est avant tout curieux d'établir la nécessité d'une substance unique, suprême, souverainement grande et souverainement bonne; mais cette définition est celle de la substance séparée, et non pas de l'univers. Quant à ce principe interne des choses, qui, suivant les termes du *Monologium*, subsiste en chacune et dans toutes, c'est la vie; ce n'est pas la cause de la vie, ce n'est pas Dieu. Saint Anselme le déclare expressément : « Les choses, » dit-il, « qui diffèrent entre elles n'existent que par une chose qui n'est pas elles, et cette chose seule est par elle-même; or, tout ce qui est par la puissance d'un autre est moindre que la cause qui a produit tous les êtres et qui existe par elle-même (126). » Ce langage repousse tout soupçon de panthéisme : c'est l'unité théologique et non pas l'unité ontologique que saint Anselme recherche et prétend démontrer. »

Voilà ce que saint Anselme n'est pas aux yeux de M. Hauréau. Mais qu'est-il? quel est le propre de son système? Ici le savant auteur ne nous donne que des analyses et des appréciations de détail.

Sa première remarque c'est que saint Anselme, qu'on a si souvent comparé à Descartes, diffère essentiellement de ce philosophe par son idéologie elle-même. En effet Descartes rejette, quoique d'une manière confuse et vague, la fameuse théorie des idées-images, des idées intermédiaires; et cette théorie se trouve développée ou du moins indiquée dans le passage suivant de saint Anselme :

Nulla ratione negari potest, cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione, imo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem, ad ejus similitudinem tanquam ex ejus impressione formatam. Quamcunque enim res mens, seu per corporis imaginationem, seu per rationem, cupit veraciter cogitare, ejus utique similitudinem quantum valet in ipsa sua cogitatione conatur exprimere : quod quanto verius facit, tanto rem ipsam verius cogitat; et hoc quidem, cum cogitat aliquid aliud quod ipsa non est, et maxime cum aliquid cogitat corpus, clarius perspicitur. Cum enim cogito notum mihi hominem absentem, formatur acies cogitationis mea in talem imaginationem ejus qualem illam per visum ocularem in memoriam attraxi. (*Monologium*, c. 33)

J'accorde sans peine à M. Hauréau que les assimilations établies entre la doctrine générale de saint Anselme et celle de Descartes sont arbitraires, pour ne pas dire puériles. Mais je ne lui accorde pas que la théorie des idées-images soit clairement exprimée dans le passage qu'il soumet à notre critique. Ce passage peut s'adapter à toute espèce de système. J'incline même à croire que si saint Anselme a jamais professé l'existence d'idées intermédiaires, il les entendait tout autrement qu'Albert et saint Thomas.

Après avoir considéré saint Anselme comme admettant la théorie des idées-images, M. Hauréau montre que pour lui il y a deux ordres bien distincts dans le sujet et dans l'objet. « Dans l'objet, il y a les choses proprement dites, les choses individuelles; il y a, en outre, les choses générales, universelles, qui sont ce qu'elles sont non par les

(124*) *Monolog.*, c. 3.
(125) M. Rousselot, *Etudes*, t. I, p. 215.
(126) *Monol*, c. 3.

rapports qui peuvent exister entre les individus, mais par leur nature même, par l'indépendance et l'unité parfaite de leur essence. Dans le sujet, il y a les idées venues des perceptions sensibles, qui ont un certain caractère d'universalité puisqu'elles représentent ce qui se dit de plusieurs, mais qui, toutefois, sont encore loin d'être adéquates à la notion de l'universel absolument vrai; cette notion, qui est fournie par la raison, répond seule aux substances supersensibles, soit créées, soit incréées. Mais, demande-t-on à saint Anselme, quelle est la succession chronologique de ces idées de nature diverse? Il a sans doute une opinion à ce sujet; cependant il préfère laisser de côté cette question, pour en traiter une autre : ce qui le préoccupe avant tout le reste, c'est d'interroger la raison sur ces vérités fondamentales qu'elle est seule apte à concevoir. Nous viendrions un peu tard pour l'arrêter au commencement de la voie qu'il va suivre; nous ferons mieux de nous y engager un instant avec lui. »

Quelle est donc, suivant saint Anselme, tel que le comprend M. Hauréau, la vérité fondamentale de la raison?

Cette vérité c'est l'existence de Dieu. Nous verrons plus tard comment saint Anselme la démontre; et bien que la fameuse démonstration qu'il en donne soit déjà indiquée dans saint Augustin (*De Trinitate*, lib. VIII, c. 3), M. Hauréau a pleinement raison, suivant nous, lorsqu'il attribue à saint Anselme la gloire de l'avoir comprise et renouvelée parmi les modernes, et lorsqu'il soutient qu'elle était arrivée par une longue tradition jusqu'à Descartes (127).

Dieu est donc, quoique d'ailleurs son essence soit incompréhensible. Non-seulement il est mais nous pouvons le connaître, en tant que cause créatrice et raison des choses créées. Tennemann avait déjà cité et M. Hauréau cite après Tennemann le passage suivant que M. Rousselot ne connaissait probablement pas lorsqu'il affirmait que saint Anselme ne voyait Dieu qu'à travers la catégorie de *substance* et nullement à travers la catégorie de cause : « Il est de tout point impossible qu'une chose quelconque soit raisonnablement faite par quelqu'un, s'il ne se trouve déjà dans la raison créatrice le modèle, ou, pour parler plus exactement, la forme, l'image, la loi de la chose qui doit être créée. Avant donc que toutes les choses fussent faites, la raison de la nature suprême savait évidemment ce qu'elles devaient être selon l'essence, la qualité et les autres catégories : c'est pourquoi, comme les choses qui ont été faites n'étaient rien, cela est clair, avant d'être produites, en tant, du moins, qu'elles n'étaient pas ce qu'elles sont maintenant, et qu'il n'existait pas de matière de laquelle elles pussent être faites, cependant elles étaient quelque chose, *non tamen nihil erant*, par rapport à la raison créatrice, par laquelle et selon laquelle elles devaient être produites (128). »

M. Hauréau conclut de ce passage que saint Anselme admet, dans l'intelligence divine, des *formes* stables, permanentes, lesquelles constituent l'universel *ante rem*. Des formes analogues se trouvent dans l'intelligence humaine, et y constituent les universaux *post rem*. Il n'y a aucun rapport entre ce système et celui de Scot Erigène, qui localise dans une sphère intermédiaire les formes typiques des choses.

Après les universaux *ante rem* et *post rem*, les *universaux in re*, comment saint Anselme les admet-il?

Suivant M. Hauréau le métaphysicien du XI[e] siècle appelle « la raison seule en consultation, » et comme « au témoignage de la raison, l'espèce est comme principe de définition avant Socrate, et non pas Socrate avant l'espèce. » A ce point de vue, le principe de la définition deviendra donc un sujet : Socrate sera « dans un sujet? » Et quel sujet? « L'espèce qui soutient, supporte, outre Socrate et Platon, tous les autres hommes. » Voilà pourquoi les attributs deviendront, dans la théorie de saint Anselme, l'objet propre de la connaissance. Voilà pourquoi le métaphysicien du XI[e] siècle distinguera l'humanité et les personnes humaines, la sagesse et l'âme sage, la couleur et le corps coloré : l'humanité, la sagesse, la couleur, « sont des substances universelles. »

M. Hauréau reconnaît lui-même que saint Anselme n'a fait qu'indiquer *et qu'il n'a pas développé d'une manière suffisante* cette étrange doctrine. Je le crois bien, elle ne se trouve pas dans ses écrits. Il est très-vrai, comme nous l'avons déjà dit, que vis-à-vis de Roscelin, et pour échapper à une première conception ontologique qui compromet deux dogmes essentiels, il nie que l'être soit une unité morte et indivise. Cette négation, qui constitue toute la partie nette et précise de son système, implique l'affirmation des *parties* considérées comme pouvant exister *réellement* dans le tout, et des *propriétés* ou *attributs* comme pouvant exister réellement dans les *substances*. Encore une fois, voilà l'idée fondamentale de saint Anselme comme de Lanfranc. N'y a-t-il rien de plus cependant? Si, il y a un essai vague, incomplet, inconsistant de rattacher la théorie de l'existence réelle des *attributs* et des *parties* à la doctrine platonicienne des *idées*, qu'il avait

(127) On peut consulter aussi sur ce point délicat d'érudition l'excellente *Histoire littéraire du Maine* du même auteur. Notice sur Mersenne.

(128) « Sufficere namque debere existimo rem incomprehensibilem indaganti, si ad hoc ratiocinando pervenerit ut eam certissime esse cognoscat, etiam si penetrare nequeat intellectus quomodo ita sit : nec idcirco minus his adhibendam esse fidei certitudinem quæ probationibus necessariis, nulla alia repugnante ratione, asseruntur, si suæ naturalis altitudinis incomprehensibilitate non patiantur. » *Monologium*, c. 64. — « Quod enim necessaria ratione veraciter esse colligitur, id in nullam debet deduci dubietatem, etiam si ratio quomodo sit non percipitur. » *Cur Deus homo*, lib. II, c. 25.

entrevue à travers saint Augustin. A ce point de vue, il n'affirme pas, comme le croit M. Hauréau, que l'universel soutient l'individu, que l'humanité est le fond et en quelque manière la substance de Socrate : au contraire, rien n'est plus opposé à sa manière d'envisager la question ontologique. C'est, à ses yeux, l'individualité socratique qui est la substance de Socrate ; seulement cette substance, cette individualité est unie, par une sorte de participation mystérieuse, à des perfections inégalement versées dans les êtres, et dont la mesure constitue les limites de l'espèce à laquelle chaque individu appartient. Je le répète, je ne dis point que cette théorie soit expressément celle de saint Anselme ; mais c'est celle qu'on pourrait le plus aisément dégager de ses confuses théories, et, à beaucoup d'égards, elle est l'antithèse parfaite de celle qui lui est attribuée par M. Hauréau.

Du reste, si le savant écrivain avait raison, on ne saurait se rendre compte de la place que saint Anselme occupe dans le mouvement intellectuel du XI[e] siècle. Et sous ce rapport, je préférerais encore, malgré ses erreurs évidentes, la thèse de M. Rousselot, qui lui attribue du moins un rôle facile à comprendre, quoique l'interprétation exacte de ses écrits lui en donne un tout différent.

§ IV. — *Opinion de M. C. de Rémusat sur la philosophie de saint Anselme.*

C'est jusqu'ici l'ouvrage de M. Ch. de Rémusat qui est le plus complet sur saint Anselme. Les analyses qu'il renferme sont faites avec une admirable exactitude, et avec une compréhension rare du texte. Nous commencerons donc par citer celle qu'il nous a donnée du *Monologium* et du *De veritate*, sauf à nous servir plus tard du travail même du spirituel érudit pour combattre ses conclusions :

« On se rappelle, » dit M. de Rémusat en parlant de saint Anselme, « qu'il ne cherche pas à comprendre pour croire, mais qu'il croit pour comprendre (129). Selon le mot du Prophète, s'il ne croyait pas, il ne comprendrait pas. Dans ses écrits, c'est la foi qui cherche l'intelligence : *fides quærens intellectum*. Mais la foi étant donnée, comme détermination générale de la volonté, l'esprit peut librement se livrer à la méditation touchant l'essence divine, et, sans rien emprunter aux Ecritures, se laisser conduire, par la nécessité de la raison, à la lumière de la vérité. Le résultat de cette suite de recherches peut être établi dans une discussion simple, en style ordinaire, par des arguments vulgaires. C'est ce qu'Anselme se propose dans le *Monologion*. Il fait parler un personnage qui discute avec lui-même, et retrouve par la seule réflexion ce qu'il n'avait pas encore aperçu (130).

« S'il existe des choses bonnes, » dit-il, « c'est qu'il y a une telle chose que la bonté, en d'autres termes, les biens ne sont biens qu'en vertu d'un principe par qui est bon tout ce qui est bon ; ou les uns en vertu d'un principe, les autres en vertu d'un autre principe. Mais tout ce qui est susceptible de plus, de moins, d'égalité, suppose quelque chose de fixe et de permanent auquel on le rapporte. Puisque les choses sont bonnes plus ou moins, il faut une mesure commune, une bonté essentielle, un principe stable qui communique la bonté aux choses diverses, à qui aucune chose ne la communique ; un bien qui soit conçu identique à lui-même au sein des biens divers, *idem intelligitur in diversis*. Ce qui est bon ainsi est bon par soi : il est donc souverainement bon ou le souverain bien. Par un raisonnement semblable, on arrive à concevoir quelque chose de souverainement grand, et l'on conclut qu'il existe un principe de bonté et de grandeur supérieur à tout ce qui est.

« Mais tout ce qui est n'existe qu'en vertu du même principe, car rien ne peut recevoir l'être de rien. Ce qui est suppose donc une ou plusieurs causes. Mais plusieurs causes, à moins qu'elles ne se soient créées mutuellement, ce qui serait absurde, ne peuvent exister qu'en vertu d'un principe commun, d'une cause supérieure à tout. Or, comme ce qui est supérieur à tout est nécessairement unique, le souverain bien, le souverainement grand, la cause de toutes les existences est un seul et même principe. Il y a au-dessus de toutes les essences une essence, au-dessus de toutes les natures une nature suprême, meilleure que toute nature et que toute essence.

« Tous les êtres étant par elle sont d'elle, et réciproquement tout ce qui est d'elle est par elle. Seule, elle est par elle-même. Mais comment est-elle par elle-même ? N'existant en vertu d'aucune cause, ni par aucun instrument, n'ayant emprunté rien d'aucune nature ni d'aucune matière, car alors elle serait moindre que quelque chose, n'est-elle engendrée de rien ? N'est-elle rien ? Mais si elle n'est rien, tout ce qui est n'est pas, car on ne peut en aucune façon comprendre que ce qui est quelque chose soit par rien. Si la cause de tout n'est de rien, ni par rien, elle est d'elle-même et par elle-même. C'est ainsi que l'on dit que la lumière éclaire par elle-même.

« Mais si tout vient de l'essence suprême, comment a été créée par elle l'universalité des choses ? Les quatre éléments, ou, si l'on veut, la matière des quatre éléments ne peut exister que par soi-même ou par la nature suprême. Dans le premier cas, celle-ci ne serait plus la nature suprême ; donc elle a

(129) « Neque quæro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. » (*Proslog.*, ch. 1.)

(130) « De meditanda Divinitatis essentia et quibusdam aliis huic meditationi cohærentibus... plano stylo, et vulgaribus argumentis simplicique disputatione... per singulas investigationes... rationis necessitas, veritatis claritas... sub persona secum sola cogitatione disputantis, et investigantis ea quæ prius non animadvertisset » (*Monol.*, præf., p. 3. — Cf. *Proslog.*, c. 1. 4 et 14. — *De fid. Trin.*, præf., et c. 1 et 3. — *Cur Deus homo*, I, c. 2.)

tout produit. Mais s'il peut sortir d'elle quelque chose de moindre qu'elle, c'est en elle une altération, un changement; elle peut, en termes d'école, *se corrompre*. Or c'est une impiété que de supposer le souverain bien corruptible; il ne serait plus le souverain bien.

« Anselme pose cette objection formidable, et voici comme il la résout. Tout ce qui est par un autre est de la matière de cet autre, ou fait par un autre. Or comme tout ce qui est, étant inférieur à la suprême essence, ne peut en tirer sa matière sans que la suprême essence soit altérée et partant corruptible, il suit que la suprême essence *a fait* tout ce qui est. Elle a tout produit seule et par elle-même, elle a tout produit de rien.

« A ce mot de *rien*, le doute s'élève. Comment rien a-t-il pu être cause de quelque chose? Toute cause entre pour quelque chose dans l'essence de son effet. C'est une notion de l'expérience qui résiste aux attaques, échappe aux artifices de la discussion. La voix universelle dit que rien ne peut se faire de rien. Il faut donc que l'être par excellence soit ce rien d'où vient toute chose. Comme on dit d'un homme qu'il est triste de rien, comme de pauvre un homme devient riche, ainsi les choses passent de rien à l'être. Elles sont vraiment faites de rien; mais c'est l'essence suprême qui les a faites de rien. Elle les a faites quelque chose. Ainsi quand un homme est élevé par un autre aux honneurs, on dit que celui-ci en a fait de rien quelque chose.

« Avant d'être, les choses n'étaient quelque chose que dans l'intelligence créatrice. Elles étaient le modèle ou la forme, la ressemblance ou la loi de ce qui devait être. De même, nous avons la faculté de nous représenter les choses existantes ou futures; nous nous les représentons avec ou sans un signe sensible, un nom qui les désigne, ou bien en les imaginant, ou bien en les pensant dans leur essence. C'est ainsi que nous nous représentons l'homme dans son essence universelle, comme un *animal raisonnable mortel*. C'est le langage intérieur, le signe naturel et commun à toutes les nations, le verbe propre et complet de chaque chose, que la représentation par essence (131).

« Ainsi l'intelligence suprême s'est en quelque sorte exprimé les choses dans leur essence, avant de les créer et pour les créer. Seulement, elle n'a pas comme l'ouvrier, pris une matière pour réaliser sa conception. Cette conception même est créatrice. L'intelligence suprême a créé par sa parole. Son verbe créateur est elle-même.

« Ce qui est ne peut durer que par la même vertu qui l'a créé de rien, puisque rien que cette vertu n'est par soi-même. Là où n'est pas la substance suprême, il n'y a rien; elle est donc partout. Elle soutient, domine, enferme et pénètre toutes choses (132).

« Or, maintenant, quelle est cette nature suprême? Rien n'est plus difficile que de le dire. On peut bien énoncer ses relations, mais son essence est ineffable. Dire qu'elle est supérieure à tout, ce n'est pas dire ce qu'elle est; car si toutes les choses auxquelles elle est supérieure n'existaient pas, elle n'en serait pas moindre, elle demeurerait ce qu'elle est. Mais on peut dire qu'étant meilleure que toutes choses, elle n'est pas telle ou telle chose au-dessus de laquelle on en conçoit une meilleure; ainsi elle n'est pas corps, puisqu'il y a quelque chose de meilleur que le corps, à savoir l'esprit. On prouve de même qu'elle est sage, juste, etc.; mais être juste, être sage, est une qualité, et une qualité qui se mesure, une quantité. Si l'essence suprême était juste, elle ne ferait que participer à la justice; il y aurait une chose que par elle-même elle ne serait pas. Il faut donc qu'elle soit la justice même, elle ne l'a pas, elle l'est. On en doit dire autant de toute qualité ou quantité qu'on peut lui attribuer : tout ce qu'elle est, elle l'est substantiellement.

« C'est dire qu'elle n'est pas un assemblage, un composé de tous les biens, car un composé doit à ses éléments tout ce qu'il est. Elle est le bien, un seul bien exprimé sous des noms divers. Elle est simple.

« De tous ces attributs il résulte qu'elle n'a point de commencement, car elle n'aurait pu naître que d'un principe antérieur, ce qui serait contradictoire avec sa nature. N'ayant pas commencé, elle n'aura pas de fin; autrement, elle ne serait plus souverainement ce qu'elle est. On le démontre sous une autre forme : pouvez-vous vous représenter une époque où il n'a pas été, où il ne sera plus vrai qu'il y a eu ou qu'il y aura quelque chose? Si ces affirmations sont éternellement vraies, comme le vrai ne peut être sans la vérité, la vérité est éternelle.

« Si la vérité ou l'essence éternelle est toujours, elle est partout, c'est-à-dire en tout lieu et en tout temps, car il n'y a quelque chose que là où elle est; or le temps et le lieu sont quelque chose. Elle serait encore là où elle ne serait que par sa puissance, car sa puissance n'est qu'elle-même. Etant simple, elle est tout entière en chacun des lieux et des temps, comme en tous les lieux et en tous les temps. Si cela répugne, c'est qu'on applique la loi du temps et de l'espace à ce qui ne la comporte pas. A proprement parler, l'être auquel ni le temps ni le lieu n'imposent de bornes, n'est ni dans le lieu ni dans le temps. La nature créatrice des choses est nécessairement affranchie de la loi qui les régit et des conditions qui supposent la multiplicité des parties. Elle est présente dans le temps et dans l'espace, mais elle n'y est pas contenue Elle ne se circonscrit pas, elle ne change pas. Dire

(131) *Intueri* ou *cogitare per rationem*. Dans le langage aristotélicien, *ratio*, essence, définition, sont souvent synonymes.

(132) « Ipsa est quæ cuncta alia portat et superat, claudit et penetrat. » (C. 14, p. 9.)

qu'elle est partout, c'est dire qu'elle est présente à tous les êtres plutôt que dans tous les lieux. Dire qu'elle est toujours, c'est dire qu'elle n'a ni commencement ni fin.

« Elle ne peut être modifiée par des accidents; elle n'est donc susceptible que de ceux qui ne causent aucun changement dans le sujet, c'est-à-dire de rapports.

« Je suis plus grand ou plus petit que l'homme qui naîtra l'année prochaine; quand il naîtra, un rapport naîtra pour moi, mais aucun changement dans ma substance n'en résultera. Ce n'est que d'accidents semblables que la suprême essence est susceptible, car elle est immuable. Elle ne peut donc, si la substance est ce qui reçoit et comporte la différence, le mélange et le changement, être substance qu'en tant qu'elle est essence, et son essence est d'être la seule nature qui ait tout reçu d'elle-même. Elle est une substance unique, qui ne peut, comme toute autre substance, être conçue universelle ou individuelle. Universelle, il faudrait qu'elle fût commune à plusieurs (comme la substance *homme, animal*, qui appartient à tous les *hommes*, à tous les *animaux*). Individuelle, il faudrait qu'elle participât de l'universelle (comme tous les individus humains sont du genre *animal* et de l'espèce *homme*). Elle existe, elle subsiste cependant, étant l'essence de l'être, le principe de l'existence de tout. A ce titre, il n'est pas défendu de l'appeler essence spirituelle, car l'esprit vaut mieux que le corps; substance individuelle, absolument individuelle, car l'esprit est indivisible. Sans parties, sans différences, sans accidents, sans changements, on peut, en un certain sens, dire qu'elle existe seule, car, auprès d'elle, les autres choses qui paraissent exister, ne sont pas; du moins elles sont à peine, *vix esse*. L'esprit immuable est simplement tout ce qu'il est; il l'est sans terme; *simpliciter est, interminabiliter est*. C'est l'existence parfaite et absolue, *perfecte et absolute esse*. Le reste est venu du non-être et y retourne, s'il n'est soutenu par un autre; le reste n'existe point par soi-même. En ce sens, l'esprit créateur est seul, et les choses créées ne sont pas. » Ce n'est pourtant pas absolument qu'elles ne sont pas, car elles ont été faites de rien quelque chose par celui qui seul est absolument. »

« Suspendons ici l'analyse du *Monologion* (133). Nous avons le fond de la philosophie d'Anselme. Si le temps nous permettait de la compléter, il faudrait, avant d'aller plus loin, et indépendamment du *Proslogion* qui sera étudié plus tard, analyser le *De Veritate* et ce qui s'y rattache dans les traités de théologie dogmatique. Voici, en substance, ce que cette analyse nous donnerait : La suprême vérité n'a ni commencement, ni fin. Dieu est la vérité. Toute vérité est-elle donc éternelle? Dieu est-il donc la seule vérité? La vérité est dans une proposition, lorsqu'elle énonce ce qu'elle doit, *quod debet*. Il en est de même de la vérité dans la pensée, dans l'action. La vérité est dans la sensation qui ne doit être que ce qu'elle est; la fausseté est dans l'opinion qui, de ce qu'un bâton paraît brisé dans l'eau, conclut qu'il l'est en effet. Dans tous ces cas, la vérité n'est que la rectitude, et comme dans leur essence les choses sont ce qu'elles doivent être, essence, vérité, rectitude se confondent; et comme la rectitude est la même chose que la justice, la justice est la vérité, et c'est encore là un nom de Dieu. Il y a donc en tout une seule rectitude, une seule justice, une seule vérité. C'est improprement qu'on parle de la vérité d'une chose; la vérité n'est pas plus à une chose en particulier que le temps d'une chose ne dépend de cette chose. La vérité subsiste indépendamment des choses qui ne sont vraies que par elles. Il n'y a donc en tout qu'une seule vérité. Mais si tout ce qui est vrai est comme il doit (*recte est*), si tout ce qui est, est vrai, la conséquence est que, de même que le faux n'existe pas, le mal n'existe pas. Il n'est pas quelque chose, il n'est rien. »

Avant de passer à l'examen des observations présentées par M. de Rémusat, remarquons que saint Anselme dit positivement que l'idée de Dieu n'est pas un universel. C'est encore là une condamnation nouvelle de la théorie de M. Rousselot.

Celle de M. de Rémusat est-elle plus satisfaisante? elle est du moins plus sérieuse, et elle embrasse à la fois l'ensemble et les détails du système. Voici les principales conclusions de l'ingénieux érudit :

1° Il ne faut pas admettre avec l'*Histoire littéraire* que la philosophie de saint Anselme marque un âge de la scolastique; « elle est en dehors et au-dessus du mouvement des écoles; on exagère quand on dit qu'avant saint Anselme la dialectique était un *jargon informe*, et quand on présente son dialogue *De grammatico* comme une réforme de la dialectique..... Il était trop métaphysicien pour la dialectique de son temps (134). »

Nous ne souscrivons, pour notre part, ni au sentiment de l'*Histoire littéraire*, ni à celui de M. de Rémusat. Il est très-vrai que le *De grammatico* ne fut pas le signal d'une révolution dans la dialectique; mais il n'est pas vrai que la scolastique ne soit qu'une dialectique : là est l'erreur du savant écrivain que nous réfutons. Cette erreur a son origine dans le préjugé si répandu que le moyen âge s'est absorbé dans la discussion des universaux; je la comprends dans un auteur qui a suivi complétement, ou peu s'en faut, les opinions historiques de M. Cousin; mais elle le trompe ici de la manière la plus complète. Admettons, si l'on veut, que la querelle du réalisme et du nominalisme ait à elle seule rempli le XI° et le XII° siècle; mais le XIII° ? mais le XIV° et le XV° surtout? Et d'ailleurs la querelle du réalisme et du nominalisme n'est pas toujours de la pure dialectique. Nous nous rattachons donc au

(133) *Monol.*, c. 1-28, p. 114.

(134) *Hist. littér.*, t. IX.

sentiment de Du Boulay et des Bénédictins qui suivent ici les traditions de l'université de Paris : leurs raisons peuvent être douteuses, mais leur conclusion est légitime.

2° « Trop métaphysicien pour la pure dialectique, il était trop chrétien pour la métaphysique. » C'est, on s'en souvient, la thèse de M. Rousselot, et nous l'avons déjà réfutée.

3° Sur un autre point encore, M. de Rémusat reprend, quoiqu'en les modifiant un peu, les opinions de son devancier, sans prendre garde à la réfutation faite par M. Hauréau. Trouvant des rapports frappants entre saint Anselme et Platon, il les attribue à une influence profonde de Scot Erigène. Cependant il n'ose pas affirmer, comme M. de Rémusat, que l'archevêque de Cantorbéry fut un disciple de l'auteur condamné du *De divisione naturæ*. « Du néo-platonisme, dit-il, il aura retiré le platonisme pour le rendre chrétien. » L'idée de M. Rousselot est une hypothèse démentie par les faits, puisqu'il y a une différence radicale entre saint Anselme et Scot Erigène. Celle de M. de Rémusat n'est pas susceptible d'être renversée par des citations, puisqu'il avoue cette différence. Seulement elle est toute gratuite. Saint Anselme, qui ne cite qu'une fois le Pseudo-Denys, et qui ne cite jamais Scot Erigène, avait lu et relu saint Augustin : cela ne suffit-il pas pour expliquer son platonisme ? Je ne dis pas qu'il ne l'ait pas puisé encore à d'autres sources ; mais il faudrait du moins les rechercher par une étude patiente, et ne pas se fier, sur ce sujet, à de pures suppositions (135).

4° M. de Rémusat voit une preuve du réalisme de saint Anselme dans ce fait que le métaphysicien du XI° siècle déclare que Dieu n'est pas *universel;* nous ne voyons pas la relation de la preuve qu'il donne avec ce qu'il veut prouver.

5° Le savant écrivain nous semble, en revanche, apprécier avec beaucoup de justesse le réalisme et éviter les exagérations où est tombé M. Rousselot.

« Lorsque saint Anselme, » dit-il, « a écrit contre Roscelin, c'était surtout pour combattre l'interprétation donnée par ce dernier au dogme de la Trinité. Dans cet ouvrage, il ne discute pas directement, quoi qu'on en ait dit, le nominalisme, mais il l'attaque incidemment, parce qu'il le trouve lié à une hérésie dogmatique. Il le censure plutôt qu'il ne le réfute. Je conviens seulement qu'il montre en toute occasion une tendance au réalisme, et rien n'est plus en harmonie avec l'ensemble de sa doctrine (136). Ainsi il admet d'abord comme étant quelque chose, comme *n'étant pas rien*, l'idée, la forme ou le modèle qui conçoit les choses, avant de les créer, l'intelligence créatrice ; mais ces idées ne sont quelque chose que par rapport à la raison créatrice, c'est-à-dire en tant que conçues par l'esprit divin, *non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis* (137). Les universaux *ante rem*, pour parler la langue de l'école, appartiennent à un platonicisme tempéré qu'il ne faut pas confondre, comme on le fait souvent, avec le réalisme scolastique ; car leur existence ne préjuge pas nécessairement l'existence effective des universaux, des universaux *in re*. Sans doute une des deux opinions peut conduire à l'autre, et il y a quelque chose en ce sens dans saint Anselme. D'abord il dérive l'existence de Dieu de l'idée de Dieu, et cette induction généralisée semblerait supposer que tout ce que l'on conçoit nécessairement existe d'une existence essentielle. Mais nous verrons qu'il a soin de particulariser, et que toute son argumentation repose sur la nature spéciale de la notion de la Divinité. En second lieu, il se moque des dialecticiens qui, tels que Roscelin, ne savent pas contempler *seuls et purs* les objets de la raison, ni distinguer la sagesse humaine de l'âme humaine. Ils ne distingueraient pas, dit-il dédaigneusement, leur cheval de la couleur de son poil (138). Mais d'une part, le reproche tend surtout à les déclarer incapables de distinguer de l'unité divine les personnes divines, qui, dailleurs, remarquez-le bien, ne s'en distinguent point par l'essence ; de l'autre, il paraît en général insister sur ces distinctions comme sur des distinctions rationnelles plutôt qu'ontologiques, et il n'a jamais établi avec intention, avec pleine conscience de son œuvre, la doctrine de l'existence réelle et en soi des universaux dans l'ordre créé, ce qui est le pur réalisme. Je ne nie pas qu'on puisse inférer cette doctrine de certains passages aisés à trouver, ni qu'on doive le compter du côté des réalistes, puisqu'il s'élève contre ceux qui réduisent à *un souffle de la voix les substances universelles* (139). Je dis seulement qu'il n'a point traité explicitement la

(135) Peut-être serait-il permis de croire, d'après une citation de M. Hauréau, reproduite par M. de Rémusat lui même, que l'un des philosophes connus et étudiés par saint Anselme fut Heiric. Celui-ci se rapproche singulièrement de saint Anselme, au moins dans le langage. On en jugera facilement par le fragment suivant :

« Tout ce qui est visible ou invisible, sensible ou intelligible, créant ou créé, s'appelle nature. Ce mot est donc le nom générique de toutes les choses, et de celles qui sont et de celles qui ne sont pas. Or, celles-là sont dites n'être pas, qui ne peuvent être ni senties, ni conçues, non qu'elles ne soient pas en effet, mais parce qu'elles sont telles qu'elles surpassent toute pensée du corps et de l'esprit, *ut omnem cogitationem corporis et mentis transcendant.* Ainsi Dieu est une nature, parce qu'il fait tout naître ; toute chose est appelée nature, parce qu'elle naît. »

(136) Voyez pour l'appréciation de ce point ce que j'ai dit à l'art. ABAILARD, et Cf. M. ROUSSELOT, II° partie, ch. 7. — M. HAURÉAU, ouv. cité, t. I, ch. 8. — M. COUSIN, *Fragm. phil. scol.*, t. II, p. 112. — M. BOUCHITTÉ, *Introd.* et *Hist. des preuves de l'exist. de Dieu*, 1er et 2e *Mém.*, dans le recueil de l'Institut. — M. FRANCK, l. II, part. I, sect. 2, p. 101.

(137) *Monol.*, c. 9.

(138) *De fid. Trin.*, c. 2.

(139) *Ibid.*

question, et qu'il ne faut pas lui donner un rôle important dans ce grand débat. M. Cousin a raison de lui attribuer un réalisme plutôt théologique que scientifique. »

Il y a beaucoup de fines et vraies appréciations dans cette page; nous n'avons pas besoin de les mettre en lumière après ce qui précède; elles réfutent complétement, ce semble, l'opinion de Rousselot et Hauréau qui voient dans saint Anselme un réaliste à la manière de Guillaume de Champeaux et encore de Guillaume de Champeaux tel qu'ils le conçoivent. Seulement, nous ne saurions admettre la conclusion de M. de Rémusat; il est certain à nos yeux, que le réalisme de saint Anselme est vague et indécis, mais il n'est pas moins certain qu'il fut, avec celui de Lanfranc, un fait social et religieux, au lieu de rester, comme avaient pu l'être des systèmes presque analogues jusqu'à lui, une pure affirmation d'écoles. Une théorie peut avoir une grande importance, sans être encore dessinée et parfaitement explicite.

M. de Rémusat s'est surtout attaché à marquer le caractère et la valeur du fameux argument auquel saint Anselme a donné son nom. Nous l'exposerons bientôt pour l'apprécier nous-mêmes; mais il est assez connu pour que la critique de M. de Rémusat soit dès à présent facile à comprendre.

« Je suis convaincu, » dit l'auteur de saint Anselme, « que les adversaires de l'argument en auront toujours bon marché, si l'on s'obstine, comme le veut Leibnitz, et comme y avait consenti Descartes, à en faire un pur argument, c'est-à-dire un syllogisme. La majeure sera toujours telle que la question y sera jugée par la question. Sous cette forme, les scolastiques, n'en déplaise à Leibnitz, auront eu raison *de le faire passer pour un paralogisme.* Aussi, est-ce de la majeure qu'il faut s'occuper. C'est le fond de l'idée, non le raisonnement, qu'il faut opposer aux adversaires. Ainsi ont fait Anselme et Descartes.

« Que répond Anselme? L'objection serait valable s'il s'agissait d'un objet fini; mais l'être infiniment parfait ne peut être pensé, sans que nous pensions que, s'il est, il est nécessairement; il ne peut pas ne pas être; autrement, il ne serait pas le parfait supérieur à toute autre conception. Toute la force de l'argument est là; il ne vaut qu'autant que la notion de l'être souverain est posée comme notion nécessaire. Il faut donc revenir au *Monologion;* la nécessité de la notion y est en effet établie, et c'est là le point qu'il faudrait ébranler. Il ne suffit pas, ainsi que le veut Leibnitz, de la conception nécessaire de l'être parfait comme possible; il faut la conception de l'être parfait comme nécessaire. Anselme pouvait se dispenser de la démontrer en rigueur, puisqu'il lui suffisait de la démêler dans la foi qu'il ne cesse pas de présupposer. Cependant, s'il ne la démontre, il l'établit avec une certaine force. La conception de la Divinité n'est pas donnée par lui comme une fiction arbitraire de l'esprit, mais comme une nécessité de la raison; et sur ce terrain, il n'a plus à craindre que le scepticisme fondamental de Kant.

« Que répond Descartes? Il prend un soin égal, mais un moyen différent, de marquer d'un caractère ineffaçable l'idée de Dieu; de lui assigner cet attribut de conception claire et distincte qui est le signe de la certitude; et cette idée, dans l'esprit de l'homme, en qualité d'un infini dans le fini, n'est plus de celles qui sont le résultat contingent du jeu de nos facultés. Le néant ne peut être auteur de quoi que ce soit, ni le plus parfait une suite et une dépendance du moins parfait (140).

« Je conclus que la réfutation de Kant, forte et victorieuse contre le syllogisme qu'il combat, est faible contre l'ensemble des idées d'Anselme et de Descartes.

« On voit que, pour nous, il n'y a pas, au sens logique, de démonstration dans leur double doctrine. C'est seulement, comme le dit Leibnitz, *un moyen de prouver l'existence de Dieu* A PRIORI, *par sa propre notion sans recourir à ses effets* (141). C'est un spécimen remarquable de cette métaphysique qui s'appuie sur une haute psychologie. C'est un exemple de cette hardiesse d'induction qui fonde l'ontologie, et qui consiste à conclure, comme dit Descartes, de l'essence l'existence, ou de la définition la réalité, ce qui est au fond conclure de la raison subjective l'objectif absolu. Quand cette conclusion aboutit à Dieu, la témérité n'est par fort dangereuse. Anselme et Descartes indiquent même que ce procédé n'est applicable qu'à Dieu, et semblent le proscrire en toute autre question. Cependant on a vu que la prudence de Kant s'en alarme. Même, pour mieux croire en Dieu, il ne veut pas qu'on se fie à la raison pure.

« Dans cette diversité de points de vue se montrent les deux méthodes, les deux écoles, qui, seules, se peuvent sérieusement aujourd'hui partager l'attention, comme elles se partagent la scène philosophique. Jusqu'ici, nous n'avons vu que les objections et les scrupules suscités par la hardiesse d'une conclusion de la pensée à l'être. Apprêtons-nous à voir d'un autre côté ceux qui ont réagi contre l'incrédulité métaphysique de Kant, louer précisément ce qu'il censure. Ecoutons Hegel répondre à Kant pour Anselme et pour Descartes.

« Kant, dit-il (142), a beaucoup aidé au « succès de ses objections par son exemple « des cent écus, qui s'élèvent en idée à la « même somme, s'ils sont seulement possibles ou s'ils ont une existence réelle, « quoiqu'il en résulte comme richesse une « différence essentielle... Mais, quand on « parle de Dieu, on parle d'un être entièrement différent d'une somme de cent écus, « ou de toute autre idée de représentation.

(140) *Princip.*, part. I, 14-20.
(141) *Nouv. Ess.*, loc. cit.

(142) *Encycl.*, t. I; *Logiq.*, part. I, A, § 51; *Œuv. comp.*, t. VI, p. 112.

« Dans le fait, c'est exclusivement le pro-
« pre de tout être fini que son existence
« soit différente de son idée. Mais Dieu,
« abstraitement considéré, est nécessaire-
« ment et essentiellement l'être qui ne peut
« être conçu que comme existant, dans le-
« quel la conception implique l'existence.
« C'est là ce qui constitue l'idée de Dieu. »

Pourquoi M. de Rémusat introduit-il sur la scène Hégel et M. de Schelling? Ce n'est pas pour montrer que l'argument de saint Anselme, loué par Mœhler, repose sur une confusion systématique de l'*être* et du *connaître* et conduit dès lors au panthéisme, c'est pour faire voir que cet argument a grand besoin d'explication et d'éclaircissement. Mais, suivant lui, cet éclaircissement une fois donné, il a une certaine valeur. Il suivrait de là que saint Thomas et les autres scolastiques ont eu tort de condamner les arguments *a priori* de l'existence de Dieu.

Cette solution est déjà indiquée dans le passage que nous avons cité; elle est encore plus claire dans le passage suivant :

« J'ai soigneusement distingué, » dit M. de Rémusat, « le *Proslogion* et le *Monologion*. Si l'on isole l'argument du *Proslogion*, cet argument unique qui passe pour renfermer tout, si on le sépare de la déduction du *Monologion*, je reconnais qu'il n'est pas démonstratif. Mais si on le prend comme une forme logique donnée à cette proposition générale : « L'idée de Dieu est une idée nécessaire, » si ce n'est qu'une rédaction propre à saisir l'esprit, j'admets le syllogisme, et je consens à dire que la notion d'un être souverainement parfait, à qui manquerait l'existence, serait une notion vaine et presque contradictoire.....

«Allons plus loin. Des raisonnements géométriques, on conclut, non pas assurément que les objets de la géométrie existent physiquement, mais qu'ils ont une certaine existence. Laquelle donc? Elle est difficile à définir, elle ne l'est pas à affirmer. Qui ne croit à l'essence du triangle? Or qu'est cette essence? Elle est idéale, j'en conviens. Mais que faut-il entendre par là? Entendez-vous qu'elle n'existe que dans l'idée des hommes? qu'elle n'existe que parce qu'il s'est trouvé, à un certain jour, sur un certain globe solide, de certains êtres organisés, qui ont pensé le triangle? Non. Qui ne conçoit autrement l'essence idéale du triangle? Qui ne le tient pour vrai d'une vérité éternelle? Qu'est-ce donc que ce mode d'existence? Celui d'un objet idéal. Qu'est-ce que cet idéal? Je ne sais; mais il ne se résout pas dans le fait empirique, dans la circonstance accidentelle d'avoir été conçu par Pythagore ou Diophante. C'est plus que cela, c'est un idéal supérieur, un idéal indépendant de l'esprit humain, quelque chose de nécessaire et d'absolu, qui n'a pas besoin d'être actuellement pensé pour être; je l'ai dit, c'est un idéal éternel. Réfléchissez à cela, et voyez si ce ne pourrait pas bien être là ce qu'on appelle une idée de Platon.

«Pour revenir à l'être parfait, il y aurait maintenant lieu de rechercher s'il ne pourrait pas bien être aussi un idéal de ce genre, la conception de quelque chose de nécessaire et d'absolu. J'avoue que, pour faire cette recherche, il faudrait sortir du cadre très-étroit de l'argument isolé; entrer dans un plus grand cercle d'idées : par exemple, ainsi que je l'ai dit, remonter au *Monologion* d'Anselme, ou pénétrer plus avant dans les *Méditations* de Descartes. L'argument en question n'a donc pas une valeur absolue. Pris en lui-même, il est insuffisant, défectueux dans la forme, s'il ne suppose des principes dangereux, et dangereux au fond, s'il suppose ces principes. Mais il reprend une certaine valeur, s'il est reporté au sein d'une doctrine plus large, s'il est éclairci, complété et justifié par des considérations prises dans le fond des choses, et empruntées à une plus haute philosophie. »

Il y a, suivant nous, une partie vraie dans ce jugement de M. de Rémusat. Il est certain que toute la philosophie de saint Anselme répugne soit à la confusion systématique de l'être et du connaître, soit à l'identification du fini et de l'infini.

Mais, bien que l'argument de saint Anselme ne se rattache point à ces principes panthéistes, bien qu'ils ne puissent être considérés comme un acte d'adhésion avant le temps aux doctrines de Spinosa et de Hégel, néanmoins a-t-il la valeur logique qu'il lui suppose?

Nous ne le pensons pas, et, à nos yeux, les scolastiques les plus autorisés ont eu raison de le rejeter, et la critique de Kant reste invincible.

Plus tard nous le prouverons en détail; quant à présent, il nous suffira de montrer que M. de Rémusat n'a pas bien compris saint Anselme et qu'il se trompe sur la nature et le caractère de son argument.

Le germe de cette méprise, c'est que le savant monographe confond deux preuves essentiellement différentes de l'existence de Dieu. Pour bien établir cette vérité, qu'on nous permette quelques mots sur la classification de ces preuves capitales.

La classification généralement admise des *preuves a posteriori* et des *preuves a priori* est philosophiquement incomplète, ou du moins elle n'est pas en rapport avec nos idées modernes.

Il faudrait, pour la compléter, lui ajouter un troisième terme, suivant nous, indispensable.

En effet, ou bien on démontre l'existence de Dieu par les phénomènes visibles que nous atteste l'expérience, c'est-à-dire par le mouvement dans le monde, par l'harmonie de ses lois, par l'existence et la conservation des êtres qui le composent; telles sont les preuves qui ont été développées par Aristote (*physique* et *métaphysique*), Fénelon (1re partie du *Traité de l'existence de Dieu*), Charles Bonnet.

Ou bien on démontre l'existence de Dieu par la seule définition de sa nature, en empruntant à la géométrie ses procédés logi-

ques. Telle est la preuve de saint Anselme, renouvelée dans le *Discours de la méthode* et dans les *Méditations de Descartes*, approuvée, sous réserves, par Leibnitz, combattue par Kant, reprise et transformée par Mœhler et Hegel, soutenue enfin et transformée dans un sens tout différent par M. de Rémusat.

Ou bien enfin, on démontre l'existence de Dieu par l'idée qu'on en a, non en tant que cette idée conclut par sa force logique de l'essence à l'existence, mais en tant que, comparée à l'âme qui se sent finie et contingente, elle apparaît comme ne pouvant venir ni de cette âme, ni de toute autre activité finie et contingente, et dès lors, comme attestant une activité, une existence nécessaires et infinies.

Ces deux dernières démonstrations sont radicalement différentes. L'une, en effet, est toute logique : elle procède par axiomes et définitions; elle se ramène à tirer le réel de l'abstrait, le nécessaire du possible, l'existence de l'essence; elle procède par déduction. L'autre, au contraire, procède par induction ; elle part d'un fait, non d'une formule; il est vrai que ce fait est d'un ordre tout spécial, c'est une idée, mais ce n'en est pas moins un fait qui tombe sous l'œil de la conscience ; et ce fait-idée ne prouve l'existence de Dieu que par la nécessité évidente qu'il soit expliqué par une cause de même nature que lui, ou, du moins, qui n'ait pas moins de perfection que lui.

C'est ainsi que l'explique Descartes qui, on ne l'ignore pas, a donné cette preuve concurremment avec celle de saint Anselme et qui même lui attribue une importance bien plus grande.

Nous verrons plus loin en quoi ce philosophe s'est trompé ou, du moins, n'a vu qu'une partie de la vérité, ce qui a peut-être provoqué la méprise et des confusions fâcheuses sur le caractère de son argumentation.

Il nous suffit de prouver, quant à présent, que la preuve de saint Anselme et celle que nous avons exposée en dernier lieu, et que nous appelons, si l'on veut, psychologique, sont radicalement distinctes.

Nous disons *distinctes ;* nous ne prétendons pas qu'il faille les séparer, au contraire. La preuve psychologique est le centre, le foyer, la *vertu* des deux autres : qu'on cesse un moment de la considérer, qu'on ne la suppose pas implicitement ou explicitement dans ces dernières, elles demeurent insuffisantes. Elles, de leur côté, l'interprètent et lui permettent d'arriver à quelque chose de plus que la simple affirmation de Dieu. En d'autres termes, elles en sont les extensions légitimes, et elles la font descendre du haut de sa solitude ontologique dans toutes les habitudes de la vie. Par elles, l'idée de Dieu se noue pour ainsi dire à toutes nos études, à tous nos sentiments, à tous nos actes; elle devient notre inspirateur et notre existence même; elle est si mêlée à notre sang spirituel et à notre chair morale, que nous ne concevons plus qu'elle ait besoin d'être démontrée, et que nous inclinons à voir dans tout essai d'argumentation sur cette existence suprême, à laquelle tout notre être est suspendu, un commencement de folie et le premier mot d'une profanation. Mais le philosophe, qui doit rester maître de ses plus nobles instincts, les analyse en s'analysant lui-même ; et il reconnaît que ces instincts se rattachent à des lois intellectuelles ou à certaines démonstrations; il reconnaît également que ces démonstrations, quoique formant un seul corps et nous ramenant à Dieu par toutes les voies de l'entendement humain, sont cependant distinctes.

C'est cette distinction que M. de Rémusat nous semble avoir faite d'une manière insuffisante.

Il confond en une seule la preuve *logique* ou *a priori* et la preuve psychologique.

C'est ce qui ressort évidemment de la citation que nous avons faite.

Suivant le spirituel *monographe*, la preuve de saint Anselme (c'est-à-dire la preuve logique), est défectueuse quand on la considère en elle-même; mais, quand on l'élève à une certaine hauteur, quand on ne considère plus le syllogisme qui la constitue, mais l'idée nécessaire qui est la mineure de ce syllogisme, en un mot, quand l'on passe de la preuve logique à la preuve psychologique, elle devient légitime.

Cela revient à dire : la preuve logique est bonne, quand... elle n'est plus la preuve logique.

Il y encore une autre erreur dans l'argumentation de M. de Rémusat, et il nous semble qu'il ne saisit pas nettement le vrai caractère de la preuve psychologique elle-même, et que c'est là ce qui a conduit un écrivain d'ailleurs si judicieux à la confusion regrettable où il s'est laissé tomber.

« Ce n'est point par supposition, » dit-il, « ce n'est point comme on conçoit arbitrairement un être de raison, que l'esprit doit concevoir la pensée de l'être suprême. D'une pensée ainsi conçue, on ne pourrait que par forme tirer une conclusion. Le syllogisme serait dans toutes ses parties hypothétique. Pris littéralement, réduit à ses termes exclusifs, l'argument n'est donc démonstratif qu'à l'aide d'un paralogisme. C'est ce qu'on prouverait aisément par les règles de l'art; ou bien il faut prendre pour accordé que la pensée et la réalité sont une même chose, et que, en termes d'école, *ratio cognoscendi* et *ratio essendi* se confondent. Or, cette confusion est la source et le caractère de toute doctrine d'identité universelle, et particulièrement des hasardeuses doctrines que le génie audacieux de l'Allemagne a fait sortir de la circonspecte philosophie de Kant...

« Mais s'il n'est pas vrai que l'existence d'une notion entraîne l'existence de l'être qu'elle représente, c'est une vérité de sens commun que l'homme a raison de croire existants les êtres qu'il a raison de concevoir; en d'autres termes, il a la faculté de

se représenter les choses comme elles sont, et le droit de croire à de certaines choses comme ses facultés les lui représentent. En d'autres termes encore, sa raison est de la raison, et il est capable de vérité. Reste à savoir dans quels cas il a raison.

« Cette croyance de sens commun n'est-elle qu'une opinion pratique; peut-elle devenir une vérité philosophique? Apparemment oui, ou nous devons rendre les armes au scepticisme. Il y a des notions vraies; l'esprit de l'homme est tel que son témoignage est digne de foi, et qu'il dépose légitimement de la réalité. Je suppose que ce point m'est accordé; autrement, il faudrait écrire un traité de philosophie. »

La doctrine que M. de Rémusat expose ici pour défendre saint Anselme contre les objections de saint Thomas et de Kant, est au moins très-sujette à caution. C'est une vérité de sens commun que l'homme a raison de concevoir comme existants les êtres qu'il a raison de concevoir *à ce titre*, c'est-à-dire comme *existants*, mais ce n'est pas une vérité de sens commun que l'homme a raison de concevoir comme existants tous les êtres qu'il concoit à n'importe quel titre.

§ V. — *Opinion de M. Cousin sur la philosophie de saint Anselme.*

M. Cousin n'a consacré que quelques pages à saint Anselme dans sa belle monographie sur Abélard; mais ces quelques pages renferment plus d'idées, fécondes ou inexactes, que les longs chapitres de MM. Rousselot et Rémusat.

Il considère surtout saint Anselme comme un adversaire de Roscelin, c'est à ce titre qu'il l'introduit dans l'histoire de la scolastique.

Nous avons déjà montré que cette vue est très-juste et qu'elle aide à comprendre l'évêque de Cantorbéry et l'ensemble de ses doctrines.

Le jugement de M. Cousin, sur la méthode de saint Anselme ne nous paraît pas aussi rigoureusement exact :

« Né, » dit-il, « avec le génie de la méditation, dans un autre siècle il eût été peut-être un grand métaphysicien; au XI[e] siècle, il concentra toutes ses forces sur la théologie, et, avec un esprit naturellement vigoureux et élevé, il arriva à cette philosophie chrétienne qui lui a dicté le *Monologium*, le *Proslogium* et le *Dialogus de veritate*. Sa méthode, car il en a une, est de partir des dogmes consacrés, et sans s'écarter jamais de ces dogmes, en les prenant tels que les donne l'autorité, mais en les fécondant par une réflexion profonde, de s'élever, pour ainsi dire, des ténèbres visibles de la foi à la pure lumière de la philosophie : *Fides quærens intellectum.* »

Nous ne répéterons pas ici ce que nous avons dit à propos de M. de Rémusat. Au fond, il n'y a pas une seule méthode dans saint Anselme, il y en a deux : l'une, qui est plus appropriée à ses études et à ses goûts, c'est la méthode de la théologie positive ou presque positive, telle que les Pères l'entendaient; l'autre, où il a été jeté par les nécessités logiques du dogme catholique au XI[e] siècle, c'est la méthode *dialectique*, la méthode par laquelle il se rapproche de ses contemporains, la méthode qui se développera largement après lui, et qui présidera à la constitution définitive de la scolastique.

Il n'est donc pas vrai, du moins à notre sens, que c'est l'influence du XI[e] siècle qui l'a concentré dans la *théologie* et qui l'a empêché d'être *métaphysicien* : il faudrait presque dire tout le contraire pour être exact.

Les œuvres du grand évêque de Cantorbéry sont une preuve vivante que la méditation du dogme catholique conduisit les esprits du moyen âge aux études philosophiques presque en dépit d'eux-mêmes.

M. Cousin analyse ensuite le *De veritate*, et nous noterons qu'il n'y trouve aucune trace de Scot Erigène. Il loue sans restriction cet opuscule important. Nous pouvons donc invoquer contre M. Rousselot, et même contre M. de Rémusat qui incline parfois un peu aux idées de M. Rousselot, le témoignage de l'illustre écrivain, du moins le témoignage de son silence.

Le *De grammatico* lui semble, par compensation, d'une subtilité insignifiante et d'une faiblesse incontestable.

Quant au grand ouvrage *De fide Trinitatis*, voici textuellement le jugement qu'il en porte après avoir cité la page capitale de ce traité :

« 1° Saint Anselme appelle les universaux *substantias universales*, expression évidemment réaliste.

« 2° Il rattache le nominalisme à l'empirisme, rapport que l'histoire entière démontre, mais qu'au moyen âge saint Anselme a le premier signalé; et il rattache le réalisme à cette autre philosophie qui admet au-dessus des sens et des facultés qui en dérivent, un moyen spécial de connaître, une faculté propre et indépendante, l'intelligence, la raison. Selon l'empirisme, comme on ne peut ni voir ni toucher les universaux, et pas davantage se les représenter, *Sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta ut ex eis se non possit evolvere*, on en conclut fort naturellement que ce sont de vains mots. On arrive à un tout autre résultat avec la philosophie qui admet la raison comme distincte des sens et de l'imagination, comme étant la faculté de connaître par excellence, *Ratio quæ princeps et judex omnium debet esse*, et comme ayant des objets qui lui sont propres, et de la réalité desquels elle est seule compétente, *Ea quæ ipsa sola contemplari debet.* Ce langage est à peu près celui que Platon adresse à Protagoras, les alexandrins aux péripatéticiens, et l'idéalisme moderne à Hobbes, à Gassendi et à Condillac, qui sont nécessairement et ouvertement nominalistes, parce que pour eux la raison n'est point une faculté spéciale et indépendante, et que toutes nos facultés viennent de la sensibilité, pour laquelle assurément les universaux sont des chimères.

« 3° Saint Anselme reproche au nominalisme de ne reconnaître d'autre réalité que les choses particulières, dans l'homme, par exemple, que l'individu : *Non potest intelligere aliquid esse hominem, nisi individuum*, etc. Donc, en attribuant à saint Anselme la doctrine contraire à celle qu'il réfute, nous croyons pouvoir légitimement conclure de ce procédé que, selon saint Anselme, l'homme n'est pas tout entier dans l'individu. Il accuse le nominalisme de ne pas comprendre comment plusieurs hommes particuliers ne sont qu'un seul et même homme, *Nondum intelligit quomodo plures homines in specie sint unus homo*; donc il pensait que non-seulement il y a des individus humains, mais qu'il y a en outre le genre humain, l'humanité, qui est une, comme il admettait qu'il y a un temps absolu que les durées particulières manifestent sans le constituer, une vérité une et subsistante par elle-même, un type absolu du bien, que tous les biens particuliers supposent et réfléchissent plus ou moins imparfaitement, selon la doctrine du *Monologium*, du *Proslogium* et du *Dialogus de veritate*. Et ici nous ne pouvons nous empêcher de donner raison à saint Anselme contre Roscelin, au réalisme contre le nominalisme, et en général à l'idéalisme contre l'empirisme. Il nous est impossible de ne pas croire avec le sens commun et le vulgaire, qu'il y a en effet un genre très-réel, appelé le genre humain, composé de mille et mille individus, tous très-différents entre eux, mais qui tous aussi ont quelque chose de commun. Or, ce quelque chose qui leur est commun à tous, au milieu de toutes les différences qui les séparent, ce quelque chose de commun ne peut pas être individuel aussi; car tout ce qui est individuel et particulier est nécessairement dissemblable. Il faut donc bien que ce quelque chose de commun à tous les êtres humains, individuels, dissemblables, soit quelque chose d'universel et d'un, qui constitue ce qu'on appelle le genre humain. Ainsi le genre humain n'est pas un mot, ou bien il faut prétendre qu'il n'y a réellement rien de commun et d'identique dans tous les hommes, que la fraternité et l'égalité de la famille humaine sont de pures abstractions, et que la seule réalité étant l'individualité, la seule réalité est par conséquent la différence, c'est-à-dire l'inimitié et la guerre, sans autre droit que la force, sans autre devoir que l'intérêt, sans autre remède que la tyrannie; tristes, mais nécessaires conséquences que la logique et l'histoire imposent au nominalisme et à l'empirisme, et qui soulèvent contre eux, avec le christianisme, le sens commun et la conscience du genre humain.

« 4° Jusqu'ici le réalisme de saint Anselme a raison contre le nominalisme de Roscelin; mais le réalisme devait avoir aussi ses exagérations pour que la querelle, qui devait être si utile à l'esprit humain, pût être continuée; car c'est par leurs erreurs que les systèmes se combattent, et c'est par leurs combats qu'ils se développent et se perfectionnent. Voici le point sur lequel le réalisme perd ses avantages, prête le flanc aux attaques du nominalisme, et par là le rend nécessaire et le légitime.

« Oui, sans doute, il y a dans les êtres, sous leurs éléments particuliers et individuels, quelque chose de commun et de général qui nous permet de les ranger en diverses classes, dont chacune à son unité : cet élément général, pris en lui-même, a sa réalité et n'est point un pur mot; mais il ne s'ensuit nullement qu'on puisse prendre au hasard dans une chose, au lieu de son attribut fondamental et générique, telle ou telle qualité accidentelle pour la consolider séparément, et s'imaginer alors que cette réalité accidentelle possède en effet quelque réalité hors du sujet individuel où elle a été prise ou hors de l'esprit qui la considère : ce serait réaliser des abstractions. C'est là la pente et l'écueil du réalisme; c'est donc là le point d'attaque et le triomphe du nominalisme. Saint Anselme admet très-légitimement la réalité du genre humain distincte de la réalité des individus dont il se compose. A la bonne heure; mais, la carrière une fois ouverte à l'abstraction, le platonicien saint Anselme y commence cette longue suite de faux pas et d'erreurs qui vont à leur tour décrier le réalisme. Il reproche à Roscelin de ne pas savoir distinguer la sagesse d'un homme de l'âme dans laquelle cette sagesse réside, *Non... queunt intelligere... sapientiam hominis aliud quam animam*. Il y aurait ici bien des explications à demander. Mais saint Anselme va plus loin; il reproche à Roscelin de ne pas savoir distinguer la couleur d'un corps de ce corps, *Colorem non aliud queunt intelligere quam corpus;* et plus bas : *Cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus*. Entendons-nous. Roscelin n'avait pu nier que l'esprit de l'homme a la faculté de considérer une qualité à part de son sujet; mais il avait nié qu'une qualité ainsi abstraite de son sujet eût aucune réalité. C'est la réalité de cette abstraction et non pas sa possibilité qui était en cause; et, ou le reproche que saint Anselme adresse au nominalisme n'a pas de sens, ou il en faut conclure que saint Anselme admettait que la couleur a de la réalité hors du corps coloré, comme le genre humain a sa réalité indépendamment des individus qui le composent. Or, cette assimilation du prétendu universel, la couleur, avec les vrais et légitimes universaux, n'est pas soutenable. Le nominalisme pouvait répondre à saint Anselme, et aujourd'hui toute saine philosophie répondrait que la couleur est à la fois une sensation de l'âme et une modification des corps, qu'une sensation n'existe que dans l'âme qui l'éprouve, et une modification dans le sujet modifié; que, dans cette modification, les seuls éléments réels sont, d'une part, la lumière, le corps avec ses formes et ses propriétés, et que c'est la combinaison de ces éléments qui produit l'accident appelé la couleur. On peut bien dire que cet accident a sa réalité comme

qu'à partir de cette époque il produira, sans s'interrompre, systèmes sur systèmes, théories sur théories, jusqu'à ce qu'il crée cet admirable ensemble de sciences qu'on ne saurait blâmer sans nier la raison elle-même et sans se jeter, au moins implicitement, dans les erreurs luthériennes, calvinistes et jansénistes sur la nature de la grâce et les effets de la déchéance.

Or, au début, et quand il se sonde lui-même, l'esprit humain se trouve en face des dogmes catholiques, et tout d'abord en face de ce qu'un écrivain appelle le *dogme générateur*. Les mystères de la sainte Eucharistie, qui se rapportent à la fois aux plus hautes théories du christianisme et à la pratique de tous les jours, l'environnent de leur ombre lumineuse. Il essaye de s'en rendre compte; il l'essaye au point de vue d'une donnée sur la nature de l'être ou de la substance, donnée qui n'a encore rien de philosophique et qui est empruntée aux conceptions les plus vulgaires. Il se représente la substance comme une sorte d'unité logique, indécomposable, abstraite. Dès lors que devient le dogme eucharistique? Le phénomène et la substance étant conçus comme une seule et même chose, même au point de vue logique, l'existence des espèces eucharistiques dénote que la substance du pain et du vin demeure, même après la parole sacramentelle. Nous étudierons ailleurs, en la spécifiant dans tous ses détails, cette hérésie, qui fut celle de Bérenger de Tours. Le débat qu'elle provoqua de toutes parts fut vif et durable; presque tous les esprits éminents de l'époque se jetèrent dans la mêlée. C'était la première fois peut-être depuis des siècles qu'une discussion avait ce caractère d'intérêt général. Les erreurs de Scot Erigène touchaient à trop de points différents; elles étaient, de plus, d'une nature trop philosophique pour intéresser la masse des esprits cultivés qui, d'ailleurs, sous l'influence débilitante du despotisme anarchique des carlovingiens, se jetaient de préférence dans les problèmes frivoles mis à la mode par Charlemagne et Alcuin; les erreurs de Gottschalck avaient le défaut contraire; elles portaient sur un point trop spécial, et elles étaient du pur domaine de la théologie; d'ailleurs les temps n'étaient pas mûrs. L'hérésie de Bérenger eut ceci de particulier qu'elle touchait à la fois à la philosophie et à la révélation, dans un temps où les croyances religieuses provoquaient aux méditations philosophiques Il fallut pour lui répondre mêler les enseignements de la raison et ceux de la foi; il fallut essayer la métaphysique telle que les Grecs l'avaient élaborée, au dogme chrétien qui l'usa lentement. C'est ainsi que la scolastique, qui avait existé vaguement et en germes obscurs jusqu'au XIIe siècle, poussa alors ses premiers essais de système.

La nécessité de réagir contre Bérenger n'explique pas seulement Lanfranc, son adversaire spécial, mais saint Anselme, qui fut le disciple du célèbre écolâtre du Bec.

Saint Anselme dut réagir encore contre une autre hérésie qui avait la même origine que celle de Bérenger : le trithéisme.

On n'ignore pas et nous montrerons plus tard, lorsque nous parlerons spécialement de Roscelin, que ce dialecticien, regardant les êtres comme des unités indivisibles, avait été amené à regarder chaque personne de la sainte Trinité comme une substance. C'est cette erreur *trithéiste*, ou ce que l'on prit pour cette erreur, qui jeta saint Anselme dans la polémique; et par là encore, il fut conduit à s'expliquer sur une question d'ontologie.

Que conclure de là?

C'est que saint Anselme eut un double rôle : un rôle auquel il était porté par ses goûts personnels, et qui consistait à méditer sur les dogmes révélés et à s'élever à Dieu dans des contemplations à moitié religieuses à moitié philosophiques, mais où la philosophie n'est employée que pour éclaircir à certains moments, et dans les limites de la prudence, certaines obscurités mystérieuses de la foi;—un autre rôle, qui consistait à partir régulièrement, dans la discussion, d'une donnée métaphysique, pour la combiner avec les données de la foi et construire avec ces deux séries d'idées un système..... quel nom lui donner, si ce n'est celui de théologie scolastique?

La théologie scolastique est donc déjà dans saint Anselme, mais elle y est par intervalles et à ses heures; disons mieux, elle est dans ses écrits en dépit de lui et de ses instincts, par la nécessité où il se trouve de défendre le dogme.

Voilà pourquoi, bien que cette théologie semble ne jouer qu'un rôle assez faible dans ses préoccupations, c'est par elle qu'il agit sur son époque et se rapprocha de ses contemporains. Saint Anselme, disciple de saint Augustin, n'a pas laissé de continuateur au moyen âge; saint Anselme appliquant la métaphysique à la théologie a derrière lui une immense série de fils spirituels.

Par là on peut juger cette opinion à moitié énoncée par quelques écrivains éclectiques, et par M. de Rémusat en particulier, que la scolastique fut une première victoire sur les principes constitutifs de l'Eglise.

La scolastique, même lorsqu'elle invoque le dogme, est une philosophie, et dès lors elle est abandonnée, comme toute science, au jugement humain. Parmi les esprits influents du XIe et du XIIe siècle, les uns la condamnèrent, les autres l'approuvèrent; tous avaient le même droit au point de vue catholique. Il n'en est pas moins vrai que ce sont les nécessités logiques du dogme eucharistique et du dogme trinitaire qui jetèrent dans un commencement d'études scolastiques les esprits mêmes qui, par leur pente naturelle, auraient suivi le plus volontiers l'ancienne méthode et surtout celle de saint Augustin.

§ VII. — *Des ouvrages où saint Anselme s'attache à suivre la méthode de saint Augustin.*

Nous allons d'abord jeter un coup d'œil ra-

poser; mais nous ne le voyons ni directement, ni indirectement.

Les réalistes du moyen âge, conservant une vieille tradition de la philosophie grecque, pensaient qu'ils pouvaient en avoir quelque notion, ou plutôt que l'acte intellectuel consistait essentiellement à le dégager et à le saisir dans la donnée sensible. Voilà leur erreur fondamentale ; voilà pourquoi aussi, ils tendaient toujours à prendre un élément quelconque de cette donnée pour l'élever, à force d'abstractions, à la dignité d'universel suprême ; voilà pourquoi, en un mot, ils inclinaient, en dépit de leurs classifications sur les universaux, à confondre dans la pratique les idées *de genre, d'espèce* et *d'accident.*

Nous ne faisons que rappeler ici des idées que nous développons ailleurs sous les points de vue les plus divers (144) ; et nous concluons que ce serait une grave erreur que de se déclarer réaliste même pour les seules idées générales que représentent les espèces naturelles.

Maintenant, les autres idées générales appellent-elles une solution nominaliste ? Pas davantage, à ce qu'il nous semble. Mais ici quelques explications préliminaires sont indispensables.

M. Cousin, pour prouver que les vrais universaux ont une valeur représentative réelle, demande si le genre humain ne constitue pas une sorte d'unité et de famille naturelle. Nous répondrons affirmativement, et nous reconnaîtrons que ce qui fait l'homme dans l'individu humain est visible ; mais il n'en est pas de même — et c'est en quoi M. Cousin se trompe après les réalistes du moyen âge — il n'en est pas de même des divers principes spécifiques qui déterminent la nature des êtres physiques. Pour prendre un exemple, nous voyons l'*humanité* en nous-mêmes ; mais nous ne voyons ni l'*équinité*, ni l'*asinité* dans la nature. En d'autres termes, la seule *essence* qui ne nous échappe pas, c'est celle que nous révèle notre conscience.

On peut en dire autant des qualités accidentelles qui sont dans les êtres.

Si nous considérons les qualités de notre âme, celles même qui ne sont pas communes à toute l'humanité, nous trouverons, je pense, qu'elles sont autre chose que de pures manières d'être de notre individualité ; et M. Cousin semble lui-même se ranger à cette opinion lorsqu'il dit : « Il reproche à Roscelin de ne pas savoir distinguer la sagesse d'un homme de l'âme dans laquelle cette sagesse réside, *Non queunt intelligere sapientiam hominis aliud quam animam.* Il y aurait ici bien des explications à demander. »

Seulement, si ces *qualités de l'âme* qui ne peuvent être confondues avec elle sont visibles dans l'âme elle-même, nous ne percevons pas de pareilles qualités dans le monde physique.

Voilà pourquoi M. Cousin a parfaitement raison lorsqu'il critique saint Anselme de voir dans la couleur du cheval je ne sais quelle entité distincte du cheval lui-même, et lorsqu'il lui dit : « La couleur est à la fois une sensation de l'âme et une modification des corps, une sensation n'existe que dans l'âme qui l'éprouve et une modification dans le sujet modifié. » On pourrait même ajouter que la couleur n'existe dans les corps qu'à titre de cause *inconnue en elle-même* de la sensation.

Mais que faut-il conclure de là ?

Non pas qu'il faille accepter la solution du nominalisme pour la seconde catégorie des universaux, mais que les universaux des deux catégories n'ont une valeur représentative que lorsqu'on les applique à l'ordre psychologique.

Dans le monde extérieur nous ne saisissons ni l'individu, ni l'universel ; dans le monde interne, nous les saisissons tous les deux.

Voilà pourquoi — disons-le en passant — lorsque Descartes a changé le point de vue de la philosophie, lorsqu'il a pris le point de départ de la métaphysique, non plus dans l'objet, mais dans le moi lui-même, il a jeté une véritable perturbation dans les solutions nominalistes et réalistes, qui se sont trouvées n'avoir plus les mêmes conséquences qu'au XI[e] siècle et même qu'au XIV[e] et au XV[e].

Sans doute saint Anselme n'a pas résolu le problème des universaux, mais la cause de son erreur n'est pas celle que M. Cousin lui assigne.

§ VI. — *Saint Anselme considéré comme intermédiaire entre la théologie augustinienne et la théologie scolastique.*

Il y a une première vérité qui ressort, je crois, de toutes les discussions précédentes : dans saint Anselme il y a deux hommes : il y a, je ne dirai pas le métaphysicien et le Chrétien (car le christianisme et la métaphysique ne luttent pas en lui, c'est au contraire le sentiment religieux qui le conduit au sentiment philosophique, *fides quærens intellectum*) mais le théologien à la manière des Pères de l'Eglise et surtout de saint Augustin, dont il a fait une profonde étude, — puis le controversiste, le dialecticien, qui se trouve en face d'une question ou plutôt d'une série de questions posées par les besoin du XI[e] siècle.

Ces questions, répétons-le, sont l'œuvre propre de la première renaissance littéraire, qui date de cette époque.

Jusqu'au XI[e] siècle, le génie européen s'est cherché sans se trouver ; à ce moment solennel il commence à se manifester, rude, barbare, grossier, ayant besoin de mille secours et se jetant dans mille raffinements ; mais enfin c'est si bien lui qui se manifeste,

(144) Voyez la *Préface.* et les articles ETRE, IDÉE, MATIÈRE, NOMINALISME, REALISME, UNIVERSEL.

qu'à partir de cette époque il produira, sans s'interrompre, systèmes sur systèmes, théories sur théories, jusqu'à ce qu'il crée cet admirable ensemble de sciences qu'on ne saurait blâmer sans nier la raison elle-même et sans se jeter, au moins implicitetement, dans les erreurs luthériennes, calvinistes et jansénistes sur la nature de la grâce et les effets de la déchéance.

Or, au début, et quand il se sonde lui-même, l'esprit humain se trouve en face des dogmes catholiques, et tout d'abord en face de ce qu'un écrivain appelle le *dogme générateur*. Les mystères de la sainte Eucharistie, qui se rapportent à la fois aux plus hautes théories du christianisme et à la pratique de tous les jours, l'environnent de leur ombre lumineuse. Il essaye de s'en rendre compte; il l'essaye au point de vue d'une donnée sur la nature de l'être ou de la substance, donnée qui n'a encore rien de philosophique et qui est empruntée aux conceptions les plus vulgaires. Il se représente la substance comme une sorte d'unité logique, indécomposable, abstraite. Dès lors que devient le dogme eucharistique? Le phénomène et la substance étant conçus comme une seule et même chose, même au point de vue logique, l'existence des espèces eucharistiques dénote que la substance du pain et du vin demeure, même après la parole sacramentelle. Nous étudierons ailleurs, en la spécifiant dans tous ses détails, cette hérésie, qui fut celle de Bérenger de Tours. Le débat qu'elle provoqua de toutes parts fut vif et durable; presque tous les esprits éminents de l'époque se jetèrent dans la mêlée. C'était la première fois peut-être depuis des siècles qu'une discussion avait ce caractère d'intérêt général. Les erreurs de Scot Erigène touchaient à trop de points différents; elles étaient, de plus, d'une nature trop philosophique pour intéresser la masse des esprits cultivés qui, d'ailleurs, sous l'influence débilitante du despotisme anarchique des carlovingiens, se jetaient de préférence dans les problèmes frivoles mis à la mode par Charlemagne et Alcuin; les erreurs de Gottschalck avaient le défaut contraire; elles portaient sur un point trop spécial, et elles étaient du pur domaine de la théologie; d'ailleurs les temps n'étaient pas mûrs. L'hérésie de Bérenger eut ceci de particulier qu'elle touchait à la fois à la philosophie et à la révélation, dans un temps où les croyances religieuses provoquaient aux méditations philosophiques Il fallut pour lui répondre mêler les enseignements de la raison et ceux de la foi; il fallut essayer la métaphysique telle que les Grecs l'avaient élaborée, au dogme chrétien qui l'usa lentement. C'est ainsi que la scolastique, qui avait existé vaguement et en germes obscurs jusqu'au XIIe siècle, poussa alors ses premiers essais de système.

La nécessité de réagir contre Bérenger n'explique pas seulement Lanfranc, son adversaire spécial, mais saint Anselme, qui fut le disciple du célèbre écolâtre du Bec.

Saint Anselme dut réagir encore contre une autre hérésie qui avait la même origine que celle de Bérenger : le trithéisme.

On n'ignore pas et nous montrerons plus tard, lorsque nous parlerons spécialement de Roscelin, que ce dialecticien, regardant les êtres comme des unités indivisibles, avait été amené à regarder chaque personne de la sainte Trinité comme une substance. C'est cette erreur *trithéiste*, ou ce que l'on prit pour cette erreur, qui jeta saint Anselme dans la polémique; et par là encore, il fut conduit à s'expliquer sur une question d'ontologie.

Que conclure de là?

C'est que saint Anselme eut un double rôle : un rôle auquel il était porté par ses goûts personnels, et qui consistait à méditer sur les dogmes révélés et à s'élever à Dieu dans des contemplations à moitié religieuses à moitié philosophiques, mais où la philosophie n'est employée que pour éclaircir à certains moments, et dans les limites de la prudence, certaines obscurités mystérieuses de la foi;—un autre rôle, qui consistait à partir régulièrement, dans la discussion, d'une donnée métaphysique, pour la combiner avec les données de la foi et construire avec ces deux séries d'idées un système..... quel nom lui donner, si ce n'est celui de théologie scolastique?

La théologie scolastique est donc déjà dans saint Anselme, mais elle y est par intervalles et à ses heures; disons mieux, elle est dans ses écrits en dépit de lui et de ses instincts, par la nécessité où il se trouve de défendre le dogme.

Voilà pourquoi, bien que cette théologie semble ne jouer qu'un rôle assez faible dans ses préoccupations, c'est par elle qu'il agit sur son époque et se rapprocha de ses contemporains. Saint Anselme, disciple de saint Augustin, n'a pas laissé de continuateur au moyen âge; saint Anselme appliquant la métaphysique à la théologie a derrière lui une immense série de fils spirituels.

Par là on peut juger cette opinion à moitié énoncée par quelques écrivains éclectiques, et par M. de Rémusat en particulier, que la scolastique fut une première victoire sur les principes constitutifs de l'Eglise.

La scolastique, même lorsqu'elle invoque le dogme, est une philosophie, et dès lors elle est abandonnée, comme toute science, au jugement humain. Parmi les esprits influents du XIe et du XIIe siècle, les uns la condamnèrent, les autres l'approuvèrent; tous avaient le même droit au point de vue catholique. Il n'en est pas moins vrai que ce sont les nécessités logiques du dogme eucharistique et du dogme trinitaire qui jetèrent dans un commencement d'études scolastiques les esprits mêmes qui, par leur pente naturelle, auraient suivi le plus volontiers l'ancienne méthode et surtout celle de saint Augustin.

§ VII. — *Des ouvrages où saint Anselme s'attache à suivre la méthode de saint Augustin.*

Nous allons d'abord jeter un coup d'œil ra-

parler que par énigmes et que nous ne voyons que dans un miroir (148).

« L'âme humaine est ce qui lui ressemble le plus ; elle aussi, elle a en elle-même trois choses : se souvenir, comprendre, aimer. Elle a été créée pour comprendre et pour aimer le souverain bien. Quand on l'aime, on doit l'aimer toujours, et il n'est pas de la bonté suprême d'anéantir ce qui l'aime. L'âme est donc destinée à un amour, à un bonheur sans fin, car la suprême justice lui donnera ce qu'elle désire, c'est-à-dire elle-même et le souverain bien. Il suit qu'un malheur éternel attend l'âme qui s'éloigne du souverain bien. Rien n'est plus conséquent, *nihil videri potest consequentius*. Elle ne serait pas assez punie par la perte de la vie dont elle n'a pas usé suivant sa destination.

« Si l'âme est immortelle, d'où vient que certaines âmes méprisent, que certaines âmes aiment le souverain bien ? Grand mystère ! Croyons seulement que le Créateur ne privera injustement aucune créature du bien pour lequel elle est née. L'âme doit donc avoir l'espérance qui suppose la foi, et la foi serait morte sans l'amour. (*Jac.* II, 26.)

« Concluons qu'il faut croire en une trinité une, en une unité *trine*. Une et unité à cause de l'essence une, *trine* et trinité à cause des trois je ne sais quoi, *propter tres nescio quid*. On pourrait dire une trinité en trois personnes ; mais des personnes diverses subsistent séparément l'une de l'autre. Autant de personnes, autant de substances individuelles. Si donc l'on demande trois quoi, *quid tres* (148*) ? répondez le Père, le Fils et l'Esprit de l'un et de l'autre. Cependant, faute d'un nom convenable, on peut être forcé d'adopter un des noms qui ne peuvent exprimer la pluralité dans la suprême essence, mais seulement afin de désigner du moins ce qu'on ne saurait rendre avec propriété. Ainsi, on dira que la Trinité est une essence ou nature, en trois personnes ou substances, parce que le mot personne ne se dit que d'une nature individuelle raisonnable ; parce que le mot substance, désignant le soutien des accidents, ne peut en ce sens être dit avec propriété de la suprême essence. C'est ainsi que la nécessité peut excuser un tel langage (149).

« Voilà Dieu. Ce n'est donc pas rien que ce qu'on appelle Dieu, *nec nihil est quod dicitur Deus*, et ce nom convient à la suprême essence ; car quiconque le prononce entend parler d'une substance au-dessus de toute nature qui n'est pas Dieu, substance qui a droit à la vénération et à la prière. Quelle plus grande contradiction, en effet, que de supposer que l'esprit souverainement bon et souverainement puissant ne gouvernât pas tout ce qu'il a fait, le laissât apparemment gouverner à un moins bon, à un moins sage, à un moins puissant, ou, hors de l'empire de toute raison, au tourbillon déréglé des cas fortuits ? Non ; seul il a fait le bien de chaque chose, *tout est de lui, par lui, en lui* (150).

« Dans cette analyse aride, on voit que le *Monologion* résume les principes de toute théodicée chrétienne. La simple considération du souverain bien a conduit Anselme non-seulement aux vérités fondamentales de toute religion, mais encore à une exposition développée du dogme de la Trinité. Cette exposition, il l'a confirmée et expliquée dans un traité spécial de la Trinité contre Roscelin, où il discute avec une précision technique la question de la distinction des personnes (151). »

Après cette analyse très-exacte, M. de Rémusat se livre à une critique qui, pour être très-modérée dans la forme, n'en repose pas moins sur des principes, à nos yeux, mal entendus ou illégitimes.

Il reproche à saint Anselme d'introduire, à propos du dogme de la Trinité, quelques considérations psychologiques, et il essaye de montrer qu'on ne saurait théologiquement assimiler la distinction du moi et de ses facultés et la distinction en Dieu de sa substance et des personnes sans tomber immédiatement dans un anthropomorphisme que la philosophie repousse et dans un symbolisme dangereux pour la foi, puisqu'il n'est qu'un rationalisme déguisé.

Il y a quelque chose de piquant peut-être à voir M. de Rémusat sauvegarder contre saint Anselme et saint Augustin l'intégrité de la révélation ; mais cette position un peu étrange que prend le spirituel écrivain ne

(148) *I Cor.* XIII, 12.

(148*) *Monol.*, c. 84, p. 27. Cf. S. AUG., *De Trin.*, l. VII, c. 6.

(149) Tout ce passage est obscur : je crois en avoir donné le vrai sens. C'est qu'on peut se servir du mot *personne*, quoiqu'il désigne une substance individuelle, parce qu'on l'applique spécialement à des êtres intelligents, et du mot *substance*, parce que, ne pouvant servir à exprimer proprement l'essence divine, il reste à notre disposition pour désigner ces trois *nescio quid*, qui peuvent jusqu'à un certain point être caractérisés distinctement, comme la substance l'est par les accidents. Tel est, je crois, le sens. Mais ce qui est plus certain, c'est la pensée générale, savoir : que l'expression de trois personnes ou trois substances est permise mais qu'elle manque de propriété. Aujourd'hui l'expression de trois substances est interdite, quoiqu'elle traduise littéralement trois hypostases ; et l'on dit au contraire très-correctement une seule substance en trois personnes. *Voy.* ANS., *De fid. Trin.*, ch. 3, page 45.

(150) *Rom.* XI, 36. — *Monol.*, ch. 29-79, pages 15-28.

(151) Le travail d'une appréciation analytique de la théologie positive de saint Anselme a été fait avec succès dans un ouvrage allemand, celui de Franck. C'est la meilleure et la plus complète analyse de la doctrine entière d'Anselme que nous connaissions, quoique l'auteur s'écarte de l'orthodoxie chrétienne. Mœhler, qui, sous ce rapport, est irréprochable, a moins bien réussi *Anselm von Canterbury*, p. 93-211. — *The Life*, pages 144-177.) Il existe une *Théologie de saint Anselme* par D. Jose Saenz d'Aquirre, qui a été cardinal (Salamanque, 1679-1685, et Rome, 1688-1690), mais cet ouvrage nous est inconnu. (Ces six dernières notes sont de M. de Rémusat.)

nous semble prouver qu'une chose, c'est que peut-être il ne se rend un compte suffisant ni de la révélation, ni des doctrines de saint Anselme, ni de celles de saint Augustin.

Il ne se rend pas un compte suffisant de la méthode de saint Anselme et de saint Augustin. En effet, ces deux théologiens ne soutiennent nullement qu'il y ait identité entre le rapport des facultés diverses du moi avec le moi lui-même et le rapport des personnes multiples de Dieu avec l'unité de sa substance; ils soutiennent seulement que ces deux rapports présentent une certaine *similitude*, et, s'ils insistent sur cette *similitude*, c'est qu'à leurs yeux elle est beaucoup plus intime que les analogies très-lointaines, très-obscures, très-équivoques, que l'on pourrait tirer de la nature physique pour donner à l'intelligence humaine quelque prise sur le dogme de la sainte Trinité.

Tel est l'enseignement non-seulement de saint Augustin et de saint Anselme, mais de tous les Pères et de tous les docteurs.

Avons-nous besoin de rappeler à M. de Rémusat le passage suivant de saint Thomas :

« Dans les créatures raisonnables il y a l'*image* de la Trinité, dans les autres créatures il y en a le *vestige*, en tant qu'on trouve en elles quelques éléments qui se ramènent aux divines personnes (152). »

In rationalibus creaturis est imago Trinitatis, in cæteris vero creaturis est vestigium Trinitatis, inquantum in eis inveniuntur quæ reducuntur in divinas personas.

Sans doute la manière dont saint Thomas explique les mots d'*image* et de *vestige* tient aux principes du péripatétisme, et il est permis théologiquement de les expliquer au nom d'une philosophie différente; mais il n'est pas licite de croire qu'il n'y a aucune similitude entre l'âme humaine et Dieu, et même une similitude particulière, spéciale, que l'on doit distinguer de cette sorte d'ombre de lui-même que le Créateur laisse dans toute créature.

C'est même en vertu de la conception théologique de cette similitude spéciale que les Pères se sont jetés dans la psychologie. Une fois que le dogme fondamental de la Trinité eut été arraché à la longue série d'erreurs qui l'attaquaient de toutes parts, les grands théologiens se mirent à sonder avec une ardeur sans pareille les intimités de l'âme, pour en extraire quelques comparaisons avec les divines personnes. Saint Augustin et saint Athanase se firent remarquer surtout dans ces recherches. De là la direction profondément psychologique de quelques-uns de leurs travaux. Il ne faut pas oublier que c'est dans le *De Trinitate* de saint Augustin que se trouve pour la première fois cette grande vérité que le point de départ de la métaphysique est dans la contemplation du moi.

Lorsque l'on songe que les plus idéalistes des philosophes de l'antiquité partaient invariablement de la perception ou de la définition, soit des objets individuels qui les entouraient, soit des qualités qu'ils y trouvaient, on comprend combien cette recherche de l'image de la Trinité dans l'âme humaine, que M. de Rémusat a l'air de trouver anti-philosophique, fut, au contraire, profondément philosophique.

Elle contribua pour une grande part à conduire l'esprit humain à cette profonde révolution intellectuelle d'où est sortie, avec le *Cogito, ergo sum*, la physique moderne.

M. de Rémusat se plaint encore de la fausseté de la psychologie de saint Anselme : « Quoiqu'il soit très-difficile, » dit-il, « de concevoir l'intelligence sans un certain degré de mémoire, c'est plutôt l'intelligence qui se souvient que la mémoire qui comprend, et la mémoire est plutôt l'instrument que le principe de l'intelligence. L'amour ne va pas, j'en conviens, sans le souvenir et la compréhension ; mais il n'en est pas le produit, et l'on peut imaginer une intelligence qui n'aimerait pas. L'amour est une faculté spéciale qui intéresse plus la volonté que l'intelligence, et qui, en principe, ne se résout pas dans les deux facultés antérieures. »

Nous remarquerons d'abord que les Pères et les docteurs n'ont jamais attaché à leurs comparaisons psychologiques une valeur absolue. Saint Augustin, qui a fourni à saint Anselme le texte de sa fameuse comparaison de la trine unité de Dieu et de la trine unité de l'entendement, de la mémoire et de la volonté, s'est servi aussi de deux autres comparaisons très-différentes.

Ouvrez son traité *De la Trinité*, vous y trouverez :

« En moi-même qui m'interroge sur cela, aimé-je quelque chose? il y a trois choses, moi et ce que j'aime, et l'amour lui-même. »

Ecce ego qui hoc quæro, cum aliquid amo, tria sunt, ego et quod amo et ipse amor.

En il continue la même comparaison dans les chapitres suivants (chap. 3 et 4) :

« L'esprit ne peut s'aimer lui-même, s'il ne se connaît; car comment aimer ce que l'on ignore (153)? Or, de même que l'esprit et l'amour qu'il a de lui-même sont deux choses, de même l'esprit et la connaissance qu'il a de lui-même sont deux choses. Donc l'esprit, l'amour et la connaissance qu'il a de lui-même forment une triade, et cette triade est en même temps une unité; lorsque les trois sont parfaits, ils sont égaux (154).

(152) S. THOMAS, *Sum.*, I p., quæst. 45, art. 7.

(153) « Mens enim amare seipsum non potest, nisi etiam se noverit : nam quomodo amat quod nescit? » (*De Trin.*, lib. IX, cap. 3.)

(154) « Sicut autem duo quædam sunt, mens et amor ejus, cum se amat; ita quædam duo sunt mens et notitia ejus, cum se novit. Igitur ipsa mens et amor et notitia ejus, tria quædam sunt, et hæc tria unum sunt; et cum perfecta sunt, æqualia sunt. » (*Ibid.*, cap 4.)

« Nous avons en nous une sorte de verbe (155) que nous engendrons en pensant ou en parlant, et qui ne se sépare pas de nous en acquérant l'existence. Lorsque nous parlons à nos semblables, nous prêtons au verbe, qui reste en nous, le ministère de la voix ou de quelqu'autre signe corporel..... Nous ne faisons rien dans l'ordre des faits par les membres de notre corps, rien dans l'ordre des discours par quoi nous approuvions ou nous désapprouvions les actes des hommes, que nous ne l'ayons précédé par un verbe engendré en nous. Personne, en effet, ne fait quelque chose volontairement sans l'avoir auparavant dit en lui-même. Ce verbe est conçu par amour, soit du Créateur, soit de la créature, c'est-à-dire par amour, soit pour l'immuable vérité, soit pour les choses de ce monde périssable (156). — Le verbe naît toutes les fois qu'une pensée nous plaît, qu'elle tende au bien ou au mal. Donc entre notre verbe et l'intelligence dont il est engendré, c'est l'amour qui est en quelque sorte le médiateur chargé de les unir, et qui, par une sorte d'étreinte tout immatérielle, les joint ensemble et à lui-même, mais sans les confondre (157). Les choses étant ainsi, on se demandera, avec raison, si toute connaissance est verbe, ou si seulement le verbe est la connaissance que l'on aime ; en effet, nous connaissons même les choses que nous détestons ; mais on ne peut considérer comme conçues et engendrées par l'esprit les choses qui nous déplaisent (158). »

A côté de cette théorie, saint Augustin lui-même en admet une autre assez différente et que cependant il considère comme tout aussi valable :

« Soit, » dit-il, « que nous considérions dans l'homme son âme, sa conscience et son amour, ou bien sa mémoire, son intelligence, sa volonté, nous ne nous souvenons de rien dans notre âme si ce n'est par la mémoire, nous ne connaissons rien si ce n'est par l'intelligence, nous n'aimons rien si ce n'est par la volonté. »

Sive mentem dicamus in homine ejusque notitiam, et dilectionem, sive memoriam, intelligentiam, voluntatem, nihil mentis meminimus, nisi per memoriam, nec intelligimus nisi per intelligentiam, nec amamus nisi per voluntatem (159). »

Il est vrai que saint Augustin en proposant cette nouvelle comparaison psychologique, pense qu'au fond elle revient à l'autre. Du reste, il ne s'occupe pas même à le démontrer. C'est qu'au fond il s'agit moins pour lui d'arriver à une psychologie exacte que de faire goûter, si l'on me permet ce mot, par l'esprit de ses lecteurs le grand dogme de la Trinité, et d'appliquer, pour arriver à ce but, la parole sacrée : *Faisons l'homme à notre image et ressemblance.* (*Gen.* I, 26.)

Ajoutons qu'on trouve dans des sermons attribués à saint Augustin une troisième comparaison psychologique qui semble empruntée à saint Ambroise.

Saint Ambroise avait dit :

« De même que du Père est engendré le Fils, de même que du Père et du Fils procède le Saint-Esprit ; de même de l'intelligence est engendrée la volonté, et la mémoire procède des deux. L'âme n'est point parfaite sans cette triade ; il ne peut non plus manquer un de ces actes sans que les autres soient imparfaits. Et de même que Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit, ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu en trois personnes, de même l'âme intelligence, l'âme volonté et l'âme mémoire, ne sont pas trois âmes mais une seule âme en trois puissances (160). »

Saint Augustin ou l'orateur sacré dont on lui attribue le sermon reprend la même thèse :

« De même, » dit-il, « que Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint-Esprit, ne sont pas trois dieux au regard de la foi, mais un seul Dieu ayant trois personnes ; de même l'âme intelligence, l'âme volonté et l'âme mémoire, ne sont pas trois âmes dans un même, corps, mais une seule âme. Celle-ci, sans doute, est une seule substance et une

(155) Nous nous servons pour toutes ces citations de la traduction de M. Buchez.

(156) « Tanquam verbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus : nec a nobis nascendo discedit. Cum autem ad alios loquimur ; verbo intus manenti ministerium vocis adhibemus, aut alicujus signi materialis, ut per quamdam commemorationem sensibilem tale aliquid fiat etiam in animo audientis, quale de loquentis animo non recedit. Nihil itaque agimus per membra corporis in factis, in dictisque nostris, quibus vel approbantur vel improbantur mores hominum, quod non verbo apud nos intus edito prævenimus. Nemo enim volens aliquid facit, quod non in corde suo prius dixerit. Quod verbum amore concipitur, sive creaturæ, sive Creatoris, id est, aut naturæ mutabilis, aut immutabilis veritatis. » (*De Trin.*, lib. IX, cap. 7.)

(157) « Nascitur autem verbum cum excogitatum placet, aut ad peccatum, aut ac recte faciendum. Verbum ergo nostrum et mentem de qua gignitur, quasi medius amor conjungit, seque cum eis tertium complexu incorporeo, sine ulla confusione, constringit. » (*Ibid.*)

(158) « Recte ergo quæritur, utrum omnia notitia verbum, aut tantum amata notitia. Novimus enim et ea quæ odimus. Sed nec concepta, nec parta dicenda sunt animo, quæ nobis displicent. » (*De Trin.*, lib. IX. cap. 10.)

(159) Plus loin saint Augustin ajoute :

« Si enim solus Filius intelligit, ut intelligentia sit et sibi et Patri et Spiritui sancto, ad illam reditur absurditatem, ut Pater non sit sapiens de seipso, sed de Filio, nec sapientia sapientiam genuerit, sed ea sapientia Pater dicatur sapiens quam genuit. » (*Ibid.*, lib. XV, cap. 2.)

« In hoc libro superius disputavi, non sic accipiendam esse Trinitatem, quæ Deus est, ex illis tribus, quæ in trinitate nostræ mentis ostendimus, ut tanquam memoria sit trium omnium Pater, et intelligentia omnium trium Filius, et charitas omnium trium Spiritus sanctus. Sed sic potius ut omnia tria et omnes et singuli habeant in sua quisque natura. » (*Ibid.*, c. 17)

(160) S. AMBROSII, t. II, p. 612, ed. Bénédictins. Peut-être faut-il attribuer ce curieux passage à saint Albin.

seule nature, mais elle a trois pouvoirs, l'intelligence, la volonté et la mémoire; et de même que le Fils est engendré du Père, que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, de même la volonté est engendrée par l'intelligence, et la mémoire procède des deux autres facultés. »

Sicut enim Pater Deus, Filius Deus, Spiritus sanctus Deus, non tres deos credimus, sed unum Deum tres personas habentem; ita anima intellectus, anima voluntas et anima memoria, non tamen tres animæ in uno corpore sunt, sed una anima : quæ, licet unius sit substantiæ et naturæ, tres tamen habet dignitates, intellectum, voluntatem et memoriam : et sicut ex Patre Filioque procedit Spiritus sanctus, ita per intellectum generatur voluntas et ex his duabus procedit memoria. Sine his tribus anima perfecta esse non potest, nec horum trium unum sine aliis duabus aliquid integrum consistit. Nec solum sufficit intellectus, nisi si voluntas in amore; nec hæc duo, nisi addatur memoria, quæ semper in mente intelligentis et diligentis manet eligens. (D. Aurel. *Augustini nomine Sermones ad fratres in eremo*, sermo 15, ed. theolog. Lovanienses., in-fol. t. X, p. 730.)

Saint Bernard a emprunté au *De Trinitate* de saint Augustin la comparaison qui y est le plus longuement développée.

« L'âme, » dit-il, « est l'image de Dieu. En elle, il y a trois choses, la mémoire, l'intelligence, la volonté : à la mémoire nous attribuons tout ce que nous savons, alors même que nous ne pensons pas ; à l'intelligence, nous attribuons tout ce que nous trouvons en pensant; à la volonté, tout ce que nous pensons après l'avoir connu et compris comme vrai et comme bon. Par la mémoire, nous sommes semblables au Père, par l'intelligence au Fils, par la volonté à l'Esprit-Saint. »

Mens imago Dei est, in qua sunt hæc tria : id est, memoria, intelligentia et voluntas. Memoriæ attribuimus omne quod scimus, etiam si non inde cogitemus. Intelligentiæ tribuimus omne quod verum cogitando invenimus, quod etiam memoriæ commendamus : voluntati, omne quod cognitum et intellectum bonum et verum esse, expetimus. Per memoriam Patri similes sumus, per intelligentiam Filio, per voluntatem Spiritui sancto. Nihil in nobis tam simile Spiritui sancto est, quam voluntas, vel amor, sive dilectio quæ excellentior voluntas est. Dilectio namque quæ ex Deo est, et Deus est, proprie Spiritus sanctus dicitur, per quam charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per quam tota trinitas in nobis habitat. (S. Bern., *Meditat. de cognit. hum. condit.*, cap. 1.)

Ecoutons maintenant saint Thomas. Il semble reprendre à la fois les deux comparaisons de saint Augustin et les identifier :

Imago importat similitudinem utcunque pertingentem ad speciei repræsentationem. Unde oportet quod imago divinæ Trinitatis attendatur in anima, secundum aliquid quod repræsentat divinas personas repræsentatione speciei, sicut est possibile creaturæ. Distinguuntur autem divinæ personæ secundum processionem verbi a dicente, et amor ab utroque. Verbum autem Dei nascitur a Deo secundum notitiam sui ipsius, et amor procedit a Deo secundum quod seipsum amat. Manifestum est autem quod diversitas objectorum diversificat speciem verbi et amoris : non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum. Et sic imago Dei attenditur in anima secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum. Fertur autem in aliquid mens dupliciter ; uno modo, directe et immediate; alio modo, indirecte et mediate : sicut cum aliquis ridendo imaginem hominis in speculo, dicitur ferri in ipsum hominem; et ideo August. dicit in 14 de Trinitate quod mens meminit sui, intelligit se et diligit se. Hoc si cernimus, cernimus Trinitatem; nondum quidem Deum sed jam imaginem Dei. (S. Thomas, *Summ.* part. I, quæst. 93, art. 8.)

Arrivons enfin au XVIIe siècle, et consultons Bossuet; Bossuet à son tour présente les deux théories que nous avons vues tour à tour dans saint Augustin et dans saint Thomas; seulement il les présente à part et sans chercher à les fondre l'une dans l'autre :

« Nous sommes, nous entendons, nous voulons, » dit Bossuet. « D'abord, entendre et vouloir, si c'est quelque chose, ce n'est pas absolument la même chose; si ce n'était pas quelque chose, ce ne serait rien, et il n'y aurait ni à entendre ni à vouloir. Mais si c'était absolument la même chose, on ne les distinguerait pas; mais on les distingue, car on entend ce qu'on ne veut pas, ce qu'on n'aime pas, encore qu'on ne puisse aimer ni vouloir ce qu'on n'entend point. Dieu même entend et connaît ce qu'il n'aime pas, comme le péché; et nous, combien de choses entendons-nous que nous haïssons et que nous ne voulons ni faire ni souffrir, parce que nous entendons qu'elles nous nuisent? Nous entendons ce que c'est que se précipiter du haut d'une tour, et ce mouvement n'est pas moins bien entendu que les autres; mais cependant on ne le veut pas, à cause qu'il nous est nuisible.

« Nous sommes quelque chose d'intelligent, quelque chose qui s'entend et s'aime soi-même, qui n'aime que ce qu'il entend, mais qui peut entendre et connaître ce qu'il n'aime pas. Toutefois, en ne l'aimant pas, il sait et entend qu'il ne l'aime pas, et cela même *il veut le savoir* et *il ne veut pas l'aimer*, parce qu'il sait ou qu'il croit qu'il lui est nuisible; mais, au contraire, il veut ne l'aimer pas. Ainsi, entendre et aimer sont choses distinctes, mais tellement inséparables qu'il n'y a point de connaissance sans quelque volonté; et si l'homme, semblable à l'ange, connaissait tout ce qu'il est, sa connaissance serait égale à son être, et s'aimant à proportion de sa connaissance, son amour serait égal à l'un et à l'autre; et si tout cela était bien réglé, tout cela ne ferait ensemble qu'un seul et même bonheur de

la même âme, et à vrai dire, la même âme heureuse, en ce que, par la droiture de sa volonté conforme à la vérité de sa connaissance, elle serait juste. Ainsi, ces trois choses bien réglées, être, connaître et vouloir, font une seule âme heureuse et juste, qui ne pourrait ni être sans être connue, ni être connue sans être aimée, ni distraire de soi-même une de ces choses sans se perdre tout entière avec tout son bonheur; car, que serait-ce à une âme que d'être sans se connaître, et que serait-ce de se connaître sans s'aimer de la manière dont il faut s'aimer pour être parfaitement heureux, c'est-à-dire sans s'aimer par rapport à Dieu, qui est tout le fondement de notre bonheur?

« Ainsi, à notre manière imparfaite et défectueuse, nous représentons un mystère incompréhensible; une trinité créée, que Dieu fait dans nos âmes, nous représente la Trinité incréée que lui seul pouvait nous révéler, et pour nous la faire mieux représenter, il a mêlé dans nos âmes, qui la représentent, quelque chose d'incompréhensible.

« Nous avons vu qu'entendre et vouloir, connaître et aimer, sont actes très-distingués; mais le sont-ils tellement que ce soient choses entièrement et substantiellement différentes? Cela ne peut être. La connaissance n'est autre chose que la substance de l'âme affectée d'une certaine façon, et la volonté n'est autre chose que la substance de l'âme affectée d'un autre. Quand je change ou de pensée ou de volonté, ai-je cette volonté et cette pensée sans que ma substance y entre? Sans doute, elle y entre; et tout cela, au fond, n'est autre chose que ma substance affectée, diversifiée, modifiée de différentes manières, mais dans son fond toujours la même; car, en changeant de pensée, je ne change pas de substance, et ma substance demeure une, pendant que mes pensées vont et viennent, et pendant que ma volonté va se distinguant de mon âme, d'où elle ne cesse de sortir. De même que ma connaissance va se distinguant de mon être, d'où elle sort pareillement, et pendant que toutes les deux, je veux dire ma connaissance et ma volonté, se distinguent en tant de manières et se portent successivement à tant de divers objets, ma substance est toujours la même dans son fond, quoiqu'elle entre tout entière dans toutes ces manières d'être si différentes. » (Bossuet, *Elévations sur les mystères*, 2ᵉ semaine, 6ᵉ élévation, éd. in-4ᵒ, t. X, p. 33.)

« L'image de la Trinité reluit magnifiquement dans la créature raisonnable (dans l'homme). Semblable au Père, elle a l'être; semblable au Fils, elle a l'intelligence; semblable au Saint-Esprit, elle a l'amour; semblable au Père, au Fils et au Saint-Esprit, elle a dans son être, dans son intelligence, dans son amour, une même félicité et une même vie. Vous ne sauriez lui en rien ôter sans lui ôter tout; heureuse créature et parfaitement *semblable* si elle s'occupe uniquement de lui. Alors, parfaite dans son être, dans son intelligence et dans son amour, elle entend tout ce qu'elle est, elle aime tout ce qu'elle entend; son être et ses opérations sont inséparables. Dieu devient la perfection de son être, la nourriture immortelle de son intelligence et la vie de son amour: elle ne dit, comme Dieu, qu'une parole, qui comprend toute sa sagesse; comme Dieu, elle ne produit qu'un seul amour qui embrasse tout son bien, et tout cela ne meurt point en elle. » (*Ibid.*, 4ᵉ semaine, 7ᵉ élévat., t. X, p. 71.)

« Comme la Trinité très-auguste, dit-il, a une source et une fontaine de divinité, ainsi que parlent les Pères grecs, un trésor de vie et d'intelligence, que nous appelons le Père, où le Fils et le Saint-Esprit ne cessent jamais de puiser, de même l'âme raisonnable a son trésor qui la rend féconde; tout ce que les sens lui apportent du dehors, elle le ramasse au dedans, elle en fait comme un réservoir, que nous appelons la mémoire; et de même que ce trésor, c'est-à-dire que le Père éternel, contemplant ses propres richesses, produit son Verbe, qui est son image, ainsi l'âme raisonnable, pleine et enrichie de belles idées, produit cette parole intérieure que nous appelons pensée, ou la conception, ou le discours, qui est la vive image des choses; car ne sentons-nous pas, Chrétiens, que lorsque nous concevons quelque objet nous nous en faisons en nous-mêmes une peinture animée, que l'incomparable saint Augustin appelle le fils de notre cœur, *filius cordis tui?* Enfin, comme en produisant en nous cette image qui nous donne l'intelligence, nous nous plaisons à entendre, nous aimons par conséquent cette intelligence, et ainsi de ce trésor, qui est la mémoire, et de l'intelligence qu'elle produit, naît une troisième chose qu'on appelle amour, en laquelle sont terminées toutes les opérations de notre âme. Ainsi, du Père, qui est le trésor, et du Fils, qui est la raison et l'intelligence, procède cet Esprit infini qui est le terme de l'opération de l'un et de l'autre; et, comme le Père, ce trésor éternel, se communique sans s'épuiser, ainsi ce trésor invisible et intérieur, que notre âme renferme dans son propre sein, ne perd rien en se répandant; car notre mémoire ne s'épuise pas par les conceptions qu'elle enfante, mais elle demeure toujours féconde, comme Dieu le Père est toujours fécond. » (Id., *Sermon sur le mystère de la sainte Trinité*, Exorde.)

4. Nous avons cité ces longs fragments des théologiens les plus autorisés pour établir ces deux vérités : 1ᵒ que saint Anselme et saint Augustin ne prétendaient pas écrire une psychologie spéciale, pour prouver le dogme de la sainte Trinité, mais uniquement emprunter à des comparaisons psychologiques plus ou moins précises une méthode pour le faire entendre, nous ne disons pas pour le faire comprendre; 2ᵒ que le mot de *mémoire* ne doit pas être pris dans le sens qu'on est tenté de lui donner d'abord.

Bossuet la regarde, lorsqu'il en parle, comme une espèce de trésor qui constitue le fonds même, le capital premier de l'âme pensante; c'est la pensée avant qu'elle ait passé à l'acte, c'est la pensée, en tant qu'avant toute idée réelle et claire, elle possède en elle-même cette lumière intelligible qui la constitue pensée; en d'autres termes, c'est l'*âme*.

Voilà pourquoi saint Augustin et saint Thomas se sont cru le droit logique d'assimiler la *triplicité* de l'âme, de l'intellect, de la volonté, avec la triplicité de l'intellect, de la volonté et de la mémoire.

Ce rapprochement de la mémoire et de l'âme, conçue comme contenant en germe toutes les idées qu'elle doit faire passer sous son regard, en vertu de la série de ses actes intellectuels, n'étonnera pas les lecteurs habitués à la méditation des idées platoniciennes. Le grand philosophe de l'antiquité comparait, lui aussi, la raison fondamentale à la mémoire; et, à ses yeux, les idées premières, les idées pures, les Εἴδη αὐτὰ καθ' αὑτὰ étaient des réminiscences. Cette théorie pouvait se rattacher à des traditions orientales, comme M. Buchez nous semble l'avoir établi, mais elle se rattachait aussi à une certaine observation vraie et pénétrante de la nature humaine.

Peut-être la théorie de la mémoire, qui laisse encore tant à désirer et qu'on regarde vulgairement comme une opération intellectuelle, sans se douter des objections qui se présentent en foule contre cette opinion superficielle, gagnerait-elle beaucoup à considérer d'un peu plus près les doctrines de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Thomas, de Bossuet qui ont une analogie si profonde avec celles de Platon.

Dans la psychologie contemporaine, on distingue assez généralement dans l'entendement humain trois grandes facultés qui ont la fonction de produire et dès lors d'expliquer les notions premières que l'observation y découvre; ces trois grandes facultés se nomment *conscience*, *perception extérieure*, *raison*; la première nous fournit les jugements contingents relatifs aux phénomènes psychologiques; la perception extérieure fournit les jugements contingents relatifs aux phénomènes physiques; la troisième nous fournit les jugements nécessaires, et par là nous révèle à la fois, dans les limites de ce que nous pouvons en connaître, le monde des substances, et l'existence ainsi que quelques attributs de Dieu. A côté de ces trois grandes facultés, on place quelques facultés secondaires qui ont pour fonction d'éclaircir, d'étendre, de multiplier les idées fournies par les trois premières. Parmi ces facultés secondaires, on range l'attention, le jugement, l'abstraction, la généralisation, le raisonnement, l'imagination, la mémoire, l'association des idées.

C'est au point de vue de cette classification que M. de Rémusat blâme la psychologie de saint Anselme; mais cette classification nous semble sujette à bien des difficultés; elle tend à immobiliser la science de la pensée.

Nous ne dirons rien ici des trois facultés principales et du rôle qu'on leur assigne, bien que ce rôle, notamment celui de la conscience et de la raison, ne soit pas aussi rigoureusement défini qu'on semble le croire.

Mais est-il vrai qu'on doive regarder la *mémoire* et le *jugement* comme deux facultés secondaires ou deux opérations de l'entendement, dans le sens que les psychologues modernes donnent à ces expressions?

Nous ne craignons pas de dire : non, évidemment non.

Les *facultés secondaires* ou *opérations* s'appliquent aux données des trois facultés primaires, pour leur faire subir une modification quelconque; donc, par définition ces idées existent sans leur secours, quoique sans leur secours elles puissent manquer de clarté ou d'extension, ou de caractère scientifique. Or peut-il y avoir, sans *jugement*, quelque perception que ce soit de la conscience, des sens ou de la raison? En d'autres termes, toutes les fois que j'ai conscience de moi, ne m'affirmé-je pas comme ayant telle ou telle qualité et produisant tel ou tel acte? Toutes les fois que j'ai une perception, ne se manifeste-t-elle pas en ma pensée par l'affirmation d'un corps qui a une certaine propriété ou une certaine série de propriétés? Toutes les fois que la raison m'éclaire et me guide, ne me guide-t-elle pas par un jugement nécessaire? Ainsi, le jugement n'est pas une opération distincte des facultés primaires de l'entendement, c'est l'acte propre de ces facultés. Il n'y a pas la conscience d'abord, puis le jugement; la conscience, la perception, la raison jugent, ou bien elles restent enveloppées dans leur puissance inerte.

La théorie vulgaire qui a servi de point de départ à M. de Rémusat est donc fausse, quand elle traite du jugement; elle n'est pas plus vraie, et surtout elle n'est pas plus complète sur la *mémoire*.

La *mémoire* n'est pas une *opération* ou une *faculté* secondaire, comme on l'entend aujourd'hui, car tout acte de la pensée s'accomplit dans le temps : la conscience ne sait qu'autant qu'elle n'embrasse pas seulement la seconde indivisible qu'elle ne saurait saisir, mais une durée appréciable, plus ou moins longue; en d'autres termes, elle ne sait que par la *mémoire*. Le présent n'existe, pour notre intelligence, que par le passé.

La faculté pour l'âme de se saisir dans le temps, voilà la mémoire primitive, celle dont toutes les autres ne sont que la conséquence.

Or qu'est-ce que cette faculté? Celle même d'agir et de se sentir agissant, ou en d'autres termes, celle d'être une force intelligente.

Nous ne faisons qu'esquisser ces idées psychologiques; elles prouveront, du moins, que le problème de la mémoire est plus mystérieux qu'il ne paraît dans les classifications

artificielles de l'école; elles prouveront que M. de Rémusat a parlé légèrement, lorsqu'il a dit que c'est l'intelligence qui se souvient et non la mémoire qui comprend; elles prouveront, enfin, que la longue tradition des saint Ambroise, des saint Augustin, des saint Thomas, des Bossuet, sur la notion de l'âme, mise en regard du dogme trinitaire, est une mine féconde aujourd'hui encore pour les psychologues.

Non-seulement, M. Charles de Rémusat n'a pas entendu saint Anselme, mais il n'entend pas suffisamment la doctrine chrétienne, lorsqu'il semble voir des périls d'hérésie et de rationalisme déguisés dans les comparaisons psychologiques de ces grands théologiens. Ils ne sont pas les seuls qui les aient faites, et de si puissantes, de si sages autorités, toutes d'accord, à travers les siècles les plus différents, sur une même recherche, devraient rassurer pleinement le spirituel écrivain. Ce qui le trompe, c'est qu'il ne s'est pas rendu un compte suffisant des rapports de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel dans l'économie du christianisme. Sans doute, il ne faut pas les identifier, il ne faut pas même les calquer l'un sur l'autre; mais ils présentent certaines analogies, et rien ne défend de faire des efforts discrets et humbles pour les saisir.

§ VIII. — *Saint Anselme considéré comme scolastique. — Le* De Trinitate *et le problème des universaux.*

Nous avons déjà dit que saint Anselme était porté par toutes ses tendances individuelles et par toutes les aptitudes de son esprit à continuer la tradition des Pères, celle notamment de saint Augustin, et que c'est le mouvement religieux de son siècle et les nécessités logiques du dogme orthodoxe à l'époque où il vivait qui l'entraînèrent à se manifester comme théologien scolastique, et à aborder le problème des universaux.

On pourrait croire, au premier abord, que ce problème a été agité par le saint philosophe dans un écrit dont les origines n'ont rien de religieux : nous voulons parler du *De grammatico.* Il s'agit de savoir, dans cet opuscule, si *grammaticus*, le grammairien, est un substantif ou un qualificatif. Certainement la question des idées générales aurait pu être introduite à propos de cette dissertation, mais il semble ne pas s'en être aperçu; et nous croyons qu'il est difficile de ne pas tomber d'accord avec MM. Cousin et de Rémusat, que le *De grammatico* n'est qu'un long tissu de subtilités assez insignifiantes (161).

L'ouvrage de saint Anselme où nous trouvons la querelle du réalisme et du nominalisme, c'est-à-dire le premier grand débat de la scolastique, nous ne disons pas le seul, c'est son livre de controverse, et il porte le titre suivant qui est significatif: *De fide Trinitatis sive incarnatione Verbi contra blasphemias Roscellini.*

Nous présenterons ailleurs, dans leur ensemble, les idées de Roscelin; nous nous bornerons ici à rappeler que cet opiniâtre dialecticien avait appliqué, comme Bérenger de Tours, le nominalisme à la théologie. Seulement le nominalisme de Bérenger est à peine un système, à peine une opinion philosophique; c'est la conception vulgaire de la substance exprimée sous une forme dialectique. Après les réfutations de Lanfranc, il fallait que cette opinion vivement attaquée succombât, ou qu'en face d'une philosophie qui commençait à se constituer, elle devînt elle-même philosophique. C'est Roscelin qui se chargea de cette transformation. Son opinion constitue un véritable système, car elle porte sur une série de questions multiples qu'il résout par un même principe. Suivant lui, les phénomènes ou les qualités ne sont rien en dehors de la substance, même idéalement, car la substance ne peut être conçue que comme une unité logique. Dès lors aussi les parties n'ont pas de réalité « Notre maître Roscelin, » dit Abélard, « était assez insensé pour vouloir qu'une chose ne se composât point de ses parties; les parties comme les espèces n'étaient pour lui que des mots. » *Fuit autem, memini, magistri nostri Roscelini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet; sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat.* (*De definitione et de divisione.*) On voit que dès lors toute substance est pour lui indivisible, non pas indivisible comme l'entend Leibnitz qui veut que chaque monade enveloppe la diversité et même une diversité infinie dans son unité. La simplicité substantielle dont parle Roscelin et dont Bérenger de Tours parlait avant lui est une simplicité absolue, mathématique, abstraite, qui exclut logiquement tout ce qui n'est pas elle. Il ne faut pas oublier que c'est là ce que veut dire l'école de Roscelin, au XIe siècle, lorsqu'elle soutient que tous les êtres sont des individus. Occam et Leibnitz reprendront cette formule, mais ils l'interpréteront dans un sens bien différent; il faut se rendre compte ici de celui où la prend le chanoine de Compiègne; et rien ne la fera mieux comprendre que la citation suivante. Nous l'empruntons à Abélard (*Ouv. inéd.*, p. 491) :

« Si quelqu'un disait que cette chose, qui est une maison, consiste en d'autres choses, à savoir les murs et les fondements, Rosce-

(161) « Il est vrai que celui-ci, sous ce titre *Du grammairien* ou *De grammatico*, n'est qu'une application correcte des principes de la logique à la question de savoir si le grammairien est une substance ou une qualité. Pour résoudre, suivant l'art et le bon sens, une question qu'Aristote n'a qu'implicitement résolue, et qui s'agitait dans l'École, l'auteur montre une connaissance exacte de la doctrine des catégories et une parfaite expérience du syllogisme. Sa solution est que le grammairien est qualité comme significatif, et substance comme appellatif; c'est-à-dire que ce mot désigne une qualité qui, attribuée à l'homme, devient une substance, ou d'adjectif, substantif. Il faut voir quelle subtilité la démonstration d'une chose aussi simple exigeait alors d'un dialecticien. »

lin lui opposait ce raisonnement : Si cette chose qui est un mur est une partie de cette chose qui est une maison, comme la maison n'est rien que le mur lui-même, le toit, le fondement, etc., il en résulte que le mur sera une partie de lui-même et du reste; or comment pourrait-il être une partie de lui-même? De plus, toute partie précède naturellement son tout; or comment le mur peut-il se précéder lui-même et le reste, puisque rien ne peut en aucune manière se précéder soi-même? » *Si quis autem rem illam quæ domus est, rebus aliis, pariete scilicet et fundamento, constare diceret, tali ipsum argumentatione impugnabat : Si res illa quæ est paries, rei illius quæ domus est, pars sit, cum ipsa domus nihil aliud sit quam ipse paries et tectum et fundamentum, profecto paries sui ipsius et cæterorum pars erit. At vero quomodo sui ipsius pars fuerit? Amplius : omnis pars naturaliter prior est suo toto. Quomodo autem paries prior se et aliis dicetur, cum se nullo modo prior sit?*

Cette doctrine, que nous n'examinerons pas ici en détail est-elle identique à celle de Raban-Maur, comme le pense M. Cousin? Ce qu'il y a de sûr, c'est que Raban-Maur ne souleva pas la clameur publique. Il soutint tranquillement son opinion, qui tomba dans un tel oubli, qu'il a fallu les soins patients de M. Cousin pour la déterrer dans la poussière des siècles.

Pourquoi Raban-Maur ne passionna-t-il personne? Pourquoi Roscelin ameuta-t-il contre lui des villes entières? M. Cousin résout très-judicieusement cette question, et son avis est celui de MM. de Rémusat, Hauréau, Rousselot, Bouchitté, de tous les historiens. Roscelin ne fait pas seulement du nominalisme, mais du nominalisme théologique. On sait comment ce nominalisme compromettait le dogme fondamental de la sainte Trinité. Si la substance est une unité mathématique, ou bien il faut que les trois personnes de la sainte Trinité n'aient qu'une existence nominale, et alors on tombe dans le sabellianisme, ou bien il faut qu'elles soient trois substances distinctes, et alors l'unité divine est singulièrement compromise.

On n'ignore pas que Roscelin avait choisi cette dernière alternative; et aussitôt son système fut justement accusé de conclure au panthéisme.

Il est probable que saint Anselme était disposé à le combattre, à cause de cette grave erreur; une circonstance personnelle le jeta d'ailleurs dans l'arène. Roscelin avait cru pouvoir s'emparer d'une expression de saint Anselme et la tourner à son avantage. Le prieur du Bec avait employé le terme de *res* (162) en parlant des personnes divines, entendant par là qu'elles ne sont pas de simples abstractions, des modes de concevoir qui n'existent que par rapport à nous. Roscelin, pour qui les expressions *res*, *substantia* et *essentia* étaient rigoureusement synonymes, invoquait donc l'autorité de saint Anselme à l'appui de son système; et celui-ci fut contraint de s'expliquer, comme son maître Lanfranc l'avait été à propos de l'hérésie de Bérenger de Tours.

Il était sur le point de partir en Angleterre pour prendre possession de son siége épiscopal; il ne s'en hâta pas moins d'écrire à Foulques pour protester de son orthodoxie. Dans cette lettre, dit M. de Rémusat, « il demande l'anathème contre Roscelin, qu'on ne doit pas même écouter. C'est avec l'infidèle qu'il faut raisonner, non avec le Chrétien qui doute ou s'égare. On le tient par les liens de son baptême. Le Chrétien va de la foi à l'intelligence, non de l'intelligence à la foi. Et il termine en demandant que, s'il le faut, sa lettre soit lue au concile.

« De plus, » ajoute M. de Rémusat, « il se proposait de discuter dans un ouvrage spécial la doctrine de Roscelin; il l'écrit à un ami, le moine Jean, qui lui en avait rendu compte. Avant de quitter le continent, il avait entamé son travail, et lorsque, arrivé en Angleterre, il vit que son voyage se prolongeait, il demanda au prieur Baudric de lui envoyer l'épître qu'il avait commencée contre Roscelin. C'est cette épître qui donna naissance au *Traité de la foi, de la Trinité et de l'incarnation du Verbe;* traité qui ne conserva de sa forme première qu'une dédicace au Pape Urbain II. »

C'est dans cet ouvrage qui est d'une forme toute théologique et dont le but unique est de défendre le dogme, c'est dans cet ouvrage que saint Anselme a été conduit par les nécessités mêmes de ce dogme à exposer son opinion sur le problème tout scolastique des universaux.

On a justement remarqué le prologue du *De fide Trinitatis*.

« Quand l'Ecriture nous dit : *Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas*, elle nous avertit ouvertement de tendre à l'intelligence, en nous montrant la voie pour y parvenir. Comme, entre la foi et l'intuition (163), l'intermédiaire est l'intelligence que nous saisissons en cette vie, chaque

(162) Cette expression, comme on l'a remarqué déjà, se retrouve dans Pierre Lombard ; elle semble autorisée par saint Augustin, et saint Anselme l'a expliquée dans son *De fide Trinitatis*.

(163) *Inter* fidem *et* speciem, dit le texte. M. de Rémusat traduit ce mot par *idée;* et voici les raisons qu'il donne de sa traduction :

« Je traduis ce mot singulier, *species*, d'après Cicéron, qui veut qu'on s'en serve pour rendre l'εἶδος des Grecs. (*Acad.* I 8. — *Tropic.*, 7. — *Orat.*, 5.) S'il ne signifie l'idée, il ne peut vouloir dire que la forme essentielle des choses en général, ou la splendeur, la majesté par excellence, c'est-à-dire Dieu. Et tous ces sens reviennent en définitive au même. Si le mot *idée* est le mot propre, c'est une preuve de plus qu'Anselme est tout platonique. »

Il nous semble qu'à en juger, non d'après Cicéron, mais d'après les idées chrétiennes, le mot de *species* est opposé à celui de *fides*, comme la vue des bienheureux, la vue face à face ou la pleine intuition, est opposée à la foi qui ne saisit Dieu que sous des voiles.

progrès vers l'intelligence nous rapproche de l'idée à laquelle nous aspirons. »

Il est très-significatif assurément que le traité qui commence par ces mots contienne la métaphysique de l'auteur, et soit le seul par lequel il se rattache directement au progrès de la pensée humaine.

Qu'on vienne nous dire après cela qu'en saint Anselme, le Chrétien a tué ou diminué le philosophe. Au contraire, c'est le Chrétien en lui qui a empêché le méditatif trop porté à reproduire la forme augustinienne, de s'y renfermer exclusivement, et qui lui a mis sous les yeux, avec injonction de les résoudre, ces nouveaux problèmes qui allaient, pendant tant de siècles, agiter et féconder l'esprit humain.

Maintenant en quoi consiste cette solution?

Pour la comprendre, il faut éviter de lui demander une précision qu'elle n'a jamais cherchée, et même qu'elle ne pouvait avoir, eu égard à ses origines. Le *De fide Trinitatis* n'est pas, à proprement parler, une œuvre philosophique, bien que la philosophie d'Anselme y soit contenue. L'auteur invoque presque continuellement la tradition et les décisions de l'Eglise. Ce n'est qu'en passant qu'il aborde le problème des universaux, et plutôt pour combattre une opinion que pour donner la sienne.

On peut donc, par ce traité, savoir ce que niait Anselme plutôt que ce qu'il affirmait.

Ceci posé, quel est le passage où saint Anselme fait allusion aux universaux plutôt qu'il ne les examine scientifiquement? Le voici :

« Ces dialecticiens de notre temps, » dit-il, « bien plus, ces raisonneurs hérétiques pour qui les universaux ne sont que des mots, la couleur qu'un corps coloré, la sagesse d'un homme qu'une âme sage, doivent être entièrement bannis de tous les débats sur les questions spirituelles. La raison, qui doit être le juge suprême de toutes les connaissances de l'homme, est tellement enveloppée dans leur âme par les images matérielles, qu'elle ne peut s'en dégager ni contempler seule, pure de tout alliage, les objets qui en diffèrent. Celui qui ne comprend pas comment plusieurs hommes individuels ne sont, dans l'espèce, qu'un seul et même individu, celui-là comprendra-t-il comment, dans une nature plus mystérieuse et plus haute, plusieurs personnes, dont chacune est un Dieu parfait, forment un seul et unique Dieu? Celui dont l'esprit borné ne fait aucune différence entre un cheval et sa couleur, pourra-t-il en établir une entre un Dieu et ses manifestations multiples? Enfin, celui qui ne conçoit un homme que sous la notion d'individu, ne comprendra jamais la personne humaine, l'humanité. »

Encore une fois, on se rend facilement compte de ce que saint Anselme repousse dans ces quelques phrases, mais il me semble que MM. Cousin et Hauréau ont eu tort d'y voir l'expression systématique d'une doctrine ultra-réaliste, qui regarde l'espèce et même les qualités comme existant en elles-mêmes, en dehors des choses et de Dieu.

Un rapprochement entre deux doctrines qui sont séparées par cinq siècles de discussions, mais qui néanmoins, malgré des différences incontestables, ont de nombreuses analogies, puisqu'elles ont été, au moins à certains égards, puisées dans la méditation de saint Augustin, nous servira à éclaircir ici notre pensée.

Les deux doctrines dont nous voulons parler ici sont les doctrines de saint Anselme lui-même et de Malebranche, que bientôt nous aurons encore à comparer au saint évêque.

On connaît, je pense, la théorie de l'illustre Oratorien sur les qualités sensibles des objets.

On peut la considérer comme l'interprétation de Descartes par un disciple original de l'évêque d'Hippone.

Suivant Malebranche, les *qualités sensibles* ne sont nullement les manières d'être des corps ou la manifestation de leur essence. Cette idée, empruntée à Descartes, lui sert de principe dans toutes ses déductions ultérieures.

Si la *qualité sensible*, disons mieux, si la sensation n'est qu'un état de l'âme sans rapport avec l'étendue qui est l'essence même des corps (autre principe emprunté à Descartes), d'où vient cet état de l'âme? ou, en d'autres termes, comment se fait-il que nous voyions des *couleurs*, que nous sentions des *odeurs*, en un mot que nous soyons affectés dans chacun de nos sens?

A cette question, Malebranche répond en invoquant des réminiscences augustiniennes.

Les sensations lui paraissent être produites par une action particulière exercée sur notre âme par la substance divine. C'est ce qu'il explique fort au long dans le cinquième *Entretien métaphysique*. Nous en citerons ici un long fragment :

« Ariste. — Il y a toujours idée claire et sentiment confus dans la vue que nous avons des objets sensibles : l'idée qui représente leur essence, et le sentiment qui nous avertit de leur existence (164); l'idée qui nous fait connaître leur nature, leurs propriétés, les rapports qu'ils ont ou qu'ils peuvent avoir entre eux; en un mot, la vérité, et le sentiment qui nous fait sentir leur différence et le rapport qu'ils ont à la commodité et à la conservation de la vie.

« Théodore. — Je reconnais à cette réponse que vous avez bien couru du pays depuis hier. Je suis content de vous, Ariste. Mais, je vous prie, cette couleur que voici sur ce papier n'est-elle pas étendue elle-même? Certainement je la vois telle. Or, si cela est, je pourrai clairement découvrir les

(164) On observera que dans le langage de Malebranche les expressions de *sentiment* et de *sensation* sont toujours synonymes.

rapports de ses parties, sans penser à cette étendue que renferme la raison. L'étendue de la couleur me suffira pour apprendre la physique et la géométrie.

ARISTE. — Je vous nie, Théodore, que la couleur soit étendue. Nous la voyons étendue, mais nos yeux nous trompent, car l'esprit ne comprendra jamais que l'étendue appartienne à la couleur. Nous voyons comme étendue cette blancheur, mais c'est que nous la rapportons à l'étendue, à cause que c'est par ce sentiment de l'âme que nous voyons ce papier; ou plutôt c'est que l'étendue intelligible touche l'âme, et la modifie de telle façon, et par là cette étendue intelligible lui devient sensible. Quoi, Théodore! direz-vous que la douleur est étendue, à cause que, lorsqu'on a la goutte ou quelque rhumatisme, on la sent comme étendue? Direz-vous que le son est étendu, à cause qu'on l'entend remplir tout l'air? Direz-vous que la lumière est répandue dans ces grands espaces, à cause que nous les voyons tout lumineux? Puisque ce ne sont là que des modalités ou des sentiments de l'âme, et que l'âme ne tire point de son fonds l'idée qu'elle a de l'étendue, toutes ces qualités se rapportent à l'étendue et la font sentir à l'âme, mais elles ne sont nullement étendues.

« THÉODORE. — Je vous avoue, Ariste, que la couleur, aussi bien que la douleur, n'est point étendue localement; car, puisque l'expérience nous apprend qu'on sent la douleur dans un bras qu'on n'a plus, et que la nuit en dormant nous voyons des couleurs comme répandues sur des objets imaginaires, il est évident que ce ne sont là que des sentiments ou des modalités de l'âme, qui certainement ne remplit pas tous les lieux qu'elle voit, puisqu'elle n'en remplit aucun, et que les modalités d'une substance ne peuvent être où cette substance n'est pas. Cela est incontestable. La douleur ne peut être localement étendue dans mon bras, ni les couleurs sur les surfaces des corps. Mais pourquoi ne voulez-vous pas qu'elles soient, pour ainsi dire, sensiblement étendues, de même que l'idée des corps, l'étendue intelligible, l'est intelligiblement? Pourquoi ne voulez-vous pas que la lumière que je vois en me pressant le coin de l'œil ou autrement ne porte pas avec elle l'espace sensible qu'elle occupe? Pourquoi voulez-vous qu'elle se rapporte à l'étendue intelligible? En un mot, pourquoi voulez-vous que ce soit l'idée ou l'archétype des corps qui touche l'âme lorsqu'elle voit ou qu'elle sent les qualités sensibles comme répandues dans les corps?

« ARISTE. — C'est qu'il n'y a que l'archétype des corps qui puisse me représenter leur nature, que la raison universelle qui puisse m'éclairer par la manifestation de ses idées. La substance de l'âme n'a rien de commun avec la matière. L'esprit ne renferme point les perfections de tous les êtres qu'il peut connaître. Mais il n'y a rien qui ne participe à l'être divin. Ainsi Dieu voit en lui-même toutes choses. Mais l'âme ne peut les voir en elle. Elle ne peut les découvrir que dans la raison divine et universelle. Donc l'étendue que je vois ou que je sens ne m'appartient pas. Autrement je pourrais, en me contemplant, connaître les ouvrages de Dieu; je pourrais, en considérant attentivement mes propres modalités, apprendre la physique et plusieurs autres sciences qui ne consistent que dans la connaissance des rapports de l'étendue, comme vous le savez bien. En un mot, je serais ma lumière à moi-même : ce que je ne puis penser sans quelque espèce d'horreur. Mais je vous prie, Théodore, d'éclaircir la difficulté que vous me faites.

« THÉODORE. — Il est impossible de l'éclaircir directement. Il faudrait pour cela que l'idée ou l'archétype de l'âme nous fût découvert. Nous verrions alors clairement que la couleur, la douleur, la saveur, et les autres sentiments de l'âme, n'ont rien de commun avec l'étendue que nous sentons jointe avec eux. Nous verrions intuitivement qu'il y a autant de différence entre l'étendue que nous voyons et la couleur qui nous la rend visible qu'entre les nombres, par exemple, l'infini, ou telle autre idée intelligible qu'il vous plaira, et la perception que nous en avons; et nous verrions en même temps que nos idées sont bien différentes de nos perceptions ou de nos sentiments : vérité que nous ne pouvons découvrir que par de sérieuses réflexions, que par de longs et de difficiles raisonnements.

« Mais pour vous prouver indirectement que nos sentiments ou nos modalités ne renferment point l'idée de l'étendue à laquelle ils se rapportent, supposons que vous regardiez la couleur de votre main et que vous y sentiez en même temps quelque douleur, vous verriez comme étendue la couleur de cette main, et vous en sentiriez en même temps la douleur comme étendue. N'en demeurez-vous pas d'accord?

« ARISTE. — Oui, Théodore. Et même si je la touchais, je la sentirais encore comme étendue; et si je la trempais dans de l'eau chaude ou froide, je sentirais la chaleur et la froideur comme étendues.

« THÉODORE. — Prenez donc garde. La douleur n'est pas la couleur, la couleur n'est pas la chaleur, ni la chaleur la froideur. Or, l'étendue de la couleur, que vous voyez en regardant votre main, est la même que celle de la douleur, de la chaleur, de la froideur que vous pouvez y sentir. Donc cette étendue n'est ni à la couleur, ni à la douleur, ni à aucun autre de vos sentiments; car vous sentiriez autant de diverses étendues que vous avez de divers sentiments, si nos sentimens étaient étendus par eux-mêmes, comme ils nous paraissent; ou si l'étendue colorée que nous voyons n'était qu'un sentiment de l'âme, tel qu'est la couleur, ou la douleur, ou la saveur, ainsi que se l'imaginent ceux d'entre les cartésiens qui savent bien qu'on ne voit pas les objets en eux-mêmes. C'est donc, Ariste, une seule

et unique étendue qui nous affecte diversement, qui agit dans notre âme, et qui la modifie par la couleur, la chaleur, la douleur, etc. Or, ce ne sont point les corps que nous regardons qui nous affectent de ces divers sentiments; car nous voyons souvent des corps qui ne sont point. Et il est même évident que les corps ne peuvent agir sur l'esprit, le modifier, l'éclairer, le rendre heureux et malheureux par des sentiments agréables et désagréables. Ce n'est point l'âme non plus qui agit sur elle-même, et qui se modifie par la douleur, la couleur, etc. Cela n'a pas besoin de preuves après tout ce que nous avons dit. C'est donc l'idée ou l'archétype des corps qui nous affecte diversement. Je veux dire que c'est la substance intelligible de la raison qui agit dans notre esprit par son efficace toute-puissante, et qui le touche et le modifie de couleur, de saveur, de douleur, par ce qu'il y a en elle qui représente les corps.

« Il ne faut donc pas être surpris, mon cher Ariste, que vous puissiez apprendre quelques vérités évidentes par le témoignage de vos sens. Car, quoique la substance de l'âme ne soit pas intelligible à l'âme même, et que ses modalités ne puissent l'éclairer, ces mêmes modalités étant jointes à l'étendue intelligible qui est l'archétype des corps, et rendant sensible cette étendue, elles peuvent nous en montrer les rapports, en quoi consistent les vérités de la géométrie et de la physique. Mais il est toujours vrai de dire que l'âme n'est point à elle-même sa propre lumière, que ses modalités ne sont que ténèbres, et qu'elle ne découvre les vérités exactes que dans les idées que renferme la raison.

« Ariste. — Je comprends, ce me semble, ce que vous me dites. Mais, comme cela est abstrait, je le méditerai à loisir. Ce n'est point la douleur ou la couleur par elle-même qui m'apprend les rapports que les corps ont entre eux. Je ne puis découvrir ces rapports que dans l'idée de l'étendue qui les représente; et cette idée, quoique jointe à la couleur ou à la douleur, sentiments qui la rendent sensible, n'en est point une modalité. Cette idée ne devient sensible ou ne se fait sentir que parce que la substance intelligible de la raison agit dans l'âme, et lui imprime une telle modalité ou un tel sentiment; et par là elle lui révèle, pour ainsi dire, mais d'une manière confuse, que tel corps existe; car, lorsque les idées des corps deviennent sensibles, elles nous font juger qu'il y a des corps qui agissent en nous : au lieu que lorsque ces idées ne sont qu'intelligibles, nous croyons naturellement qu'il n'y a rien hors de nous qui agisse sur nous; donc la raison est, ce me semble, qu'il dépend de nous de penser à l'étendue, et qu'il ne dépend pas de nous de la sentir; car, sentant l'étendue malgré nous, il faut bien qu'il y ait quelque autre chose que nous qui nous en imprime le sentiment. Or, nous croyons que cette autre chose n'est que ce que nous sentons actuellement : d'où nous jugeons que ce sont les corps qui nous environnent qui causent en nous le sentiment que nous en avons, en quoi nous nous trompons toujours; et nous ne doutons point que ces corps n'existent, en quoi nous nous trompons souvent. Mais comme nous pensons aux corps, et que nous les imaginons lorsque nous le voulons, nous jugeons que ce sont nos volontés qui sont la cause véritable des idées que nous en avons alors ou des images que nous nous en formons. Et le sentiment intérieur que nous avons de l'effort actuel de notre attention nous confirme dans cette fausse pensée. Quoique Dieu seul puisse agir en nous et nous éclairer, comme son opération n'est point sensible, nous attribuons aux objets ce qu'il fait en nous sans nous, et nous attribuons à notre puissance ce qu'il fait en nous indépendamment de nos volontés. Que pensez-vous, Théodore, de cette réflexion?

« Théodore. — Elle est fort judicieuse, Ariste, et part d'un méditatif. Mais revenons à la démonstration sensible que je vous ai donnée de l'égalité qu'il y a entre le carré de la diagonale d'un carré, et les deux carrés des côtés. Et prenons garde que cette démonstration ne tire son évidence et sa généralité que de l'idée claire et générale de l'étendue, de la droiture et de l'égalité des lignes, des angles, des triangles, et nullement du blanc et du noir qui rendent sensibles et particulières toutes ces choses, sans les rendre par elles-mêmes plus intelligibles ou plus claires. Prenez garde qu'il est évident par ma démonstration que généralement tout carré fait sur la diagonale d'un carré est égal aux deux carrés des côtés, mais qu'il n'est nullement certain que ce carré particulier que vous voyez de vos yeux soit égal aux deux autres; car vous n'êtes pas même certain que ce que vous voyez soit carré, que telle ligne, tel angle soient droits. Les rapports que votre esprit conçoit entre les grandeurs ne sont pas les mêmes que ceux de ces figures. Prenez garde enfin que bien que nos sens ne nous éclairent point l'esprit par eux-mêmes, comme ils nous rendent sensibles les idées que nous avons des corps, ils réveillent notre attention, et par là ils nous conduisent indirectement à l'intelligence de la vérité; de sorte que nous devons faire usage de nos sens dans l'étude de toutes sciences qui ont pour objet les rapports de l'étendue, et ne point craindre qu'ils nous engagent dans l'erreur, pourvu que nous observions exactement ce précepte de ne juger des choses que sur les idées qui les représentent, et nullement sur les sentiments que nous en avons; précepte de la dernière importance, et que nous ne devons jamais oublier.

« Ariste. — Tout cela est exactement vrai, Théodore, c'est ainsi que je l'ai compris depuis que j'y ai sérieusement pensé (164).

(164) *Voy.* le livre I de la *Recherche de la vérité* et la *Réponse au livre Des vraies et des fausses idées.*

Rien n'est plus certain que nos modalités ne sont que ténèbres, qu'elles n'éclairent point l'esprit par elles-mêmes, qu'on ne connaît point clairement tout ce qu'on sent le plus vivement. Ce carré que voici n'est point tel que je le vois. Il n'est point de la grandeur que je le vois. Vous le voyez certainement plus grand ou plus petit que je ne le vois. *La couleur dont je le vois ne lui appartient point*. Peut-être le voyez-vous d'une autre couleur que moi. Ce n'est point proprement ce carré que je vois. Je juge qu'il est tracé sur ce papier; et il n'est pas impossible qu'il n'y ait ici ni carré ni papier, aussi bien qu'il est certain qu'il n'y a point ici de couleur. Mais quoique mes yeux me fassent maintenant tant de rapports faux ou douteux touchant ces figures tracées sur ce papier, cela n'est rien en comparaison des illusions de mes autres sens. Le témoignage de mes yeux approche souvent de la vérité. Ce sens peut aider l'esprit à la découvrir. Il ne déguise pas entièrement son objet. En me rendant attentif, il me conduit à l'intelligence. Mais les autres sens sont si faux, qu'on est toujours dans l'illusion lorsqu'on s'y laisse conduire. Ce n'est pas néanmoins que nos yeux nous soient donnés pour découvrir les vérités exactes de la géométrie et de la physique. Ils ne nous sont donnés que pour éclairer tous les mouvements de notre corps par rapport à ceux qui nous environnent, pour la commodité et la conservation de la vie; et il est nécessaire pour la conserver que nous ayons des objets sensibles quelque espèce de connaissance qui approche un peu de la vérité. C'est pour cela que nous avons, par exemple, tel sentiment de grandeur de tel corps à telle distance; car si tel corps était trop loin pour nous pouvoir nuire, ou si étant proche il était trop petit, nous ne manquerions pas de le perdre de vue. Il serait anéanti à nos yeux, quoiqu'il subsistât toujours devant notre esprit, et qu'à son égard la division ne puisse jamais l'anéantir, parce qu'effectivement le rapport d'un grand corps, mais fort éloigné, ou d'un fort proche, mais trop petit pour nous nuire; le rapport, dis-je, de ces corps au nôtre est nul, ou ne doit pas être aperçu par des sens qui ne parlent et ne doivent parler que pour la conservation de la vie. Tout cela me paraît évident et conforme à ce qui m'est passé par l'esprit dans le temps de la méditation.

« Théodore. — Je vois bien, Ariste, que vous avez été fort loin dans le pays de la vérité, et que, par le commerce que vous avez eu avec la raison, vous avez acquis des richesses bien plus précieuses et plus rares que celles qu'on nous apporte du nouveau monde. Vous avez rencontré la source, vous y avez puisé, et vous voilà riche pour jamais, pourvu que vous ne la quittiez point. Vous n'avez plus besoin ni de moi, ni de personne, ayant trouvé le Maître fidèle qui éclaire et qui enrichit tous ceux qui s'attachent à lui. »

Pour éclaircir cette théorie, lisons encore le fragment suivant du 7ᵉ entretien, qui renferme la théorie des *causes occasionnelles*, dont celle des *qualités sensibles* n'est dans Malebranche qu'une application particulière:

« Ariste. — Je veux bien néanmoins qu'un corps mû soit la cause véritable du mouvement de ceux qu'il rencontre, car il ne faut point disputer sur un mot. Mais qu'est-ce qu'un corps mû? C'est un corps transporté par une action divine. Cette action qui le transporte peut aussi transporter celui qu'il rencontre, si elle y est appliquée. Qui en doute? Mais cette action, cette force mouvante n'appartient nullement aux corps. C'est l'efficace de la volonté de celui qui les crée ou qui les conserve successivement en différents lieux. La matière est mobile essentiellement. Elle a de sa nature une capacité passive de mouvement. Mais elle n'a de capacité active, elle n'est mue actuellement que par l'action continuelle du Créateur. Ainsi un corps n'en peut ébranler un autre par une efficace qui appartienne à sa nature. Si les corps avaient en eux la force de se mouvoir, les plus forts renverseraient ceux qu'ils rencontrent, comme cause efficiente. Mais n'étant mus que par un autre, leur rencontre n'est qu'une cause occasionnelle qui oblige, à cause de leur impénétrabilité, le moteur ou le Créateur à partager son action. Et parce que Dieu doit agir d'une manière simple et uniforme, il a dû se faire des lois générales, et les plus simples qui puissent être, afin que, dans la nécessité de changement, il changeât le moins qu'il était possible, et que, par une même conduite, il produisît une infinité d'effets différents. Voilà, Théotime, comme je comprends les choses.

« Théotime. — Vous les comprenez fort bien.

« Théodore. — Parfaitement bien. Nous voilà tous d'accord sur le principe. Suivons-le un peu. Donc, Ariste, vous ne pouvez de vous-même remuer le bras, changer de place, de situation, de posture, faire aux autres hommes ni bien ni mal, mettre dans l'univers le moindre changement. Vous voilà dans le monde sans aucune puissance, immobile comme un roc, stupide, pour ainsi dire, comme une souche. Que votre âme soit unie à votre corps si étroitement qu'il vous plaira, que par lui il tienne à tous ceux qui vous environnent, quel avantage tirerez-vous de cette union imaginaire? Comment ferez-vous pour remuer seulement le bout du doigt, pour prononcer seulement un monosyllabe? Hélas! si Dieu ne vient au secours, vous ne ferez que de vains efforts, vous ne formerez que des désirs impuissants; car, un peu de réflexion, savez-vous bien ce qu'il faut faire pour prononcer le nom de votre meilleur ami, pour courber ou redresser celui de vos doigts dont vous faites le plus d'usage? Mais supposons que vous sachiez ce que tout le monde ne sait pas, ce dont quelques savants même ne conviennent pas, savoir, qu'on ne peut remuer

le bras que par le moyen des esprits animaux, qui, coulant par les nerfs dans les muscles les raccourcissent et tirent à eux les os auxquels ils sont attachés. Supposons que vous sachiez l'anatomie et le jeu de votre machine aussi exactement qu'un horloger son propre ouvrage. Mais du moins souvenez-vous du principe, qu'il n'y a que le Créateur des corps qui puisse en être le moteur. Ce principe suffit pour lier, que dis-je, pour lier! pour anéantir toutes vos facultés prétendues; car enfin, les esprits animaux sont des corps, quelque petits qu'ils puissent être : ce n'est que le plus subtil du sang et des humeurs. Dieu seul peut donc les remuer, ces petits corps. Lui seul peut et sait les faire couler du cerveau dans les nerfs, des nerfs dans les muscles, d'un muscle dans son antagoniste : toutes choses nécessaires au mouvement de nos membres. Donc nonobstant l'union de l'âme et du corps, telle qu'il vous plaira de l'imaginer, vous voilà mort et sans mouvement; si ce n'est que Dieu veuille bien accorder ses volontés avec les vôtres; ses volontés toujours efficaces avec vos désirs toujours impuissants. Voilà, mon cher Ariste, le dénoûment du mystère. C'est que toutes les créatures ne sont unies qu'à Dieu d'une union immédiate. Elles ne dépendent essentiellement et directement que de lui. Comme elles sont toutes également impuissantes, elles ne dépendent point mutuellement les unes des autres. On peut dire qu'elles sont unies entre elles et qu'elles dépendent même les unes des autres. Je l'avoue, pourvu qu'on ne l'entende pas selon les idées vulgaires; pourvu qu'on demeure d'accord que ce n'est qu'en conséquence des volontés immuables et toujours efficaces du Créateur, qu'en conséquence des lois générales que Dieu a établies, et par lesquelles il règle le cours ordinaire de sa providence. Dieu a voulu que mon bras fût remué dans l'instant que je le voudrais moi-même. (Je suppose les conditions nécessaires.) Sa volonté est efficace, elle est immuable. Voilà d'où je tire ma puissance et mes facultés. Il a voulu que j'eusse certains sentiments, certaines émotions, quand il y aurait dans mon cerveau certaines traces, certains ébranlements d'esprit. Il a voulu, en un mot, et il veut sans cesse que les modalités de l'esprit et du corps fussent réciproques. Voilà l'union et la dépendance naturelle des deux parties dont nous sommes composés. Ce n'est que la réciprocation mutuelle de nos modalités appuyée sur le fondement inébranlable des décrets divins; décrets qui par leur efficace me communiquent la puissance que j'ai sur mon corps et par lui sur quelques autres; décrets qui, par leur immutabilité, m'unissent à mon corps, et par lui à mes amis, à mes biens, à tout ce qui m'environne. Je ne tiens rien de ma nature, rien de la nature imaginaire des philosophes; tout de Dieu et de ses décrets. Dieu a lié ensemble tous ses ouvrages, non qu'il ait produit en eux des entités liantes. Il les a subordonnés les uns aux autres sans les revêtir de qualités efficaces. Vaines prétentions de l'orgueil humain, productions chimériques de l'ignorance des philosophes! C'est que frappés sensiblement à la présence des corps, touchés intérieurement par le sentiment de leurs propres efforts, ils n'ont point reconnu l'opération invisible du Créateur, l'uniformité de sa conduite, la fécondité de ses lois, l'efficace toujours actuelle de ses volontés, la sagesse infinie de sa providence ordinaire. Ne dites donc plus, je vous prie, mon cher Ariste, que votre âme est unie à votre corps plus étroitement qu'à toute autre chose, puisqu'elle n'est unie immédiatement qu'à Dieu seul, puisque les décrets divins sont les liens indissolubles de toutes les parties de l'univers et l'enchaînement merveilleux de la subordination de toutes les causes

« Ariste. — Ah! Théodore, que vos principes sont clairs, qu'ils sont solides, qu'ils sont chrétiens! Mais qu'ils sont aimables et touchants! J'en suis tout pénétré. Quoi! c'est donc Dieu lui-même qui est présentement au milieu de nous, non comme simple spectateur et observateur de nos actions bonnes ou mauvaises, mais comme le principe de notre société, le lien de notre amitié, l'âme, pour ainsi dire, du commerce et des entretiens que nous avons ensemble. Je ne puis vous parler que par l'efficace de sa puissance, ni vous toucher et vous ébranler que par le mouvement qu'il me communique. Je ne sais pas même quelles doivent être les dispositions des organes qui servent à la voix pour prononcer ce que je vous dis sans hésiter. Le jeu de ces organes me passe. La variété des paroles, des tons, des mesures, en rend le détail comme infini. Dieu le sait, ce détail; lui seul en règle les mouvements dans l'instant même de mes désirs. Oui, c'est lui qui repousse l'air qu'il m'a fait respirer lui-même. C'est lui qui, par mes organes, en produit les vibrations ou les secousses. C'est lui qui le répand au dehors et qui en forme ces paroles par lesquelles je pénètre jusque dans votre esprit, et je verse dans votre cœur ce que le mien ne peut contenir. En effet, ce n'est pas moi qui respire : je respire malgré moi. Ce n'est pas moi qui vous parle : je veux seulement vous parler. Mais qu'il dépende de moi de respirer, que je sache exactement ce qu'il faut faire pour m'expliquer, que je forme des paroles et que je les pousse au dehors, comment iraient-elles jusqu'à vous, comment frapperaient-elles vos oreilles, comment ébranleraient-elles votre cerveau, comment toucheraient-elles votre cœur sans l'efficace de cette puissance divine qui unit ensemble toutes les parties de l'univers? Oui, Théodore, tout cela est une suite nécessaire des lois de l'union de l'âme et du corps, et des communications des mouvements. Tout cela dépend de ces deux principes dont je suis convaincu qu'il n'y a que le Créateur des corps qui en puisse être le moteur, et que Dieu ne nous communi-

que sa puissance que par l'établissement de quelques lois générales, dont nous déterminons l'efficace par nos diverses modalités. Ah! Théodore! Ah! Théotime! Dieu seul est le lien de notre société Qu'il en soit la fin, puisqu'il en est le principe. N'abusons point de sa puissance. Malheur à ceux qui la font servir à des passions criminelles! Rien n'est plus sacré que la puissance, rien n'est plus divin. C'est une espèce de sacrilége que d'en faire des usages profanes. Je le comprends aujourd'hui, c'est faire servir à l'iniquité le juste vengeur des crimes. De nous-mêmes nous ne pouvons rien faire, donc de nous-mêmes nous ne devons rien vouloir. Nous ne pouvons agir que par l'efficace de la puissance divine, donc nous ne devons rien vouloir que selon la loi divine. Rien n'est plus évident que ces vérités.

« Théodore. — Voilà d'excellentes conséquences.

« Théotime. — Ce sont de merveilleux principes pour la morale. Mais revenons à la métaphysique. Notre âme n'est point unie à notre corps selon les idées vulgaires. Elle n'est unie immédiatement et directement qu'à Dieu seul. Ce n'est que par l'efficace de son action que nous voilà tous trois en présence. Que dis-je, en présence! que nous voilà tous trois unis de sentiments, pénétrés de la même vérité, animés, ce me semble, d'un même esprit, enflammés, pour ainsi dire, d'une même ardeur. Dieu nous unit ensemble par le corps, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps. Mais, Ariste, comment sommes-nous si fort unis par l'esprit? Théodore prononce quelques paroles à vos oreilles. Ce n'est que de l'air battu par les organes de la voix. Dieu transforme, pour ainsi dire, cet air en paroles, en divers sons. Il vous les fait entendre, ces divers sons, par les modalités dont il vous touche. Mais le sens de ces paroles, où le prenez-vous? Qui vous découvre et à moi les mêmes vérités que contemple Théodore? Si l'air qu'il pousse en parlant ne renferme point les sons que vous entendez, assurément il ne contiendra pas les vérités que vous comprenez.

« Ariste. — Je vous entends, Théotime. C'est que nous sommes unis l'un et l'autre à la raison universelle qui éclaire toutes les intelligences. Je suis plus savant que vous ne pensez. Théodore m'a d'abord transporté, où vous voulez me conduire. Il m'a persuadé qu'il n'y a rien de visible, rien qui puisse agir dans l'esprit et se découvrir à lui, que la substance non-seulement efficace, mais intelligible de la raison. Oui, rien de créé ne peut être l'objet immédiat de nos connaissances. Nous ne voyons rien dans ce monde matériel où nos corps habitent que parce que notre esprit, par son attention, se promène dans un autre, que parce qu'il contemple les beautés du monde archétype et intelligible que renferme la raison. Comme nos corps vivent sur la terre et se repaissent des fruits divers qu'elle produit, nos esprits se nourrissent des mêmes vérités que renferme la substance intelligible et immuable du Verbe divin. Les paroles que Théodore prononce à mes oreilles m'avertissent donc, en conséquence des lois de l'union de l'âme et du corps, d'être attentif aux vérités qu'il découvre dans la souveraine raison. Cela me tourne l'esprit du même côté que lui. Je vois ce qu'il voit, parce que je regarde où il regarde. Et, par les paroles que je rends aux siennes, quoique les unes et les autres soient vides de sens, je m'entretiens avec lui, et je jouis avec lui d'un bien qui nous est commun à tous; car nous sommes tous essentiellement unis avec la raison, tellement unis, que sans elle nous ne pouvons lier de société avec personne.

« Théotime. — Votre réponse, Ariste, me surprend extrêmement. Comment donc, sachant tout ce que vous me dites là, avez-vous pu répondre à Théodore que nous sommes unis à notre corps plus étroitement qu'à toute autre chose?

« Ariste. — C'est qu'on ne dit que ce qui se présente à la mémoire, et que les vérités abstraites ne s'offrent pas à l'esprit si naturellement que ce qu'on a ouï dire toute sa vie. Quand j'aurai médité autant que Théotime, je ne parlerai plus par jeu de machine, mais je réglerai mes paroles sur les réponses de la vérité intérieure. Je comprends donc aujourd'hui, et je ne l'oublierai de ma vie, que nous ne sommes unis immédiatement et directement qu'à Dieu. C'est dans la lumière de sa sagesse qu'il nous fait voir la magnificence de ses ouvrages, le modèle sur lequel il les forme, l'art immuable qui en règle les ressorts et les mouvements; et c'est par l'efficace de ses volontés qu'il nous unit à notre corps, et par notre corps à tous ceux qui nous environnent.

« Théodore. — Vous pourriez ajouter que c'est par l'amour qu'il se porte à lui-même qu'il nous communique cette ardeur invincible que nous avons pour le bien. Mais c'est de quoi nous parlerons une autre fois. Il suffit maintenant que vous soyez bien convaincu, mais bien, que l'esprit ne peut être uni immédiatement et directement qu'à Dieu seul... »

Nous avons cité *in extenso* ces deux théories si étroitement liées des *qualités sensibles*, considérées comme une impression dont la source est divine, et des *causes occasionnelles*, non pas qu'elles nous semblent à l'abri de toute réfutation, et même exemptes de conséquences périlleuses que le génie naïf de Malebranche n'a pas aperçues, mais pour montrer que cette proposition : Il faut distinguer la *couleur* et l'objet *coloré*, ne provient pas toujours du désir de réaliser les abstractions.

En effet, Malebranche n'est pas un *réaliste;* à quelques égards, il l'est moins encore que Descartes. Les qualités sensibles ne sont pas pour lui des *entités*, il ne les accepte pas même à titre de manières d'être; bien loin de multiplier les êtres au delà de toute mesure, il ne reconnaît dans le monde fini que

des substances nues et vides en elles-mêmes, continuellement pénétrées, modifiées et, en quelque manière, abreuvées de phénomènes par l'Être infini. Qu'avec Leibnitz on rejette cette théorie, rien de mieux, quoiqu'elle ait beaucoup moins de tendances secrètes qu'il l'a dit et qu'on l'a répété après lui vers le spinosisme; il n'en est pas moins vrai qu'elle est essentiellement nominaliste; à certains égards on pourrait même la considérer comme une combinaison assez curieuse de l'élément nominaliste et de l'élément platonicien sous les auspices d'une donnée mystique. Du reste, les systèmes de Pierre d'Ailly, de Gerson, de Cusa étaient, en ce sens, des précédents déjà fort remarquables de combinaisons philosophiques de cette nature : il ne leur manquait, pour être le vrai système de Malebranche, que l'idée cartésienne qui sert de point de départ à l'illustre oratorien, c'est-à-dire la grande révolution scientifique que Descartes organisa.

Nous venons de prouver, par un exemple éclatant, que cette formule : Il faut distinguer la couleur de l'objet et l'objet lui-même, ou, comme dit Malebranche : *La couleur dont je vois cet objet ne lui appartient pas*, n'est nullement en elle-même une formule réaliste; à plus forte raison n'est-elle pas la conséquence nécessaire et l'indice d'un système qui joue à l'abstraction réalisée.

Entendons-nous bien, toutefois; nous ne prétendons en aucune façon qu'elle ne puisse pas se combiner avec un sytème très-réaliste; elle le peut, comme elle peut entrer dans le cadre d'une doctrine nominaliste. Les formules isolées ne sont rien par elles-mêmes, surtout les formules de logique; seules, les propositions de métaphysique générale ont une valeur déterminée, fixe, qu'elles ne doivent qu'à elles-mêmes. Le *réalisme* et le *nominalisme* se combinent suivant les époques, avec les systèmes les plus disparates : ils ne sauraient servir de base à une classification naturelle et vivante des grandes doctrines à travers lesquelles la raison humaine, aidée par le dogme, marche sans cesse dans l'ordre des vérités naturelles se saisissant sans cesse à de plus intimes profondeurs.

On ne saurait donc juger en elle-même la proposition qui se lit dans le *De fide Trinitatis*, et qui a semblé, à MM. Cousin, Rousselot, Hauréau, la plus décisive. Dans quel sens Anselme l'entendait-il? Dans le sens où Malebranche devait l'entendre plus tard? dans le sens de Guillaume de Champeaux? Rien ne l'indique, lorsqu'on se borne à lire l'ouvrage où elle se trouve. Lorsqu'au contraire on se rappelle le *Dialogus de veritate* et le *Monologium*, il devient, je crois, évident que la première hypothèse est la plus vraisemblable. C'est ce que l'on verra bientôt, si nous ne nous abusons. Toutefois, il faut bien reconnaître que la pensée de saint Anselme reste singulièrement indécise.

Mais la place du saint philosophe n'en est pas moins marquée dans l'histoire de la grande querelle suscitée par Bérenger et Roscelin. Du moment que, pour défendre le dogme de la sainte Trinité, il se refuse à voir dans l'*être* une unité abstraite et mathématique, il se prononce, sinon contre tout nominalisme possible, au moins contre le nominalisme du XIe siècle, qui ne permettait pas à la question philosophique de se poser. En ce sens, on peut l'appeler *réaliste*, mais il ne faut pas oublier que son réalisme est moins une solution catégorique qu'un appel fait par la théologie à la métaphysique endormie.

M. Cousin a dit un mot fort juste, ou du moins susceptible d'une interprétation fort exacte, lorsqu'il a désigné le système d'Anselme sous ce titre : *Réalisme théologique.* Nous l'acceptons sous le bénéfice des réserves que nous avons déjà faites

§ IX. — *L'argument de saint Anselme pour prouver l'existence de Dieu.*

On ne saurait parler de saint Anselme sans dire un mot du fameux argument auquel il a attaché son nom, et par lequel il démontre l'existence de Dieu.

Cet argument est soutenu dans le *Proslogium, seu Alloquium de existentia Dei.*

On sait combien il a occupé la longue série des philosophes : tout le moyen âge, sauf quelques exceptions, l'a rejeté; Descartes l'a remis en honneur, Kant l'a réfuté, Hégel a essayé de lui donner une forme nouvelle. Le saint métaphysicien lui-même avait été fort tourmenté à son sujet. Voici ce que nous lisons dans le beau livre de M. de Rémusat :

« Ce travail le mit sur la voie d'un travail plus original peut-être. Il conçut l'idée de rechercher s'il ne serait pas possible de renfermer dans un seul et même argument tout ce qu'on croit et tout ce qu'on enseigne touchant l'existence et la substance divine. Ce fut d'abord comme une pensée unique qui l'obsédait à toute heure. Il en perdait le manger, le boire, le sommeil, et, ce qui l'affligeait le plus, il se sentait préoccupé et troublé jusque dans le service de Dieu. Il ne pouvait dire matines attentivement. Inquiet et scrupuleux, mécontent, d'ailleurs, de n'avoir pas encore réussi à embrasser son sujet tout entier, il finit par craindre que son idée ne fût une tentation du démon; il s'efforça de la repousser. Mais plus il travaillait, plus elle revenait l'assaillir. Voilà enfin qu'une certaine nuit, aux prières de vigiles, la lumière se fit dans son esprit : tout lui apparut avec clarté; son cœur se remplit d'une immense joie. Il crut reconnaître un coup de la grâce, et, dans le premier feu de sa découverte, il écrivit tout le fond de son argumentation sur des tablettes de cire qu'il confia aux soins d'un moine. Quelques jours après il les redemande; on les cherche, on ne les retrouve pas. Aucun frère ne sait ce qu'elles sont devenues. Anselme se hâte de réparer sa perte, et trace une nouvelle rédaction des mêmes pensées sur d'autres tablettes, qu'il re-

commande au même dépositaire. Celui-ci les cache dans le coin le plus secret de son lit, et le jour suivant, sans s'être aperçu de rien, il les trouve brisées en mille pièces sur le carreau; il en ramasse les morceaux, et les porte à Anselme, qui les recueille, les rapproche, et parvient avec peine à retrouver à peu près l'écriture. Cependant, pour éviter de nouveaux dommages, il fit transcrire le tout sur parchemin *in nomine Domini*. C'est ainsi qu'il composa ce petit livre, œuvre d'un contemplatif éloquent et subtil et auquel il donna ce titre : *Proslogium, seu Alloquium de Dei exsistentia* (165*).

« C'est, en effet, une allocution adressée à l'homme et à Dieu. Sous une forme oratoire, il y développe, avec un talent remarquable, le célèbre argument qu'on a appelé la preuve métaphysique de l'existence de Dieu, et qui doit à Descartes sa popularité dans la science. C'est la démonstration de cette proposition : « Ce qui est pensé tel que rien de plus grand « ne peut être pensé existe effectivement. » Cette démonstration, il a eu grand soin d'établir qu'il l'avait trouvée, et il la présente à volonté comme une découverte ou comme une inspiration. « J'avais commencé, dit-il, « à chercher si l'argument pouvait être « trouvé... Quand il me paraissait que j'allais le saisir, il échappait à mon esprit... « De désespoir, je voulais y renoncer... « Mais j'essayais en vain de m'en défendre, « cette pensée revenait m'obséder avec une « certaine importunité. Un jour donc que je « me fatiguais à repousser l'importune, « dans le conflit même de mes pensées « s'offrit à moi ce dont j'avais désespéré. » C'est l'histoire de plus d'une grande découverte. Qui la lui suggéra ? Est-ce, comme il dit, *la foi qui trouva l'idée ?* Est-ce l'esprit de l'homme dans une de ces hautes et vives intuitions qui le charment et l'enorgueillissent ? Est-ce le démon qui, détruisant ou brisant les tablettes, ou suscitant plutôt la malice des secrets ennemis, ne voulait pas que le livre fût écrit ? Est-ce la sainte formule du signe de la croix qui a sauvé la copie sur parchemin, et conservé à la postérité le plus précieux essai de théodicée que le moyen âge ait produit ? »

On voit l'importance que M. de Rémusat et que saint Anselme lui-même attachait au fameux *argument*. Néanmoins, cet argument est-il fondamental dans la philosophie de saint Anselme, et a-t-il joué dans la théodicée le rôle considérable que lui attribue son brillant biographe ?

Nous ne le croyons pas; on peut le séparer du *Monologion*, du *De fide Trinitatis*, et ces traités restent intacts. C'est donc une pièce détachée dans le système du théologien. Ajoutons qu'il ne reparaît que dans Descartes et à la seconde place, comme raison qu'on invoque à défaut d'autre raison, ou plutôt quand la grande et valable raison a déjà ébranlé les intelligences.

Toutefois, il y a quelque intérêt à se rendre compte d une argumentation qui sans produire un système complet, porte sur un des plus grand problèmes que l'homme ait jamais posés. Il y a quelque intérêt aussi à se rendre compte de ses secrètes origines et de ses affinités avec quelques-unes des opinions de saint Anselme qu'elle éclaire, agrandit et explique.

Voici les termes textuels du saint évêque, tels que M. de Gérando les traduit.

« Le sot, lui-même, entend ce que je dis, lorsqu'il comprend quelque chose au delà de quoi on ne peut rien concevoir de plus grand, et ce qu'il comprend est dans son entendement, alors même qu'il n'en comprend pas l'existence réelle. Car, qu'une chose soit dans l'entendement, et qu'on comprenne qu'elle existe, sont deux points différents. Or, cette chose, au delà de laquelle il ne peut être conçu rien de plus grand, ne peut pas n'exister que dans l'entendement seul. Car, si elle n'existait que dans l'entendement, on pourrait concevoir qu'elle existe aussi dans la réalité; ce qui est certainement une plus grande chose. Si donc, ce au delà de quoi on ne peut concevoir rien de plus grand, n'existe que dans l'entendement, ce qu'il ne peut concevoir de plus grand n'est pas ce qu'on peut concevoir de plus grand : conséquence absurde. Ce qu'on peut concevoir de plus grand existe donc, non-seulement dans l'entendement, mais dans la réalité. »

Maintenant, pour bien concevoir cet argument, replaçons-le dans son véritable cadre dans le *Proslogion*. Voici l'analyse qu'en présente M. de Rémusat :

« Ce qu'il faut savoir et croire de Dieu peut être contenu dans un seul argument, qui soit accepté même de l'incrédule, même de l'insensé, qui dit dans son cœur : *Dieu n'est pas* (*Psal.* XIII, 1.)

« Celui qui croit en Dieu croit qu'il est quelque chose de tel que rien de plus grand ne peut être conçu. Une telle nature existe-t-elle en effet ? L'insensé qui la nie entend cependant ce qui vient d'être dit, et ce qu'il entend est dans l'entendement à défaut de toute autre manière d'être. L'idée d'un objet n'implique pas la croyance à son existence. Le peintre qui conçoit un tableau sait qu'il n'existe pas encore. Mais ce quelque chose de meilleur, de plus grand que tout ce qui peut être pensé ne peut être dans l'intelligence seule ; car s'il était dans l'intelligence seule, on pourrait le concevoir existant dans la réalité, c'est-à-dire le concevoir plus grand encore, ce qui va contre la supposition. Donc ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé, est dans l'intelligence et dans le fait. Dès qu'il est conçu, il existe. Si l'être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer pouvait être regardé comme n'étant pas, cet être sans égal ne serait déjà plus celui au-dessus duquel on ne peut rien concevoir. La contradiction est évidente. Il y a donc vraiment un être au-dessus

(165*) *Ans. op.*, p. 29. — *Hist. nov.*, I, p. 6.

duquel on n'en saurait élever un autre, et qui par là est conçu comme ne pouvant ne pas être. « Cet être, c'est toi, ô Dieu! » *Et hoc, es tu, Domine Deus noster!*

« Comment donc l'insensé a-t-il pu dire que Dieu n'était pas? C'est qu'il y a deux manières de *dire dans son cœur* ou de penser. On peut penser les mots qui expriment la chose, et de cette manière on peut tout dire et tout penser, même que Dieu n'existe pas. Mais on peut aussi penser la chose même que l'on dit, la percevoir par l'intelligence, et la concevoir comme réelle. Quand on comprend ainsi ce que c'est que Dieu, on ne peut penser qu'il n'est pas, quoique l'on puisse encore le dire. Celui qui comprend que Dieu est ce qui ne suppose rien de plus grand que soi, comprend en même temps que l'existence de Dieu est nécessaire.

« De ce simple argument résulte que Dieu est tout ce qu'il y a de mieux; et de cette simple proposition, Anselme déduit tous les attributs qui ont été déjà énumérés. Il les déduit d'une manière moins didactique et moins aride, quoique avec plus de brièveté, dans une paraphrase pleine de mouvement et de chaleur. C'est, en littérature sacrée, ce qu'on appelle *une élévation*. Le ton et la forme de l'oraison s'y unissent avec bonheur à l'enchaînement méthodique des pensées. L'auteur est ému comme un mystique, et il est exact comme un dialecticien. Ce morceau nous paraît d'une beauté véritable.

« Philosophiquement, le *Proslogion* est regardé comme l'ouvrage capital de son auteur. Le temps l'aurait seul épargné qu'Anselme occuperait presque la même place dans l'histoire de la philosophie. Quels que soient ses autres mérites, c'est à l'argument développé dans le *Proslogion* qu'il doit sa renommée de métaphysicien. Là est le sujet d'éternel examen qu'il a laissé à la postérité. »

Nous avons déjà dit que cette appréciation de M. de Rémusat nous semblait exagérée; et l'on se rend compte de cette exagération, on la trouve même très-naturelle quand on se souvient que pour lui l'argument du *Proslogion* et l'argument platonicien peuvent rentrer l'un dans l'autre.

A nos yeux, cette confusion est illégitime, et, dès lors, le raisonnement de saint Anselme reste avec son paralogisme manifeste.

Pour le faire toucher du doigt, nous présenterons la preuve en question sous la forme que lui a donnée Descartes.

On se rappelle, en effet, que le philosophe du XVIIe siècle, tout en ayant une preuve bien plus considérable, a repris celle-ci dans le *Discours de la méthode*, dans les *Méditations*, dans les *Principes*.

Voici en quels termes il s'exprime (Ve *Méditation*) :

« Or, maintenant, si, de cela seul que je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, il s'ensuit que tout ce que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose lui appartient en effet, ne puis-je pas tirer de ceci un argument et une preuve démonstrative de l'existence de Dieu? Il est certain que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit : et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature, que je connais que tout ce que je puis démontrer de quelque figure ou de quelque nombre appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre; et, partant, encore que tout ce que j'ai conclu dans les Méditations précédentes ne se trouvât point véritable, l'existence de Dieu devrait passer en mon esprit au moins pour aussi certaine que j'ai estimé jusqu'ici toutes les vérités mathématiques qui ne regardent que les nombres et les figures, bien qu'à la vérité cela ne paraisse pas d'abord entièrement manifeste, mais semble avoir quelque apparence de sophisme. Car ayant accoutumé dans toutes les autres choses de faire distinction entre l'existence et l'essence, je me persuade aisément que l'existence peut être séparée de l'essence de Dieu, et qu'ainsi on peut concevoir Dieu comme n'étant pas actuellement. Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu, c'est-à-dire un être souverainement parfait, auquel manque l'existence, c'est-à-dire auquel manque quelque perfection, que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée.

« Mais encore qu'en effet je ne puisse pas concevoir un Dieu sans existence, non plus qu'une montagne sans vallée; toutefois, comme de cela seul que je conçois une montagne avec une vallée il ne s'ensuit pas qu'il y ait aucune montagne dans le monde; de même aussi, quoique je conçoive Dieu comme existant, il ne s'ensuit pas, ce me semble, pour cela, que Dieu existe : car ma pensée n'impose aucune nécessité aux choses; et comme il ne tient qu'à moi d'imaginer un cheval ailé, encore qu'il n'y en ait aucun qui ait des ailes, ainsi je pourrais peut-être attribuer l'existence à Dieu, encore qu'il n'y eût aucun Dieu qui existât. Tant s'en faut; c'est ici qu'il y a un sophisme caché sous l'apparence de cette objection; car, de ce que je ne puis concevoir une montagne sans une vallée, il ne s'ensuit pas qu'il y ait au monde aucune montagne ni aucune vallée, mais seulement que la montagne et la vallée, soit qu'il y en ait, soit qu'il n'y en ait point, sont inséparables l'une de l'autre; au lieu que de cela seul que je ne puis concevoir Dieu que comme existant, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et, partant, qu'il existe véritablement. Non que ma pensée puisse faire que cela soit, ou qu'elle impose aux choses

aucune nécessité; mais, au contraire, la nécessité qui est en la chose même, c'est-à-dire la nécessité de l'existence de Dieu, me détermine à avoir cette pensée : car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence, c'est-à-dire un être souverainement parfait sans une souveraine perfection, comme il m'est libre d'imaginer un cheval sans ailes ou avec des ailes.

« Et l'on ne doit pas aussi dire ici qu'il est à la vérité nécessaire que j'avoue que Dieu existe, après que j'ai supposé qu'il possède toutes sortes de perfections, puisque l'existence en est une; mais que ma première supposition n'était pas nécessaire, non plus qu'il n'est point nécessaire de penser que toutes les figures de quatre côtés se peuvent inscrire dans le cercle, mais que, supposant que j'aie cette pensée, je suis contraint d'avouer que le rhombe y peut être inscrit, puisque c'est une figure de quatre côtés, et ainsi je serai contraint d'avouer une chose fausse. On ne doit point, dis-je, alléguer cela : car encore qu'il ne soit pas nécessaire que je tombe jamais dans aucune pensée de Dieu, néanmoins, toutes les fois qu'il m'arrive de penser à un Etre premier et souverain, et de tirer, pour ainsi dire, son idée du trésor de mon esprit, il est nécessaire que je lui attribue toutes sortes de perfections, quoique je ne vienne pas à les nombrer toutes et à appliquer mon attention sur chacune d'elles en particulier. Et cette nécessité est suffisante pour faire que par après (sitôt que je viens à reconnaître que l'existence est une perfection) je conclus fort bien que cet Etre premier et souverain existe, de même qu'il n'est pas nécessaire que j'imagine jamais aucun triangle, mais toutes les fois que je veux considérer une figure rectiligne composée seulement de trois angles, il est absolument nécessaire que je lui attribue toutes les choses qui servent à conclure que ces trois angles ne sont pas plus grands que deux droits, encore que peut-être je ne considère pas alors cela en particulier. Mais quand j'examine quelles figures sont capables d'être inscrites dans le cercle, il n'est en aucune façon nécessaire que je pense que toutes les figures de quatre côtés sont de ce nombre; au contraire, je ne puis pas même feindre que cela soit tant que je ne voudrai rien recevoir en ma pensée que ce que je pourrai concevoir clairement et distinctement. Et par conséquent il y a une grande différence entre les fausses suppositions, comme est celle-ci, et les véritables idées qui sont nées avec moi, dont la première et principale est celle de Dieu. Car en effet je reconnais en plusieurs façons que cette idée n'est point quelque chose de feint ou d'inventé, dépendant seulement de ma pensée; mais que c'est l'image d'une vraie et immuable nature : premièrement, à cause que je ne saurais concevoir autre chose que Dieu seul à l'essence de laquelle l'existence appartienne avec nécessité; puis aussi, pour ce qu'il ne m'est pas possible de concevoir deux ou plusieurs dieux tels que lui; et, posé qu'il y en ait un maintenant qui existe, je vois clairement qu'il est nécessaire qu'il ait été auparavant de toute éternité, et qu'il soit éternellement à l'avenir; et enfin, parce que je conçois plusieurs autres choses en Dieu où je ne puis rien diminuer ni changer.

« Au reste, de quelque preuve et argument que je me serve, il en faut toujours revenir là : qu'il n'y a que les choses que je conçois clairement et distinctement qui aient la force de me persuader entièrement. Et quoique entre les choses que je conçois de cette sorte il y en ait à la vérité quelques-unes manifestement connues d'un chacun, et qu'il y en ait d'autres aussi qui ne se découvrent qu'à ceux qui les considèrent de plus près et qui les examinent plus exactement; toutefois, après qu'elles sont une fois découvertes, elles ne sont pas estimées moins certaines les unes que les autres. Comme, par exemple, en tout triangle rectangle, encore qu'il ne paraisse pas d'abord si facilement que le carré de la base est égal aux carrés des deux autres côtés, comme il est évident que cette base est opposée au plus grand angle, néanmoins, depuis que cela a été une fois reconnu, on est autant persuadé de la vérité de l'un que de l'autre. Et pour ce qui est de Dieu, certes, si mon esprit n'était prévenu d'aucuns préjugés, et que ma pensée ne se trouvât point divertie par la présence continuelle des images des choses sensibles, il n'y aurait aucune chose que je connusse plus tôt ni plus facilement que lui. Car y a-t-il rien de soi plus clair et plus manifeste que de penser qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un Etre souverain et parfait, en l'idée duquel seul l'existence nécessaire ou éternelle est comprise, et par conséquent qui existe? Et quoique, pour bien concevoir cette vérité, j'aie eu besoin d'une grande application d'esprit, toutefois à présent je ne m'en tiens pas seulement aussi assuré que de tout ce qui me semble le plus certain; mais, outre cela, je remarque que la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument, que sans cette connaissance il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement. »

Descartes a résumé lui-même ces fortes et belles pages sous forme de syllogisme dans les réponses aux secondes objections que son ami le P. Mersenne avait recueillies parmi les théologiens et les philosophes

PROPOSITION PREMIÈRE. — L'existence de Dieu se connaît de la seule considération de sa nature.

Démonstration. — « Dire que quelque attribut est contenu dans la nature ou dans le concept d'une chose, c'est le même que de dire que cet attribut est vrai de cette chose, et qu'on peut assurer qu'il est en elle (par la définition neuvième);

« Or est-il que l'existence nécessaire est contenue dans la nature ou dans le concept de Dieu (par l'axiome dixième) :

« Donc il est vrai de dire que l'existence né-

cessaire est en Dieu, ou bien que Dieu existe.

« Et ce syllogisme est le même dont je me suis servi en ma réponse au sixième article de ces objections ; et sa conclusion peut être connue sans preuve par ceux qui sont libres de tous préjugés, comme il a été dit en la cinquième demande. Mais, parce qu'il n'est pas aisé de parvenir à une si grande clarté d'esprit, nous tâcherons de prouver la même chose par d'autres voies. »

Voici maintenant la définition neuvième à laquelle le philosophe fait allusion dans son syllogisme :

« Quand nous disons que quelque attribut est contenu dans la nature ou dans le concept d'une chose, c'est de même que si nous disions que cet attribut est vrai de cette chose et qu'on peut assurer qu'il est en elle. »

L'axiome dixième est ainsi conçu :

« Dans l'idée ou le concept de chaque chose, l'existence y est contenue, parce que nous ne pouvons rien concevoir que sous la forme d'une chose qui existe, mais avec cette différence que, dans le concept d'une chose limitée, l'existence possible ou contingente est seulement contenue, et dans le concept d'un Etre souverainement parfait la parfaite et nécessaire y est comprise. »

Descartes fut appelé à donner sur son argument les explications les plus positives : Gassendi le soumit en effet à une rude critique. Voici ce qu'il lui objectait :

« Ensuite de cela, » disait-il, « vous entreprenez derechef la preuve de l'existence d'un Dieu, dont la force consiste en ces paroles : « Quiconque y pense sérieusement trouve, « dites-vous, qu'il est manifeste que l'existence ne peut non plus être séparée de « l'essence de Dieu que l'essence d'un triangle rectiligne de la grandeur de ses trois « angles égaux à deux droits, ou bien de « l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée ; « en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu, c'est-à-dire « un Être souverainement parfait, auquel « manque l'existence, c'est-à-dire auquel « manque quelque perfection, que de concevoir une montagne qui n'ait point de val« lée. » Où il faut remarquer que votre comparaison semble n'être pas assez juste et exacte. Car d'un côté vous avez bien raison de comparer, comme vous faites, l'essence avec l'essence ; mais après cela vous ne comparez pas l'existence avec l'existence, ou la propriété avec la propriété, mais l'existence avec la propriété. C'est pourquoi il fallait, ce semble, dire, ou que la toute-puissance, par exemple, ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu que de l'essence du triangle cette égalité de la grandeur de ses angles, ou bien que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence du triangle son existence ; car ainsi l'une et l'autre comparaison auraient été bien faites, et non-seulement la première vous aurait été accordée, mais aussi la dernière ; et néanmoins ce n'aurait pas été une preuve convaincante de l'existence nécessaire d'un Dieu ; non plus qu'il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il y ait au monde aucun triangle, quoique son essence et son existence soient en effet inséparables, quelque division que son esprit en fasse, c'est-à-dire quoiqu'il les conçoive séparément, en même façon qu'il peut aussi concevoir séparément l'essence et l'existence de Dieu.

« Il faut ensuite remarquer que vous mettez l'existence entre les perfections divines, et que vous ne la mettez pas entre celles d'un triangle ou d'une montagne, quoique néanmoins elle soit autant, et selon la manière d'être de chacun, la perfection de l'un que de l'autre. Mais, à vrai dire, soit que vous considériez l'existence en Dieu, soit que vous la considériez en quelque autre sujet, elle n'est point une perfection, mais seulement une forme ou un acte sans lequel il n'y en peut avoir. Et de fait, ce qui n'existe point n'a ni perfection ni imperfection ; mais ce qui existe, et qui outre l'existence a plusieurs perfections, n'a pas l'existence comme une perfection singulière et l'une d'entre elles, mais seulement comme une forme ou un acte par lequel la chose même et ses perfections sont existantes, et sans lequel ni la chose ni ses perfections ne seraient point. De là vient, ni qu'on ne dit pas que l'existence soit dans une chose comme une perfection ; ni, si une chose manque d'existence, on ne dit pas tant qu'elle est imparfaite ou qu'elle est privée de quelque perfection, que l'on dit qu'elle est nulle ou qu'elle n'est point du tout. C'est pourquoi, comme en nombrant les perfections du triangle vous n'y comprenez pas l'existence et ne concluez pas aussi que le triangle existe, de même, en faisant le dénombrement des perfections de Dieu, vous n'avez pas dû y comprendre l'existence pour conclure de là que Dieu existe, si vous ne vouliez prendre pour une chose prouvée ce qui est en dispute, et faire de la question un principe.

« Vous dites que, « dans toutes les autres « choses, l'existence est distinguée de l'es« sence, excepté en Dieu. » Mais comment, je vous prie, l'existence et l'essence de Platon sont-elles distinguées entre elles, si ce n'est peut-être par la pensée ? Car, supposé que Platon n'existe plus, que deviendra son essence ? Et pareillement en Dieu l'essence et l'existence ne sont-elles pas distinguées par la pensée ?

« Vous vous faites ensuite cette objection : « Peut-être que, comme de cela seul que je « conçois une montagne avec une vallée ou « un cheval ailé, il ne s'ensuit pas qu'il y « ait au monde aucune montagne ni aucun « cheval qui ait des ailes ; ainsi, de ce que « je conçois Dieu comme existant, il ne s'en« suit pas qu'il existe ; » et là-dessus vous dites qu'il y a un sophisme caché sous l'apparence de cette objection. Mais il ne vous a point été fort difficile de soudre un sophisme que vous vous êtes feint vous-même, principalement vous étant servi d'une si mani-

feste contradiction, à savoir, que Dieu existant n'existe pas, et ne prenant pas de la même façon, c'est-à-dire comme existant, le cheval ou la montagne. Mais si, comme vous avez enfermé dans votre comparaison la montagne avec la vallée et le cheval avec des ailes, de même vous eussiez considéré Dieu avec de la science, de la puissance, ou avec d'autres attributs, pour lors la difficulté eût été tout entière et fort bien établie; et c'eût été à vous à nous expliquer comment il se peut faire que nous puissions concevoir une montagne rampante ou un cheval ailé sans penser qu'ils existent, et cependant qu'il soit impossible de concevoir un Dieu tout connaissant et tout-puissant, si nous ne le concevons en même temps existant.

« Vous dites « qu'il ne nous est pas libre « de concevoir un Dieu sans existence, « c'est-à-dire un Etre souverainement par« fait sans une souveraine perfection, « comme il nous est libre d'imaginer un « cheval sans ailes ou avec des ailes. » Mais il n'y a rien à ajouter à cela sinon que, comme il nous est libre de concevoir un cheval qui a des ailes sans penser à l'existence, laquelle, si elle lui arrive, ce sera selon vous une perfection en lui; ainsi il nous est libre de concevoir un Dieu ayant en soi la science, la puissance et toutes les autres perfections, sans penser à l'existence, laquelle si elle lui arrive, sa perfection pour lors sera consommée et du tout accomplie. C'est pourquoi, comme, de ce que je conçois un cheval qui a la perfection d'avoir des ailes, on n'infère pas pour cela qu'il a celle de l'existence, laquelle selon vous est la principale de toutes; de même aussi, de ce que je conçois un Dieu qui possède la science et toutes les autres perfections, on ne peut pas conclure pour cela qu'il existe, mais son existence a encore besoin d'être prouvée.

« Et encore que vous disiez que, « dans « l'idée d'un être souverainement parfait, « l'existence et toutes les autres perfections « y sont comprises, » vous avancez sans preuve ce qui est en question, et vous prenez la conclusion pour un principe. Car autrement je dirais aussi que, dans l'idée d'un Pégase parfait, la perfection d'avoir des ailes n'est pas seulement contenue, mais celle aussi de l'existence; car, comme Dieu est conçu parfait en tout genre de perfection, de même un Pégase est conçu parfait en son genre; et il ne semble pas que l'on puisse ici rien répliquer que, la même proportion étant gardée, on ne puisse appliquer à l'un et à l'autre.

« Vous dites : « De même qu'en concevant « un triangle il n'est pas nécessaire de pen« ser qu'il a ses trois angles égaux à deux « droits, quoique cela n'en soit pas moins « véritable, comme il paraît par après à « toute personne qui l'examine avec soin; « ainsi on peut bien recevoir les autres per« fections de Dieu sans penser à l'existence; « mais il n'est pas pour cela moins vrai « qu'il la possède, comme on est obligé d'a« vouer lorsqu'on vient à reconnaître qu'elle « est une perfection. » Toutefois vous jugez bien ce que l'on peut répondre : c'est à savoir que, comme on reconnaît par après que cette propriété se trouve dans le triangle, parce qu'on le prouve par une bonne démonstration; ainsi, pour reconnaître que l'existence est nécessairement en Dieu, il le faut aussi démontrer par de bonnes et solides raisons; car autrement il n'y a chose aucune qu'on ne puisse dire ou prétendre être de l'essence de quelque autre chose que ce soit.

« Vous dites que « lorsque vous attribuez « à Dieu toutes sortes de perfections, vous « ne faites pas de même que si vous pensiez « que toutes les figures de quatre côtés pus« sent être inscrites dans le cercle : autant « que, comme vous vous trompez en ceci, « parce que vous reconnaissez par après « que le rhombe n'y peut être inscrit, vous « ne vous trompez pas de même en l'autre, « parce que par après vous venez à recon« naître que l'existence convient effective« ment à Dieu. » Mais certes il semble que vous fassiez de même; ou, si vous ne le faites pas, il est nécessaire que vous montriez que l'existence ne répugne point à la nature de Dieu, comme on montre qu'il répugne que le rhombe puisse être inscrit dedans le cercle.

« Je passe sous silence plusieurs autres choses, lesquelles auraient besoin ou d'une ample explication ou d'une preuve plus convaincante, ou même qui se détruisent par ce qui a été dit auparavant : par exemple, « qu'on ne saurait concevoir autre chose « que Dieu seul à l'essence de laquelle l'exis« tence appartienne avec nécessité; » puis aussi « qu'il n'est pas possible de concevoir « deux ou plusieurs dieux de même façon : « et posé, que maintenant il y en ait un qui « existe, il est nécessaire qu'il ait été aupa« ravant de toute éternité, et qu'il soit éter« nellement à l'avenir; » et que vous concevez une « infinité d'autres choses en Dieu « dont vous ne pouvez rien diminuer ni « changer; » et enfin que « ces choses doi« vent être considérées de près, et très-soi« gneusement examinées pour les aperce« voir et en connaître la vérité. »

Descartes répondit à Gassendi en termes assez brefs. Mais, avant de résoudre son objection relative à la preuve métaphysique de l'existence de Dieu, il donne quelques explications curieuses sur sa manière d'entendre les universaux et les rapports de l'essence et de l'existence au sein des choses finies et au sein de Dieu.

« Quant à ce que vous dites que « cela « vous semble dur de voir établir quelque « chose d'immuable et d'éternel autre que « Dieu, » vous auriez raison s'il était question d'une chose existante, ou bien seulement si j'établissais quelque chose de tellement immuable que son immutabilité même ne dépendit pas de Dieu. Mais tout ainsi que les poëtes feignent que les destinées ont

bien à la vérité été faites et ordonnées par Jupiter, mais que, depuis qu'elles ont une fois par lui été établies, il s'est lui-même obligé de les garder, de même je ne pense pas à la vérité que les essences des choses, et ces vérités mathématiques que l'on en peut connaître, soient indépendantes de Dieu; mais néanmoins je pense que, parce que Dieu l'a ainsi voulu et qu'il en a ainsi disposé, elles sont immuables et éternelles; or que cela vous semble dur ou mou, il m'importe fort peu; pour moi il me suffit que cela soit véritable.

« Ce que vous alléguez ensuite contre les universaux des dialecticiens ne me touche point, puisque je les conçois tout d'une autre façon qu'eux. Mais pour ce qui regarde les essences que nous connaissons clairement et distinctement, telles qu'est celle du triangle ou de quelque autre figure de géométrie, je vous ferai aisément avouer que les idées de celles qui sont en nous n'ont point été tirées des idées des choses singulières; car ce qui vous meut ici à dire qu'elles sont fausses n'est que parce qu'elles ne s'accordent pas avec l'opinion que vous avez conçue de la nature des choses. Et même un peu après vous dites que « l'objet des pures « mathématiques, comme le point, la ligne, « la superficie et les indivisibles qui en sont « composés, ne peuvent avoir aucune existence hors de l'entendement; » d'où il suit nécessairement qu'il n'y a jamais eu aucun triangle dans le monde, ni rien de tout ce que nous concevons appartient à la nature du triangle, ou à celle de quelque autre figure de géométrie, et partant que les essences de ces choses n'ont point été tirées d'aucunes choses existantes. Mais, dites-vous, elles sont fausses: oui, selon votre opinion, parce que vous supposez la nature des choses être telle qu'elles ne peuvent pas lui être conformes. Mais si vous ne soutenez aussi que toute la géométrie est fausse, vous ne sauriez nier qu'on n'en démontre plusieurs vérités, qui ne changeant jamais et étant toujours les mêmes, ce n'est pas sans raison qu'on les appelle immuables et éternelles.

« Mais de ce qu'elles ne sont peut-être pas conformes à l'opinion que vous avez de la nature des choses, ni même aussi à celle que Démocrite et Epicure ont bâtie et composée d'atomes, cela n'est à leur égard qu'une dénomination extérieure, qui ne cause en elles aucun changement; et toutefois on ne peut pas douter qu'elles ne soient conformes à cette véritable nature des choses qui a été faite et construite par le vrai Dieu: non qu'il y ait dans le monde des substances qui aient de la longueur sans largeur, ou de la largeur sans profondeur; mais parce que les figures géométriques ne sont pas considérées comme des substances, mais seulement comme des termes sous lesquels la substance est contenue. Cependant je ne demeure pas d'accord que les idées de ces figures nous soient jamais tombées sous les sens, comme chacun se le persuade ordinairement; car, encore qu'il n'y ait point de doute qu'il y en puisse avoir dans le monde de telles que les géomètres les considèrent, je nie pourtant qu'il y en ait aucune autour de nous, sinon peut-être de si petites, qu'elles ne font aucune impression sur nos sens: car elles sont pour l'ordinaire composées de lignes droites, et je ne pense pas que jamais aucune partie d'une ligne ait touché nos sens qui fût véritablement droite. Aussi quand nous venons à regarder au travers d'une lunette celles qui nous avaient semblé les plus droites, nous les voyons toutes irrégulières et courbées de toutes parts comme les ondes. Et partant, lorsque nous avons la première fois aperçu en notre enfance une figure triangulaire tracée sur le papier, cette figure n'a pu nous apprendre comme il fallait concevoir le triangle géométrique, parce qu'elle ne le représentait pas mieux qu'un mauvais crayon une image parfaite. Mais d'autant que l'idée véritable du triangle était déjà en nous, et que notre esprit la pouvait plus aisément concevoir que la figure moins simple ou plus composée d'un triangle peint, de là vient qu'ayant vu cette figure composée nous ne l'avons pas conçue elle-même, mais plutôt le véritable triangle. Tout ainsi que quand nous jetons les yeux sur une carte où il y a quelques traits qui sont disposés et arrangés de telle sorte qu'ils représentent la face d'un homme, alors cette vue n'excite pas tant en nous l'idée de ces mêmes traits que celle d'un homme: ce qui n'arriverait pas ainsi si la face d'un homme ne nous était connue d'ailleurs, et si nous n'étions plus accoutumés à penser à elle que non pas à ses traits, lesquelles assez souvent même nous ne saurions distinguer les uns des autres quand nous en sommes un peu éloignés. Ainsi, certes nous ne pourrions jamais connaître le triangle géométrique par celui que nous voyons tracé sur le papier, si notre esprit d'ailleurs n'en avait eu l'idée.

« Je ne vois pas ici de quel genre de choses vous voulez que l'existence soit, ni pourquoi elle ne peut pas aussi bien être dite une propriété, comme la toute-puissance, prenant le nom de propriété pour toute sorte d'attribut ou pour tout ce qui peut être attribué à une chose, selon qu'en effet il doit ici être pris. Mais bien davantage, l'existence nécessaire est vraiment en Dieu une propriété prise dans le sens le moins étendu, parce qu'elle convient à lui seul, et qu'il n'y a qu'en lui qu'elle fasse partie de l'essence. C'est pourquoi aussi l'existence du triangle ne doit pas être comparée avec l'existence de Dieu, parce qu'elle a manifestement en Dieu une autre relation à l'essence qu'elle n'a pas dans le triangle; et je ne commets pas plutôt en ceci la faute que les logiciens nomment une pétition de principe, lorsque je mets l'existence entre les choses qui appartiennent à l'essence de Dieu, que lorsqu'entre les propriétés du triangle je mets l'égalité de la grandeur de ses trois angles avec deux droits. Il n'est pas vrai aussi que l'essence et l'existence en Dieu,

aussi bien que dans le triangle, peuvent être conçues l'une sans l'autre, parce que Dieu est son être, et non pas le triangle. Et toutefois je ne nie pas que l'existence possible ne soit une perfection dans l'idée du triangle comme l'existence nécessaire est une perfection dans l'idée de Dieu, car cela la rend plus parfaite que ne sont les idées de toutes ces chimères que nous supposons ne pouvoir être produites. Et partant vous n'avez en rien diminué la force de mon argument, et vous demeurez toujours abusé par ce sophisme que vous dites avoir été si facile à résoudre. Quant à ce que vous ajoutez ensuite, j'y ai déjà suffisamment répondu; et vous vous trompez grandement lorsque vous dites qu'on ne démontre pas l'existence de Dieu comme on démontre que tout triangle rectiligne a ses trois angles égaux à deux droits; car la raison est pareille en tous les deux, hormis que la démonstration qui prouve l'existence en Dieu est beaucoup plus simple et plus évidente que l'autre. Enfin je passe sous silence le reste, parce que, lorsque vous dites que je n'explique pas assez les choses et que mes preuves ne sont pas convaincantes, je pense qu'à meilleur titre on pourrait dire le même de vous et des vôtres. »

Lorsque l'on considère les objections et les réponses qu'on vient de citer, il n'est peut-être pas très-difficile de voir quelle erreur particulière a séduit l'esprit de Descartes.

Il s'imagine que l'essence et l'existence des choses sont enveloppées dans le même concept (du moins l'existence *contingente*); non qu'il croie à la nécessité de l'existence des êtres contingents, mais il croit que les vérités nécessaires, elles-mêmes, dépendent de la volonté divine : c'est là ce qu'il dit expressément dans une autre polémique. (*Réponse aux sixièmes objections.*)

« Quand on considère attentivement l'immensité de Dieu, on voit manifestement qu'il est impossible qu'il y ait rien qui ne dépende de lui, non-seulement de tout ce qui subsiste, mais encore qu'il n'y a ni ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui n'en dépende; autrement, comme je disais un peu auparavant, il n'aurait pas été tout à fait indifférent à créer les choses qu'il a créées. Car si quelque raison ou apparence de bonté eût précédé sa préordination, elle l'eût sans doute déterminé à faire ce qui était de meilleur. Mais, tout au contraire, parce qu'il s'est déterminé à faire les choses qui sont au monde, pour cette raison, comme il est dit en la *Genèse* (cap. I), *elles sont très-bonnes*, c'est-à-dire que la raison de leur bonté dépend de ce qu'il les a ainsi voulu faire. Et il n'est pas besoin de demander en quel genre de cause cette bonté, ni toutes les autres vérités, tant mathématiques que métaphysiques, dépendent de Dieu; car, les genres des causes ayant été établis par ceux qui peut-être ne pensaient point à cette raison de causalité, il n'y aurait pas lieu de s'étonner quand ils ne lui auraient point donné de nom; mais néanmoins ils lui en ont donné un, car elle peut être appelée efficiente; de la même façon que la volonté du roi peut être dite la cause efficiente de la loi, bien que la loi même ne soit pas un être naturel, mais seulement, comme ils disent en l'école, un être moral. Il est aussi inutile de demander comment Dieu eût pu faire de toute éternité que deux fois quatre n'eussent pas été huit, etc.; car j'avoue bien que nous ne pouvons pas comprendre cela; mais puisque d'un autre côté je comprends fort bien que rien ne peut exister, en quelque genre d'être que ce soit, qui ne dépende de Dieu, et qu'il lui a été très-facile d'ordonner tellement certaines choses que les hommes ne pussent pas comprendre qu'elles eussent pu être autrement qu'elles sont, ce serait une chose tout à fait contraire à la raison de douter des choses que nous comprenons fort bien, à cause de quelques autres que nous ne comprenons pas et que nous ne voyons point, que nous devions comprendre. Ainsi donc il ne faut pas penser que les vérités éternelles dépendent de l'entendement humain ou de l'existence des choses, mais seulement de la volonté de Dieu, qui comme un souverain législateur les a ordonnées et établies de toute éternité. »

Suivant Descartes, voir l'essence des choses c'est voir leur réalité au moins en tant qu'elle est conçue comme possible. On comprend d'après cela que la conception de la possibilité divine équivalait suivant lui à l'intuition de sa réalité nécessaire. Ce n'est pas qu'il fût un réaliste excessif, ce n'est pas non plus qu'il fût hégélien avant Hégel. Son système a sa physionomie propre que l'on ne peut clairement déterminer que lorsqu'on se rend compte de la grande révolution scientifique qu'il est venu accomplir. La preuve de l'existence de Dieu se rapporte à son idée sur cette révolution, comme celle de saint Anselme se rapporte à son idée sur les rapports de la foi, de l'intuition et de l'intellect; comme celle de Hégel se rapporte à sa théorie sur les rapports de l'âme et de Dieu. Assimiler les trois doctrines qui président chez ces trois métaphysiciens au même syllogisme, c'est, n'en déplaise à M. de Rémusat, une mauvaise plaisanterie.

Prenons maintenant le syllogisme de Descartes et examinons-le en détail; on pourrait le présenter sous ces termes :

Dieu est l'Etre qui a toutes les perfections;

Or, l'existence est une perfection:

Donc Dieu a l'existence.

Mais dans ce raisonnement, quel est le sens de la mineure? Evidemment, elle ne peut être prise que dans un sens hypothétique. Autrement, le syllogisme se ramènerait à une pétition de principe. En d'autres termes, si la mineure est une affirmation, et non pas une simple définition, le syllogisme est inadmissible. Prenez-vous au contraire cette même mineure comme une définition, c'est-à-dire lui rendez-vous son caractère

hypothétique, le raisonnement cesse d'être une *pétition*, il s'appuie sur un principe légitime, mais il ne conclut pas à l'existence de Dieu. En effet, voici ce qu'il devient :

Si Dieu existe, il a toutes les perfections; — or, l'existence est une perfection;

Ces deux prémisses étant données, quelle sera la conclusion? Evidemment, la suivante : — Si Dieu existe, il a l'existence.

En d'autres termes, la conclusion de Descartes est hypothétique comme sa mineure.

Ces observations ne s'appliquent pas seulement à l'argumentation de Descartes, mais à celle de saint Anselme. En effet, elle peut se ramener aux termes suivants :

Dieu est l'Etre le plus grand que nous puissions concevoir;

Or, l'idée de l'Etre le plus grand que nous puissions concevoir implique l'existence, puisqu'un être qui aurait la perfection sans l'existence serait moins parfait que celui qui aurait de plus l'existence;

Donc Dieu a l'existence.

Remplacez l'expression « l'Etre le plus grand que nous puissions concevoir » par l'expression moderne « l'Etre parfait, » vous avez littéralement le syllogisme cartésien.

Quelle fut maintenant la destinée de cette preuve impossible à défendre en rigoureuse logique? Je pense qu'après avoir lu dans l'excellente monographie de M. Saisset la réponse à cette question (166), il sera difficile d'être du même avis que M. de Rémusat; et l'on verra que le fameux argument du *Proslogion* ne se rattachait que d'une manière indirecte à ce que son système présentait de vital et de fécond.

On voit que dès le XIe siècle il rencontra un adversaire dans un moine de Marmoutiers nommé Gaunilon (167).

Saint Anselme avait pris pour texte de son *Proslogion* ces mots du Psalmiste : *L'insensé a dit dans son cœur : Dieu n'est pas.* Gaunilon, tout en rendant hommage au génie de saint Anselme, essaya de prouver que l'*insensé* de l'Ecriture avait été mal combattu par le grand théologien; et dans cette intention il composa un petit écrit assez spirituel sous ce titre piquant : *Liber pro insipiente.* Gerberon a inséré cet opuscule dans les œuvres de saint Anselme. Il faut le dire tout de suite, nous ne partageons pas l'estime que M. Hauréau semble professer pour ce libelle philosophique; et il nous semble que le moine de Marmoutiers n'a pas vu en quoi consistait précisément l'argumentation de son adversaire et le vice de cette argumentation.

Au lieu de nier que la *possibilité* de l'existence divine soit capable d'impliquer logiquement sa *réalité*, il essaye de prouver que cette *possibilité*, ou l'*idée* que nous avons de Dieu, n'est qu'une *chimère* ou un *mot. Cum quando illud secundum rem veram, mihique notam cogitare possum, istud omnino nequeam nisi tantum secundum vocem, secundum quam solam aut vix unquam potest illud cogitare verum.* Et, pour bien faire comprendre sa pensée, Gaunilon employait une image assez ingénieuse. On raconte, disait-il, qu'il y a dans l'Océan une île fortunée, appelée l'*Ile perdue;* de cela seul qu'on peut la rêver et la décrire telle qu'on la rêve, s'ensuit-il qu'elle existe?

M. Hauréau triomphe sur cette pauvre argumentation de l'adversaire de saint Anselme. « Cette critique, s'écrie-t-il, est énergiquement nominaliste. » Pas le moins du monde, et la preuve, c'est que dans ce même débat, dans ce même livre *Pro insipiente,* Gaunilon, appelé à dire un mot sur le problème des universaux, se déclare ou du moins semble se déclarer réaliste. En effet, au lieu d'assimiler l'idée de Dieu aux autres idées générales et de déclarer que comme elles elle ne représente pas une réalité extérieure, — ce qu'il n'aurait pas manqué de faire, s'il était disciple de Roscelin, — il met un abîme entre la notion du parfait et les autres universaux; et il incline à penser que ceux-ci ont, à l'exclusion de celle-là, une valeur objective.

On en jugera par l'analye suivante d'un chapitre du *Liber pro insipiente* que nous trouvons dans M. de Rémusat :

« Cet être, le plus grand de tous, ne peut être rapporté à aucun genre, à aucune espèce. Tandis que le nom d'homme suffit pour faire naître dans l'esprit l'idée d'un homme même inconnu, le nom de Dieu n'a aucun sens pour l'insensé qui le nie. La nature suprême n'est donc pas préalablement dans l'intelligence. »

Le raisonnement de Gaunilon est plutôt d'un sensualiste que d'un nominaliste, et il a une faible valeur, parce qu'il n'a pas (qu'on nous passe l'expression) conscience de lui-même.

Saint Anselme se justifia dans un petit ouvrage : *Liber apologeticus contra Gaunilonem,* et il n'eut pas de peine à convaincre son adversaire qu'il confondait illégitimement les universaux ordinaires et l'idée suprême du parfait, quelle que fût sa prétention de les distinguer. Seulement il se laissa entraîner par le mouvement même de sa réfutation, à confondre lui-même son argument avec un argument tout différent. Dans le *Proslogion* il veut prouver Dieu en le définissant; dans le *Liber apologeticus,* il le prouve en montrant que l'idée de Dieu nous est donnée par le mouvement naturel de notre esprit. En d'autres termes, il passe, sans se douter de rien, de l'argument mathématique et *a priori* à ce que nous avons appelé l'argument psychologique (168).

On ne trouve pas de traces de l'argument

(166) *Voy.* E. SAISSET, *De varia S. Anselmi in Proslogio argumenti fortuna.*

(167) *Voy.* art. GAUNILON.

(168) Voici l'analyse du *Liber apologeticus* par M. de Rémusat :

« L'argument est fondé tout entier sur la nature

du *Proslogion* au XIIe siècle : Bernard de Chartres, Abélard, saint Bernard n'en font pas mention.

Au XIIIe siècle, Albert le Grand le rejette et l'appelle « un sophisme pythagoricien ; » et il dit que les mots désignent sans doute des idées et des idées qui ont une certaine vérité, mais non pas une telle vérité qu'on doive toujours les considérer comme la représentation exacte de ce qui est et surtout de ce qui est en Dieu :

Ad id quod dicitur quod omne significat id ad quod significare ordinatum est in prima veritate, dicendum quod, quamvis hoc concedatur, non sequitur quod omnia sint vera prima veritate, quia in prima veritate ordinatur quod oratio significet res per æqualitatem ad ipsas prout sunt, vel non sunt : et sic in prima veriate voces ad res significandas referuntur. Si autem veritas non esset nisi adæquatio vocis ad primam veritatem, in significando tantum, tunc posset aliquo modo verum esse quod dicitur (169.)

L'opinion de saint Thomas présente une certaine obscurité dont celle d'Albert le Grand elle-même n'est pas exempte, et qui tient comme elle au caractère d'indécision qui reste encore, à beaucoup d'égards, dans leur théorie des universaux.

M. Hauréau a pensé à cet égard comme nous; seulement il ne nous semble pas justifier son opinion par des citations péremptoires

Ce qui prouve à notre avis que saint Thomas repousse la preuve de saint Anselme, c'est qu'il déclare positivement qu'il ne peut prouver Dieu qu'*a posteriori*, et que toute preuve qui part de son essence est défectueuse.

Voici ce que nous lisons dans *la Somme aux gentils*. Saint Thomas examine si l'on peut démontrer rationnellement l'existence de Dieu, et il énumère les objections de ceux qui nient la possibilité de cette démonstration, et soutiennent que la révélation est la seule garantie de cette existence souveraine. Ces objections peuvent se réduire d'après lui à un dilemme : ou bien on démontrera l'existence de Dieu *a priori*, et alors il faudra partir de l'essence même ou de la *quiddité* divine, c'est-à-dire supposer ce qui est en question, ou bien il faudra procéder *a posteriori* ; mais comment démontrer par les sens ce qui dépasse leur portée?

Item si principium ad demonstrandum an est secundum artem philosophi : oportet accipere quid significet nomen; ratio vero significata per nomen est diffinitio secundum philosophum. (ARISTOT., libro IV *Metaphysic.*) *Nulla igitur remanebit via ad demonstrandum Deum esse, remota divinæ essentiæ, vel quidditatis cognitione.*

Item si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in posterioribus ostenditur ea quæ omnem sensum et sensibilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse : hujusmodi autem est Deum esse, est igitur indemonstrabile.

Saint Thomas, après avoir posé ce dilemme, répond qu'il s'explique facilement l'opinion de ses adversaires par la multitude de raisonnements inexacts ou ridicules par lesquels on a tenté de prouver l'existence de Dieu, mais que cette preuve n'en est pas moins possible. L'art de la démonstration qui consiste à s'élever des effets aux causes ; l'enchaînement hiérarchique des sciences qui demandent qu'on ne s'arrête pas au degré extérieur des sciences purement sensibles; l'étude constante des philosophes qui, tous, se sont efforcés de démontrer l'existence de Dieu; le témoignage de l'Apôtre dans le premier chapitre de l'*Epître aux Romains*, tout atteste que la raison est capable de s'élever jusqu'à Dieu. Il est vrai que nous ne le voyons point ici-bas face à face, ou en d'autres termes, que son essence même nous échappe; il est vrai aussi qu'en lui l'*essence* et l'être ne sont point séparés. Mais autre chose est la nature de Dieu, telle qu'elle est en lui-même, autre chose est cette nature telle que la conçoit notre intelligence bornée et successive.

C'est à ce point de vue que se place saint Thomas pour résoudre le dilemme qu'il se propose. Il n'est pas nécessaire, dit-il, d'invoquer comme moyen terme, dans la démonstration de l'existence de Dieu, son invisible essence ; quel est donc ce moyen terme? C'est l'effet ou l'ensemble d'effets qui l'attestent.

Et voilà pourquoi, bien que Dieu ne soit pas dans la sphère des choses sensibles, on peut le prouver par les choses sensibles.

Hujusmodi autem sententiæ falsitas nobis ostenditur, tum ex demonstrationis arte, quæ ex effectibus causas concludere docet ; tum ex ipso scientiarum ordine. Nam si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem (*ut dicitur in* IV *Metaph.*) ; *tum ex philosophorum studio, qui Deum esse de-*

de la notion à laquelle il se rapporte. Dans l'exemple de l'île perdue, on applique à un objet indifférent ce qui n'est vrai que de l'objet au-dessus duquel aucune perfection n'est concevable, ce qui ne serait pas vrai d'un être seulement plus grand que tous les autres. Car celui-ci, on le peut penser comme n'étant pas ; il n'en est pas de même de l'être conçu plus grand qu'aucune supposition, puisque le penser comme n'étant pas, c'est le penser inférieur à celui qui lui serait égal et qui existerait. Ce n'est donc plus concevoir un être tel que rien de supérieur à lui ne puisse être conçu. Or comment démentir la possibilité, l'existence de cette conception? L'insensé ne saurait nier qu'il ne l'admette, puisqu'il la discute. On peut dire qu'on ne comprend pas Dieu, mais on ne saurait se défendre de concevoir jusqu'à un certain point quelque chose de tel que rien de supérieur ne puisse être supposé. Qui peut contester la possibilité de s'élever de la considération des biens particuliers à la notion d'un bien suprême? Ce bien, sans être pleinement conçu, peut l'être cependant, et c'est sur cette conception, réduite à des termes indéniables, qu'on a établi une démonstration nécessaire. »

(169) ALBERT. MAGN., *De prædicamentis*, tract 2, c. 13.

monstrare conati sunt : tum etiam apostolica veritate asserente (*Rom.* I, 20.) « *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* (170). » *Nec hoc debet movere quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse, quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut ejus essentia : non autem intelligitur de esse, quod significat compositionem intellectus : sic enim esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur hujusmodi propositionem de Deo formare, qua exprimat Deum esse.*

In rationibus autem in quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam, sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat : sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus, quia, et ex hujusmodi effectu sumitur ratio hujus nominis Deus. Nam omnia divina nomina imponuntur, vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.

Patet etiam ex hoc quod etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, ejus tamen effectus ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt : et sic nostræ cognitionis origo in sensu est, etiam de his quæ sensum excedunt.

On voit par là que saint Thomas exclut implicitement toute autre preuve que la preuve *a posteriori*.

Il soutient la même opinion dans la *Somme théologique*.

Deum esse, quamvis non a priori, a posteriori tamen demonstrari potest (171.)

Ces citations seraient suffisantes et au delà, mais d'ailleurs saint Thomas s'est exprimé en termes explicites sur l'argument du *Proslogion*.

Il se demande si la notion de l'existence de Dieu est connue par elle-même (*utrum Deum esse sit per se notum*), et il répond : Dieu étant son être même, et puisque sa nature n'est pas vue directement par nous, la proposition *Dieu est* est évidente de soi en elle-même, mais non par rapport à nous (172).

(170) Voici ce que dit un commentateur de saint Thomas sur ce débat et sur la position qu'y prit le Docteur angélique :

« Exclusa prima causa propter quam aliqui putaverunt vanum esse inquirere an Deus sit : nunc secundum excludit sanctus Thomas quæ primæ videtur adversari : fuerunt enim quidam, ut rabbi Moyses narrat, qui dixerunt quod Deum esse, neque per se notum est, neque demonstrari potest, sed tantum fide tenetur, ad hoc moti propter debilitatem rationum, quas aliqui ad probandum Deum esse inducebant.

« Sunt autem tres : prima, esse in Deo est idem quod essentia : non potest autem via rationis pervenire ad cognitionem quid est Dei, ergo nec ad cognitionem an est ; secunda, principium ad demonstrandum an est, ratio nominis est, hæc autem est definitio secundum Aristotelem (*Metaphysicæ*, lib. IV.) ; quæ de Deo haberi non potest, ergo, etc. Tertia est ea quæ sensum et sensibilia excedunt, sunt indemonstrabilia, quia principia demonstrationis a sensu originem sumunt : hujusmodi autem est Deum esse ; ergo, » etc. (Franciscus DE SYLVESTRIS.)

(171) *Sum. theol*, prima pars, quæst. 2, art. 2. Voici, du reste, la démonstration entière de saint Thomas :

« Utrum Deum esse sit demonstrabilis. Videtur quod Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quæ sunt fidei non sunt demonstrabilia...

« Præterea, medium demonstrationis est quod quid est ; sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est, ut dicit Damascenus, ergo...

« Præterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi effectibus ejus ; sed effectus ejus non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus et effectus finiti : finiti autem ad infinitum non est proportio : cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, etc...

« Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. I. »

Saint Thomas pose ensuite la conclusion que nous avons donnée, et il ajoute :

« Respondeo dicendum quod duplex est demonstratio : una quæ est per causam et dicitur propter quid : et hæc est per priora simpliciter ; alia est per effectum et dicitur demonstratio *quia* et hæc est per ea quæ sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causæ ; ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos, quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu necesse est causam præexistere. Unde Deum esse secundum quod non est per se notum, quoad nos demonstrabile est per effectus nobis notos.

« Ad primum ergo dicendum quod Deum esse et alia hujusmodi quæ per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. I, non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile. Nihil autem prohibet illud quod secundum se demonstrabile est, et scibile ab aliquo accipi ut credibile qui demonstrationem non capit.

« Ad secundum dicendum quod cum demonstratur causa per effectum necesse est ab effectu loco diffinitionis causæ ad probandum causam esse : et hoc maxime contingit in Deo : quia, ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est ; quia quæstio quid est sequitur ad quæstionem an est (a). Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus ; unde demonstrando Deum esse per effectum accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus.

« Ad tertium dicendum, quod per effectus non proportionatos causæ non potest perfecta cognitio de causa haberi ; sed tamen ex quocunque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est, et sic in ea effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum essentiam suam. »

(172) « Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter : uno modo secundum se et non quoad nos ; alio modo secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio per se est nota, quod prædicatum includitur in ratione subjecti ut homo est animal, nam, animal est de

(a) C'est encore là une condamnation de l'argument du *Proslogion*.

Elle est évidente de soi, parce que le sujet renferme le prédicat, ou en d'autres termes, l'être de Dieu implique réellement son existence; mais elle n'est pas d'évidence immédiate pour l'esprit, parce qu'il ne connaît pas d'une vue directe et immédiate cet être lui-même qui ne lui est donné qu'à titre de conclusion.

Or on pouvait faire à cette assertion de saint Thomas deux objections au point de vue des théories de saint Anselme, ou du moins on pouvait lui faire deux objections qui se rattachent par quelques liens logiques à ces théories. Saint Thomas les pose l'une et l'autre.

L'une, qui semble avoir quelque rapport lointain avec le *Dialogus de veritate*, est ainsi présentée :

« Que la vérité soit, c'est ce qui est connu de soi : en effet, celui qui nie l'existence de la vérité, affirme sa non-existence; si la vérité n'est pas, il est vrai qu'elle n'est pas : or, s'il y a quelque chose de vrai, la vérité est donc. Mais Dieu est la vérité même suivant saint Jean ; donc... »

Veritatem esse est per se notum : quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse. Si enim veritas non est, verum est veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet quod Deus sit. Deus autem est ipsa veritas... Ergo...

L'argument qu'on vient de lire n'est autre chose qu'une donnée de saint Anselme, compliquée de subtilités logiques. Saint Thomas y répond d'un mot :

Ad tertium dicendum quod veritatem esse in communi est per se notum, sed primam veritatem esse hoc non est per se notum quoad nos (173.)

L'autre objection remonte bien plus visiblement à saint Anselme, bien que cependant saint Thomas ne semble pas le croire. La voici telle qu'il l'expose :

« Une vérité est dite évidente (ou connue par soi-même), lorsqu'elle ressort des termes eux-mêmes... Mais aussitôt que l'on sait ce que signifie ce mot : Dieu, on sait que Dieu est. En effet, ce mot signifie ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être signifié. (*Significatur autem hoc nomine id quo majus significari non potest.*) Or ce qui est le plus grand dans la réalité et dans l'intellect est plus grand que ce qui est le plus grand dans l'intellect seul. Donc, puisque ce seul nom étant connu Dieu est aussitôt dans l'intellect, il suit qu'il est aussi dans la réalité. Donc l'existence de Dieu est connue de soi. »

Voici maintenant la réponse de saint Thomas; on reconnaîtra qu'elle diffère à quelques égards de celle d'Albert le Grand, et qu'elle se rapproche de celle de Gaunilon :

« Celui, dit-il, qui entend le mot de Dieu, ne comprend pas par ce mot ce qui est le plus grand qu'on puisse penser, puisque quelques-uns s'imaginent que Dieu est un corps. »

Ad secundum dicendum quod forte ille, qui audit hoc nomen, Deus, non intelligit significari aliquid, quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus.

Saint Thomas ajoute, à la vérité, un argument qui est un peu plus décisif :

« Accordons même, dit-il, que tous entendent par ce mot ce que l'on prétend, il ne s'en suit pas que tous comprennent que ce qui est signifié par le nom, soit dans la nature des choses; cela peut être dans l'intellect seulement. »

Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine Deus hoc significari quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id, quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec argui potest quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non possit : quod non est datum a ponentibus Deum non esse.

Dans cette seconde partie de son raisonnement, saint Thomas semble évidemment s'adresser, non à l'argument de saint Anselme, mais à ceux qui s'en servaient pour affirmer que l'existence de Dieu est évidente de soi, sortant ainsi, par un côté important, de l'opinion du saint évêque, puisqu'il déclare expressément qu'à ses yeux l'existence de Dieu peut être démontrée par un syllogisme.

Du reste, ce qui tendrait à établir que c'est bien les philosophes dont nous parlons et non saint Anselme lui-même qu'il essaie

ratione hominis. Si igitur omnibus notum sit de prædicato et de subjecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota, sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quædam communia, quæ nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de prædicato et subjecto quid sit, propositio quidem quantum in se est erit per se nota, non tamen apud illos qui prædicatum et subjectum propositionis ignorant. Et ideo contingit ut dicit Boetius, quod quædam sunt communes animi conceptiones et per se notæ apud sapientes tantum : ut incorporalia in loco non esse. Dico ergo quod hæc propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est : quia prædictum est idem cum subjecto. Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quæ sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus. »(I p., q. 2, a. 1.)

(173) Saint Thomas répond d'une manière analogue à une objection toute semblable et qui paraît aussi empruntée indirectement à saint Anselme, et qu'il énonce en ces termes : — « Illa nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest... Sed omnibus cognitio exsistere Deum naturaliter inest... ergo. » — Saint Thomas répond : — Cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo. Homo enim naturaliter desiderat beatitudinem et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est cognoscere Deum simpliciter, sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens. Multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates... » (*Ibid.*)

de réfuter, c'est qu'il invoque à l'appui de sa théorie une parole même de saint Anselme. En effet, après avoir énuméré les raisons de ceux qui admettent l'existence de Dieu à titre d'axiome, il ajoute :

Sed contra, nullus potest cogitare oppositum ejus quod est per se notum, ut patet per philosophum (IV *Metaph.* et I *Poster.*) : *cogitari autem potest oppositum ejus quod est Deum esse, secundum illud Psalmi* LII, 1 : « *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus.* » *Ergo Deum esse non est per se notum.*

C'est là probablement ce qui explique comment le grand philosophe tout en déclarant qu'il ne veut pas de preuves *a priori* admet néanmoins la preuve suivante :

« Le quatrième argument se tire des degrés qu'on trouve dans les choses. Dans toutes, en effet, l'on trouve ce qui est plus ou moins bon, ce qui est plus ou moins vrai, ce qui est plus ou moins noble, et ainsi des autres qualités. Mais le plus et le moins se disent des diverses qualités en tant qu'elles approchent davantage de quelque chose qui est le plus : ainsi ce qui est plus chaud s'approche de ce qui est le plus chaud. Il y a donc quelque chose qui est le très-vrai, le très-bon, le très-noble, et par conséquent le plus être; car ce qui est le plus vrai est le plus être, comme dit le livre IIe de la *Métaphysique*. Or ce qui est dit le plus tel ou tel dans quelque genre est la cause de tous les autres, par exemple ici, c'est la cause de toutes les qualités chaudes. Il y a donc quelque chose qui est pour tous les êtres la cause de leur être, de leur bonté et de toute perfection; c'est cet être que nous appelons Dieu. »

Nous aurons plus tard à apprécier en détail cette argumentation, et à voir quels sont ses rapports avec la théorie scolastique de l'*être*. On voit, dès à présent, qu'elle sort, au moins par certains côtés, du cadre des preuves *à posteriori*. Du reste, nous devons dire que cette argumentation ne se retrouve pas dans la *Somme aux gentils*.

M. Hauréau, qui a bien senti que saint Thomas n'est pas tout d'une pièce et très-clair sur l'argument du *Proslogion*, invoque, pour prouver son assertion les articles 1 et 2 de la question IV de la Somme théologique. Nous ne pouvons concevoir quels sont les rapports qu'il trouve entre ces articles et l'argument en question. Probablement il y a eu, de sa part, confusion de deux passages hâtivement parcourus et qu'il aura pris l'un pour l'autre.

Sa conclusion ne nous en paraît pas moins vraie, et les citations qu'on vient de lire nous semblent péremptoires à cet égard.

Parmi les philosophes connus du XIIIe siècle, nous ne voyons guère que Henri de Gand qui ait adhéré d'une manière explicite à la pensée de saint Anselme :

Non contingit, dit-il, *non contingit cogitare Deum, non cogitando Deum esse, quia talis cogitatio sequitur naturam rei, et consistit veritas talis cogitationis in adæquatione quadam rei et intellectus.*

Quelle fut l'opinion de Duns Scot ? Le philosophe franciscain est plus subtil, plus profond, que clair et explicite. Aussi MM. Hauréau et de Rémusat s'étendent peu sur la manière de l'interpréter.

Suivant M. de Rémusat, Scot repousse l'argument de saint Anselme. Il l'adopte, après l'avoir d'abord rejeté, s'il faut en croire M. Hauréau.

Mais le texte que cite le savant historien n'a pas, à ce qu'il nous semble, le sens qu'il lui donne. Le voici : *Intelligenda est descriptio hujus* (Anselmi) *sic : Deus est quo cogitato sine contradictione, majus cogitari non potest sine contradictione. Nam in cujus cogitatione includitur contradictio, illud debet dici non cogitabile.* (*De primo rerum principio.*)

Prise dans sa rigoureuse teneur, cette phrase ne signifie point que l'on ait le droit de prouver l'existence de Dieu par une simple définition; elle ne contient que cette définition elle-même, développée et éclaircie.

Quant aux autres textes de Scot, ils sont clairs et unanimes contre l'argument du *Proslogion*. On peut consulter à cet égard ses *Quodlibets* et ses Commentaires sur le *Livre des sentences* (174).

Tous les scotistes, d'ailleurs, ont repoussé cet argument; c'est là un fait considérable et qui prouve, à nos yeux, que le philosophe subtil a été mal interprété par M. Hauréau.

On comprend sans peine que les nominalistes du XIVe et du XVe siècle, Occam, d'Ailly, André de Châteauneuf, se prononcèrent encore plus vigoureusement que les thomistes et les scotistes, eux qui soutenaient que Dieu ne peut être démontré (175).

Parmi les scolastiques nous ne trouvons guère, avec Henry de Gand, que saint Bonaventure et Suarez qui inclinent à revenir, sous ce rapport, à saint Anselme (176).

Cependant il faut remarquer que, sur cette question, il resta pendant tout le moyen âge une sorte de demi-mystère; c'est ce qui fait, probablement, que d'excellents critiques ont incomplétement ou inexactement apprécié le sentiment de ses divers docteurs, surtout d'Albert, de saint Thomas et de Duns Scot. Les scotistes même qui se prononcent avec le plus de précision contre saint Anselme ne laissent pas moins échapper des phrases comme celle-ci :

Dices, si quis ex divinis attributis, quæ videntur esse quasi Dei proprietates et passiones, ita syllogizet, Deus est immensus, ergo immutabilis, atque infinitus quia independens et a se, ex his quasi a posteriori argumentans, potest deinde a priori disserere, et demonstrare esse ipsius Dei, igitur demonstratio de esse Dei potest a nobis acquiri. Dico prælatum

(174) *Voir* théorème 6, VI. — SCOT, I, dist. 3, qu. 2.

(175) *Voir* OCCAM, *Centiloquium*, conclus. 1. — Pierre d'AILLY, dist. 3, quæst. 3. — Gerson sur ce point fut fidèle à la tradition d'Occam, non à celle de saint Bonaventure : le fait vaut qu'on le remarque.

(176) SUAREZ, disp. 29; *Met.*, sect. 3, n. 2.

discursum esse quidem bonum, non tamen evidenter notum, *cum ejus principia non nobis clare innotescant, et maxime divina essentia, quæ est fons eorum attributorum et pelagus omnium perfectionum, propterea de esse Dei nulla haberi potest demonstratio a priori, ut insinuat D. Dionys...* (Colum., *Metaph.*, lib. iv, quæst. unic. (177).

A quoi tient cette sorte d'obscurité ? Est-ce à la nature même de l'esprit humain qui ne saurait, nous l'avons vu, adhérer exclusivement aux preuves *à posteriori*, bien que ces preuves soient nécessaires dans une démonstration intégrale ? Est-ce aussi à quelque idée particulière à la scolastique et à la philosophie ancienne, comme celle-ci, par exemple, que l'acte propre de intellect est de connaître la *forme* ou l'*essence* des choses ? Nous laissons de côté cette question délicate, qu'il suffit d'indiquer ici, et nous arrivons aux philosophes modernes, qui n'ont pas été aussi unanimes que ceux du moyen âge contre l'argument de saint Anselme. En revanche, ceux qui l'ont combattu, et c'est la grande majorité, ont été plus explicites, sauf peut-être M. de Rémusat, que leurs devanciers.

Nous avons déjà cité Descartes qui l'adopta, mais en le regardant comme une découverte originale de son génie. N'était-il pour lui qu'une réminiscence vague des études qu'il avait faites chez les Jésuites de la Flèche, et dans lesquelles il était entré plus avant que ses prédécesseurs ? Avait-il eu quelque raison qui nous échappe pour dissimuler l'origine de son syllogisme, et ce silence qu'il garde à cet égard, aussi bien que sur l'origine de bien d'autres théories qu'il a empruntées, en les transformant par leur contact fécond avec des idées originales ; ce silence s'explique-t-il par un parti pris de ne pas compromettre son système par des noms propres ? Nous ne déciderons pas cette question, nous nous bornerons à dire que l'argument renouvelé d'Anselme fut dans l'œuvre cartésienne ce qui passa le plus difficilement, même au sein de son école. Malebranche, Fénelon, Bossuet, préférèrent la magnifique preuve de la troisième *Méditation*, quoique d'ailleurs ils adoptent l'argument que saint Anselme développe dans le *Monologium* et dans le *Dialogus de veritate*.

Nous avons déjà dit que la plupart de ceux qui engagèrent la polémique avec Descartes à propos des *Méditations*, et notamment Gassendi, l'attaquèrent sur ce point important.

Huet, le célèbre évêque d'Avranches, conclut comme Gassendi, mais en empruntant une partie de ses idées et de ses expressions à la tradition scolastique. « Cette chose infinie et souverainement parfaite, » dit-il, « dont j'ai l'idée en mon esprit, existe *a parte intellectus*, et non *a parte rei* (178). »

Un célèbre théologien de la même époque, Nicolas Lherminier, soutint la même thèse : « Pour démontrer que l'idée de l'infini suppose nécessairement l'existence d'un être infini, il faut dire, avec Descartes, que la cause de l'idée doit posséder formellement les perfections représentées par cette idée : or il n'est pas vrai que la cause d'une idée doive posséder formellement les perfections représentées par cette idée ; il suffit qu'elle les possède virtuellement et représentativement. En effet, la cause de l'idée contenant les perfections de l'idée, il ne s'ensuit pas qu'elle possède, en outre, les perfections de l'objet de l'idée. Donc on ne peut prouver par l'idée que nous avons de Dieu l'existence d'un être infini, cause de cette idée. Si cette preuve est acceptée, les philosophes anciens nous établiront, par le même raisonnement, l'existence de leurs mondes infinis, de leurs principes des choses infinies. Car ils seront autorisés à raisonner ainsi : s'il y a en nous l'idée d'une substance infinie, une telle idée ne peut nous avoir été inspirée que par une substance infinie ; or nous trouvons en nous cette idée d'une substance infinie : donc... (179). »

Nous arrivons enfin à Leibnitz. « M. Descartes, » dit-il, « qui avait étudié assez longtemps la philosophie au collége des Jésuites de La Flèche, a eu grande raison d'emprunter et de rétablir la démonstration d'Anselme, ce célèbre archevêque, qui a, sans doute, été un des plus capables hommes de son temps (180). — Il ne méprise point, dit-il encore, l'argument inventé, il y a quelques siècles par Anselme. Il le trouve même très-beau et très-ingénieux. Mais il pense qu'il aurait besoin d'être complété ; car, avant de chercher ce qu'implique l'idée de l'Etre parfait, il faudrait établir que cette idée n'est pas contradictoire. »

Wolff a donné les mains à ce sentiment de son maître.

Kant n'est pas même du même avis. « Il conçoit, » dit M. de Rémusat, « l'argument du *Proslogion*, qu'il appelle l'argument ontologique, à peu près comme il suit : « Nous « pouvons nous former la notion d'un être « qui réunisse toutes les perfections. Or l'exis« tence est une perfection. Nous ne pouvons « donc pas attribuer l'existence à cet être. » Selon lui, ce syllogisme n'ajoute que l'idée

(177) Voici du reste les arguments qu'on donnait dans l'école scotiste pour rejeter celui de saint Anselme et n'admettre que les preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu : — « Quod non habet causam demonstrari nequit a priori, quia demonstratio a priori habetur per causam. De Deo autem nulla datur causa, cum ipse Deus sit incausatus, ergo... Deinde, et in idem videtur recidere, medium demonstrationis a priori, præsertim potissima est definitio subjecti, secundum Scotum, aut prædicati secundum alios ; nulla autem Dei exstat definitio, cum coalescat ex genere et differentia, quæ longe sunt a Deo : ergo ejus esse a priori demonstrari non valet. » (*Ibid.*)

(178) *Cens. phil. cartes.*, c. 4.

(179) N. Lherminier, *Tract. de attrib.* — M. Hauréau rappelle que Bayle a fait ressortir les rapports de cette argumentation et de celle d'Occam.

(180) Leibnitz, *Nouv. ess. sur l'entend. humain*, l. iv, c. 10.

d'existence à l'idée de l'être parfait, mais ne fonde pas l'existence de l'être parfait. Kant observe avec raison que, par la mineure, la notion d'existence est introduite frauduleusement dans la notion du plus parfait; puis, qu'après avoir mis la première dans la seconde, on l'y retrouve, et l'on s'en prévaut. Mais l'addition de l'idée d'existence à une notion ne l'amplifie pas. Que je pense que la chose existe ou que je pense qu'elle n'existe point, la notion demeure la même. L'existence n'est pas un prédicat qui s'ajoute aux autres; elle s'affirme de la chose entière avec tous ses prédicats. L'idée de cent écus que j'ai est absolument la même que celle de cent écus que je n'ai pas. »

Par une illusion que peut faire comprendre à peine la puissance de l'esprit de système poussé à bout, Schelling et surtout Hégel ont amnistié l'argument de saint Anselme, en l'assimilant à l'idée fondamentale du panthéisme.

Citons M. de Rémusat qui a fort bien analysé l'opinion du philosophe allemand. « La preuve ontologique, dit-il, la preuve ontologique de l'existence de Dieu n'est, selon lui que le passage de la notion à l'être, ou la jonction de l'idée et de la réalité. Dans les autres démonstrations de la même vérité, on passe du fini à l'infini, de l'être réel et contingent à l'être nécessaire, absolu, souverainement puissant et sage. Mais dans la conception de celui-ci entre nécessairement la notion d'existence. Qu'est-ce, en effet, que concevoir l'être nécessaire qui n'existe pas? et ainsi du reste. La notion et l'être de Dieu sont donc deux côtés de la vérité, deux déterminations partielles qui se succèdent comme des moments, et dont l'une se résout dans l'autre.

« Qu'est-ce que l'être sans la pensée, l'être non pensé? Il est comme s'il n'était pas. L'être pur est une *détermination très-pauvre;* la pensée de l'être, si elle n'était qu'une représentation fictive, que serait-elle? Le concert, en devenant abstrait, l'être, en devenant notion, se complète au lieu de s'évanouir, ou plutôt c'est la notion de l'être qui donne l'être. C'est ce passage de la notion à l'être, qui est *riche*, fécond, et le grand intérêt de la raison dans notre temps. S'il s'accomplit, c'est que la subjectivité a atteint son terme; c'est que le sujet, en s'approfondissant lui-même, trouve l'infini dans le fini, et résout cette contradiction, en combinant, d'une part, la notion de Dieu, et, de l'autre, l'être de la notion. C'est cette combinaison qu'opère la preuve ontologique, c'est-à-dire, la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de Dieu.

« C'est cette preuve que Kant détruit par des raisons populaires, et que le grand théologien Anselme de Cantorbéry a fondée sur cette proposition : Dieu est la perfection suprême.

« Toutes les objections viennent de la différence entre être et pensée, entre réel et idéal. C'est à cette contradiction qu'on s'attache, et c'est elle qu'il faut résoudre en supprimant la différence. Montrer que l'être est une détermination donnée affirmativement dans la notion même, c'est montrer l'unité de l'être et de la notion; et cette unité est, jusqu'à un certain point, la négation de l'un et de l'autre, au moins en tant que différents : c'est la suppression de la différence. Cette solution est l'œuvre, est l'objet de la logique; et il faudrait traduire, en effet, la *Logique* de Hégel, pour faire comprendre pleinement comment il démontre l'unité des différents ou l'identité des contradictoires. Qu'il suffise de rappeler que, pour lui, le mouvement de la pensée, par lequel elle applique l'existence indéterminée à une réalité extérieure, qu'elle conçoit alors comme existante, en telle sorte que le moi est l'être ayant conscience de l'être; que ce mouvement, dis-je, est plus que la représentation, qu'il est le développement, la production même de ce qui est; si bien que la notion est le fond même de la réalité, et que la dialectique est l'ontologie. Or, comme ce ne peut être vrai de l'être en général sans être vrai de tout l'être, de l'être absolu, ce n'est point une propriété particulière de l'être divin. Il n'en est ainsi de l'être divin que parce qu'il en est ainsi de tout; ou plutôt c'est de l'être divin, de l'être absolu que cela est vrai, et cela même est l'être divin. Le mouvement dialectique est la vie divine, identique avec la vie des choses. Rien n'est que l'identique absolu, dont toutes les déterminations, toutes les diversités apparentes ne sont que des moments.

« Mais de ce système général la première application a été la preuve ontologique de Dieu, qu'Anselme n'eut que le tort de croire un cas particulier, et qui, par conséquent, s'appuyait sur une supposition qu'il était hors d'état de démontrer. C'est là, pour Hégel, le grand défaut de la preuve ontologique. Comment conclure, en effet, que Dieu existe de ce que Dieu est l'idée du parfait, si l'on n'a pas démontré, ou du moins expliqué, que l'idée contient la réalité, ou, comme il dit, a le pouvoir de s'objectiver elle-même (181). »

Plus loin, Hégel déclare que « pour Descartes, pour Spinosa, même pour Leibnitz, la substance absolue est l'unité de l'être et du penser, » et que saint Anselme a entrevu cette unité, bien qu'il n'ait pas érigé en système sa vague intuition.

Hâtons-nous de le dire : Hégel commet ici un de ces rapprochements forcés de doctrine dont on a trop abusé de nos jours. Voir partout des similitudes dans l'histoire, c'est la détruire, en détruisant, ou plutôt en chassant de son sein la notion féconde du progrès à travers les siècles. Pour voir un antécédent de ses propres théories dans l'argument de saint Anselme, Hégel est obligé de l'identifier avec le réalisme absolu, puis d'identifier le réalisme avec le panthéisme,

(181) Hégel, *Philosophie de la religion.*

puis d'identifier le panthéisme des réalistes avec celui de Spinosa, et enfin d'identifier le panthéisme de Spinosa avec son propre panthéisme.

Toutes ces équations établies entre des termes si divers ne sont pas des axiomes qui se passent de démonstration. Pour ne prendre qu'un exemple, le panthéisme de Spinosa sort de la notion cartésienne de la *substance*, poussée par une logique à toute outrance à ses dernières conclusions. Il ne ressemble ni au panthéisme, disons mieux, au semi-panthéisme de quelques réalistes outrés du moyen âge, ni au panthéisme de Hégel, qui a pour principe un appel à je ne sais quelle unité logique, destinée à réunir en soi le subjectif et l'objectif. Quant à l'argument d'Anselme, nous avons vu que, dans la pensée du saint évêque, il ne se rattache pas même au réalisme, ou du moins qu'il n'en est pas une conséquence directe, une application particulière à la grande question de la théodicée.

Néanmoins, outre les rapports logiques de deux théories, on conçoit entre elles des relations plus lointaines, de vagues harmonies, et nous ne nions pas qu'il y ait quelque chose de semblable entre le platonisme d'Anselme et sa doctrine du *Proslogion*.

Saint Anselme concevait d'une façon toute particulière les rapports de la raison et de la foi. Parlons plus exactement : il ne les concevait pas comme la plupart des scolastiques, ou du moins il était spécialement frappé d'un genre de rapports dont la scolastique ne se préoccupait pas à un égal degré.

Il est deux vérités qui semblent au premier abord contraires l'une à l'autre, et qui cependant se complètent dans une admirable harmonie. D'une part, on peut établir les preuves de crédibilité de la révélation, et, en ce sens, la raison conduit à la foi. De l'autre part, le dogme agit sur les puissances intellectuelles et sur les idées humaines; il les éclaire, les coordonne, les développe, leur ouvre d'immenses horizons, et surtout les dégage de mille entraves, de mille liens qui les impliquaient les unes dans les autres, et, en ce sens, la *foi*, comme principe de vie spirituelle, conduit à la raison, ou du moins à la possesion progressive de la raison par elle-même.

Les scolastiques ont plutôt tenu compte de la première de ces vérités; saint Anselme s'attache plus particulièrement à la seconde.

Saint Augustin avait déjà dit : *L'autorité requiert de l'homme la foi pour le conduire à la raison.* Saint Anselme développe cette pensée sous mille formes différentes. C'est en ce sens qu'il a pris pour programme de tous ses travaux le fameux adage : *Fides quærens intellectum;* c'est en ce sens qu'il professe, à la manière des platoniciens, une certaine hésitation sur les grands mystères des vérités naturelles, et se représente lui-même comme un ignorant qui, aidé par le dogme, cherche la lumière par le raisonnement : *Ratiocinando quæ ignorat investigantis;* c'est en ce sens qu'il répète dans le *Proslogion* qu'il ne faut pas comprendre pour croire, mais croire pour comprendre. Suivant lui, nous l'avons déjà vu, il y a trois degrés dans la connaissance humaine : la *foi*, l'*intelligence*, l'*intuition* (*species*). L'intuition est réservée à l'autre vie; mais une certaine *intelligence* est permise à notre esprit éclairé par la foi. Saint Anselme ne veut pas dire par là que sans la *révélation* il n'y a aucune lumière *naturelle* pour l'homme. Lui-même il essaie de donner une démonstration *naturelle* de l'existence de Dieu; mais il prend le mot d'*intelligence* dans une acception toute spéciale. Il désigne par là un mode de compréhension, ou, pour parler plus exactement, d'appréhension intellectuelle qui dépasse la simple affirmation d'une vérité, mais qui néanmoins ne va pas jusqu'à la vue intuitive.

C'est pour n'avoir pas bien déterminé le sens précis de ces trois expressions : *fides, intellectus, species*, et n'avoir pas vu leur importance, que MM. Cousin, Rousselot, Hauréau, Rémusat, nous semblent s'être complétement trompés sur le rôle qu'Anselme fait jouer à la *foi* et à la *raison*.

Nous indiquons une lacune; nous ne prétendons pas la combler entièrement. Saint Anselme ne s'est jamais expliqué d'une manière nette et catégorique sur cet *intellectus* qui succède à la *foi*, et qui n'est pas la simple faculté d'arriver à des notions quelconques, puisque cette faculté n'est pas engendrée par la foi. Tantôt il semble considérer l'*intellectus* comme la puissance de concevoir à demi des réalités que la seule intuition de l'autre vie nous dévoilera ; tantôt il semble la considérer comme une simple puissance de coordonner d'une manière philosophique les dogmes révélés, à peu près comme le physicien coordonne les faits que lui atteste l'expérience.

On sait que cette manière d'envisager le rôle de l'*intellectus* n'est pas particulière à saint Anselme; nous la retrouvons dans Malebranche : « En un mot, » disait-il, « je tâche de bien m'assurer des dogmes sur lesquels je veux méditer, pour en avoir quelque intelligence, et alors je fais de mon esprit le même usage que font ceux qui étudient la physique. Je consulte avec toute l'attention dont je suis capable l'idée que j'ai de mon sujet, telle que la foi me la propose. Je remonte toujours à ce qui me paraît de plus simple et de plus général, afin de trouver quelque lumière : lorsque j'en trouve, je la contemple: mais je ne la suis qu'autant qu'elle m'attire invinciblement par la force de son évidence; la moindre obscurité fait que je me rabats sur le dogme, qui est et sera toujours inévitablement ma règle dans les questions qui regardent la foi. Ceux qui étudient la physique ne raisonnent jamais contre l'expérience, mais aussi ne concluent-ils jamais par l'expérience contre la raison; ils hésitent, ne voyant pas le moyen de passer de l'une à l'autre; ils hésitent, dis-je, non sur la certitude de l'expérience,

ni sur l'évidence de la raison, mais sur le moyen d'accorder l'une avec l'autre. Les faits de la religion ou les dogmes décidés sont mes expériences en matière de théologie. Jamais je ne les révoque en doute : c'est ce qui me détermine *et me conduit à l'intelligence*. Mais, lorsqu'en croyant les suivre, je me sens heurter contre la raison, je m'arrête tout court, sachant bien que les dogmes de la foi et les principes de la raison doivent être d'accord dans la vérité, quelque opposition qu'ils aient dans mon esprit. Je demeure donc soumis à l'autorité, plein de respect pour la raison, convaincu seulement de la faiblesse de mon esprit, et dans une perpétuelle défiance de moi-même. »

Cette belle et large théorie de Malebranche se retrouve brièvement, mais explicitement dans un passage de saint Anselme :

« La philosophie, » dit-il, « doit nous expliquer ce que la foi nous donne à croire ; car la foi occupe, dans les choses religieuses, le même rang que l'expérience dans les choses naturelles : il faut savoir qu'une chose est avant d'examiner ce qu'elle est, et pourquoi elle est. Car, de même que la raison s'égare dans l'étude de la nature, si elle n'est pas guidée par l'expérience, de même elle s'égare dans l'étude de la religion, si elle n'a pas la foi pour guide. » (*Monologium.*)

Nous avons cité cette phrase caractéristique, d'une part, parce qu'elle constate que la physique du moyen âge ne se trompa point faute de croire à l'expérience et aux faits ; d'autre part, et surtout pour faire comprendre la méthode particulière de saint Anselme, qui se rapproche, à beaucoup d'égards, de celle des Pères de l'Eglise.

Evidemment le mot de *philosophie* n'est point synonyme ici de celui de raison : il ne représente pas la puissance naturelle de connaître, inhérente à l'esprit humain, mais cette puissance élevée à une certaine hauteur et devenue ce qu'il appelle *l'intelligence*, en donnant à cette expression le sens particulier que Malebranche devait lui donner plus tard.

Lorsque M. Rousselot, après avoir cité le passage en question, ajoute : « On le voit, c'est un homme entre deux forces, et qui fait tout ce qu'il peut pour les tenir en équilibre, mais qui n'hésite pas à sacrifier l'une pour sauver l'autre, aussitôt qu'il juge le sacrifice nécessaire ; c'est ce qu'on trouve dans sa lutte contre le nominalisme : » en d'autres termes, lorsqu'il suppose qu'en saint Anselme l'évêque comprima le philosophe, il se laisse aller à un vieux et étroit préjugé, indigne de son érudition, et qui lui ôte l'intelligence des textes les plus clairs. Nous regrettons que M. de Rémusat se soit laissé, lui aussi, entraîner, malgré la finesse de son esprit. M. Cousin seul a compris que saint Anselme avait été soulevé dans son élan philosophique par les idées chrétiennes : « Saint Anselme, » dit-il, « se soutient à cette hauteur tant qu'il reste dans les régions de la métaphysique chrétienne ; mais il retombe dans la barbarie de son temps dès qu'il abandonne le christianisme et aborde la philosophie d'alors, la dialectique scolastique. Ainsi le dialogue *De grammatico*, qui est malheureusement de lui, roule sur une misérable difficulté du livre d'Aristote de l'*Interprétation;* et il est tout aussi vain et tout aussi insignifiant que le morceau de Gerbert, adressé à l'empereur Othon, sur une difficulté de l'*Introduction* de Porphyre. Ce n'est pas là qu'il faut chercher saint Anselme; c'est dans les trois ouvrages que nous avons cités, ainsi que dans ses grands traités de théologie, et particulièrement dans le traité : *De fide Trinitatis*, composé contre Roscelin. »

Pour nous, il nous est impossible de voir dans la phrase qu'attaque M. Rousselot, une abdication et un anathème à la raison ; seulement, quand on se souvient que le moyen âge ne prétendait pas seulement coordonner les faits physiques, mais y trouver des *formes* et des *essences*, on comprend que la *foi*, en cherchant l'*intelligence*, cherchait autre chose qu'une simple coordination des dogmes révélés.

Ce quelque chose, que saint Anselme ne définit pas, n'est certainement point la *gnose* de certains Chrétiens qui avaient été conduits par un excès de platonisme à nier le caractère essentiel des mystères de la foi; mais c'est une sorte de *vue*, d'*appréhension intellectuelle sui generis.*

Nous constatons ici cette théorie un peu vague de saint Anselme, non pas que nous entendions l'éclaircir (sur des questions aussi délicates, la réserve la plus scrupuleuse nous semble nécessaire), mais parce qu'elle nous semble jeter quelque lumière sur l'argument du *Proslogion* et sur le réalisme particulier du grand évêque.

Sans doute, si Anselme a cru devoir attribuer une valeur logique à son argument, c'est qu'il y glissait, pour ainsi dire, du haut d'un autre argument, j'entends l'argument platonicien ; ce *lapsus* est d'autant moins étonnant, qu'il a été commis par M. de Rémusat lui-même et par bien d'autres; cependant l'erreur d'Anselme nous semble encore avoir une autre cause, quoique moins directe et plus cachée dans les derniers replis de sa pensée.

Comme Descartes, Anselme pense que certaines idées ont une valeur toute particulière, et il leur attribue l'objectivité (qu'on nous pardonne d'emprunter cette expression à la langue de Kant), non pas qu'elles soient générales et qu'il pose en système la réalisation quand même des abstractions, mais au contraire parce qu'elles se distinguent à ses yeux de tous les résultats de l'abstraction. Ces *idées* toutefois ne sont pas les idées innées de Descartes; celles-ci, en effet, ne représentent que des substances, par exemple, l'idée de l'étendue représente la matière, l'idée de la pensée représente l'âme, l'idée de l'infini représente Dieu ; dans le système de saint Anselme, au contraire, elles représentent les qualités ou les perfections : er.

ce sens, les deux doctrines sont l'antithèse absolue l'une de l'autre; mais enfin toutes deux admettent une sorte de demi-intuition représentant à l'esprit des réalités qu'il ne pourrait trouver ni dans les sens, ni dans le raisonnement et les autres procédés logiques. C'est à ce titre que l'idée de Dieu passe dans toutes deux, comme ayant une sorte de privilége sur les autres idées, et un privilége en vertu duquel elle conduit par sa seule force logique à l'affirmation de l'existence nécessaire de son objet.

Encore une fois, ce n'est pas comme réaliste qu'Anselme a posé son argument ontologique, et on s'en convaincra sans peine en se souvenant que Descartes, qui est nominaliste, le pose comme lui et presque dans des termes identiques; cependant Anselme est réaliste et même il réalise des abstractions à plaisir: par exemple, la couleur et l'odeur. Si l'on veut avoir le secret de cette intempérance de réalisme, si déraisonnable et si étrange au premier abord, il faut se rappeler un très-curieux chapitre du *Proslogion*, où l'auteur déclare que toutes les qualités et perfections des objets physiques existent en Dieu d'une façon éminente, et qu'il a sa couleur, sa saveur, son harmonie, *suo ineffabili modo*. Anselme n'a pas été conduit à cette idée par l'amour des universaux, au contraire, c'est cette idée qui l'a conduit à la solution, dans un sens positif, du problème des universaux; et il a été conduit à cette idée elle-même par sa conception de la nature divine, et par la nécessité de réagir contre le système de Bérenger et de Roscelin, qui, en réduisant toute substance à n'être qu'une unité morte et abstraite, compromettaient les deux dogmes suprêmes de la sainte Eucharistie et de la sainte Trinité.

Si le but que nous nous proposons n'était pas nettement circonscrit, si ces études, simples prémisses d'un travail futur, n'avaient pas dès lors un caractère élémentaire, nous aurions insisté sur cette correspondance lointaine mais réelle de l'*intellectus* regardé comme une sorte de moyen terme entre la *foi* et l'*intuition* et avec les théories du *Proslogion* et du *De fide Trinitatis;* nous nous bornons à l'indiquer et à provoquer sur cette partie mystérieuse encore de la doctrine d'Anselme les recherches des philosophes et des historiens.

§ X. — *Conclusion.*

Pour saisir la pensée intime de saint Anselme, il faut avoir saisi au préalable les rapports vrais de la théologie et de la métaphysique au moyen âge. Autrement il n'a pas de rôle fixe, de fonction déterminée dans le mouvement philosophique; et ses œuvres, et le bruit qu'elles ont fait, et l'influence qu'elles ont exercée, cessent de se comprendre.

Non-seulement alors le *De fide Trinitatis*, le *Monologium* et le *Proslogion* deviennent des accidents littéraires sans signification, mais encore on est conduit à les interpréter dans le sens le plus inexact. C'est ainsi que des esprits très-attentifs, ou même très-érudits et très-judicieux, M. Rousselot, M. Hauréau, M. de Rémusat, M. Bouchillé, ont commis des erreurs très-graves, et se sont même complétement mépris sur les doctrines du vieux métaphysicien.

Rien pourtant de plus facile à comprendre, lorsqu'on ne fait pas sortir toute la scolastique de la fameuse phrase de Porphyre, et lorsqu'on cherche un peu le secret de son développement dans l'histoire de l'Eglise.

Nous l'avons déjà dit et nous le prouverons plus tard d'une manière décisive, si nous ne nous abusons, la scolastique, qui est en voie de préparation depuis saint Augustin, cette conclusion vivante des Pères de l'Eglise ou du premier âge de la philosophie chrétienne, la scolastique naît et se pose au moment des luttes dogmatiques suscitées par Bérenger de Tours. Bérenger n'est pas un philosophe, mais c'est un logicien; à propos de la transsubstantiation, il se demande ce que c'est qu'une substance, et, résolvant la question en dehors de toute analyse scientifique, il répond du point de vue du sens commun le plus vulgaire: La substance, c'est ce qui fait qu'une chose est conçue comme *une* au milieu de la variété apparente de ses manifestations, c'est une *unité logique*. Le dogme eucharistique était compromis gravement par cette définition, qui ne permet pas de concevoir les *accidents visibles* sans la *substance* ni peut-être la substance sans les accidents visibles. La théologie fut donc contrainte, pour sauvegarder le dogme, d'entrer sur le terrain de la métaphysique, et de recourir à des notions philosophiques pour résoudre contre Bérenger le problème capital de la nature des êtres. De là le système de Lanfranc et de tous ses contemporains orthodoxes.

Encore une fois les esprits devaient être déjà préparés à ce premier mélange des questions de métaphysique rationnelle et de théologie positive, qui constitue la scolastique. Presque toute la philosophie ancienne s'était réduite, dans la période qui suit saint Augustin, à une série de résumés d'un caractère tout dialectique. Or l'ontologie ou la métaphysique gréco-romaine n'est guère qu'une physique élevée à la dignité de dialectique. Les études poursuivies dans les monastères et à l'ombre des cathédrales, au milieu de l'Europe barbare, devaient donc tourner à la méthode scolastique. Néanmoins l'influence exercée par le souvenir des Pères de l'Eglise, les entraînements de l'exemple et du génie de saint Augustin, le caractère dogmatique des résumés laissés par les derniers représentants de la civilisation disparue, le caractère même des populations nouvelles et leur mode particulier d'organisation, tout, en un mot, poussait les maîtres et les disciples du XIe siècle à suivre la méthode dont on voyait de si admirables modèles dans saint Augustin, sauf peut-être quand il s'agissait de certaines questions spéciales de dialectique, plus intéressantes pour l'école que pour le monde et l'Eglise. Il fallait une force énergique et

continue pour arracher l'esprit humain à d'anciennes traditions d'études qui s'accordaient si bien avec ses nécessités sociales et ses tendances nouvelles. Cette force continue et toute-puissante, ce fut la logique même du dogme catholique qu'il fallut défendre.

Lanfranc et ses amis n'avaient fait qu'un effort dans le sens de la méthode nouvelle, de la méthode scolastique, qui apparaît vaguement et à de très-rares intervalles dans leurs écrits. Il est probable que ces germes presque imperceptibles seraient restés enfouis à toujours, si la foi orthodoxe, menacée par une nouvelle hérésie, n'avait contraint un disciple de Lanfranc à leur donner un premier développement.

Ce disciple fut précisément saint Anselme.

Saint Anselme, nous l'avons montré, n'inclinait ni par son éducation, ni par son caractère, ni par son génie, à entrer dans la voie nouvelle; il aurait voulu imiter toujours et partout saint Augustin : mais Roscelin, héritier, à son insu, des traditions de Bérenger, les avait présentées sous un jour tout nouveau; il les avait transformées en une philosophie systématique et rigoureuse, sinon complète. Saint Anselme, en face de cette philosophie, dut formuler au moins quelques aperçus de théologie métaphysique. C'est ainsi qu'il écrivit la fameuse phrase sur les universaux; il l'écrivit, non pas pour résoudre la question posée par Porphyre, mais pour réfuter le trithéisme. Pendant ce temps, ou peu après, un homme, qui avait plus de penchant peut-être pour les questions ontologiques, leur donnait une place plus considérable dans la théologie : cet homme, c'était Guillaume de Champeaux, qu'on a regardé comme le véritable fondateur du réalisme, et qui ne l'aurait pas été, s'il n'avait trouvé autour de lui, grâce à la question religieuse, des esprits capables de comprendre que la question, jadis toute spéciale des universaux, ou plutôt de l'être, était devenue, par suite des nécessités logiques du dogme, une question chrétienne et universelle.

C'est donc le dogme catholique qui a conduit lentement, librement, mais d'une manière infaillible et continue, le XIe siècle à la méthode scolastique; c'est lui qui a posé le problème de la substance sous la forme logique d'une série de problèmes sur les universaux; c'est lui aussi qui a indiqué à saint Anselme la solution vague encore qu'il crut devoir lui donner.

Roscelin disait : Il n'y a rien autre chose dans un être que son unité logique, unité sans parties, de telle sorte que les idées générales ne sont pas même des conceptions naturelles et compréhensibles de notre esprit : il ne faut y voir que des mots.

Saint Anselme, qui ne va dans cet ordre de recherches qu'à l'endroit précis où il est poussé par le dogme, et pas plus loin, saint Anselme répond :

Il y a dans l'être autre chose qu'une unité logique et exclusive de toute multiplicité? Qui ne comprend pas cette vérité métaphysique nie implicitement la sainte Trinité et l'Incarnation.

Qu'y a-t-il donc de plus dans l'être que son unité substantielle?

Ici, nous l'avons vu, saint Anselme cesse de répondre avec précision; il semble qu'il incline à une solution platonicienne, mais il a à peine conscience de sa solution.

Le rôle du saint évêque est donc d'avoir posé, pour défendre l'orthodoxie, le problème que le réalisme de Guillaume de Champeaux, de Bernard de Chartres et des autres philosophes du XIe et du XIIe siècle va essayer de résoudre, ce grand problème qui mènera enfin à Albert le Grand et à saint Thomas, c'est-à-dire à la constitution, à l'organisation de la scolastique.

C'est là un fait, et un fait qui a son importance; car il permet d'assister aux vraies origines de cette grande philosophie qui précéda la création de nos grandes théories scientifiques modernes; il nous donne la mesure de ces doctrines historiques qui regardent la scolastique comme une première et timide protestation contre la foi; il nous montre aussi la valeur de ces autres doctrines, qui ne voient aucune différence entre la méthode des Pères et celle des docteurs scolastiques; il nous fait voir enfin combien la raison humaine a peine à sortir de ce premier état de demi-engourdissement, où elle se contente des vagues données d'un sens commun obscur et étroit.

La philosophie n'existe, dans la société, qu'autant qu'elle s'applique aux problèmes qui importent à ses destinées. Voilà pourquoi on ne peut dire qu'elle existait dans ces écoles monastiques ou épiscopales des VIe, VIIe et VIIIe siècles, dans lesquelles pourtant la dialectique était enseignée; elle n'existait pas davantage dans la fameuse école du palais, et même à la cour de Charles le Chauve, alors que Scot Erigène se livrait à de brillantes fantaisies néo-platoniciennes : discussions cachées et oisives, ou conversations de courtisans barbares, elles ne se mêlaient qu'indirectement à la vie et au mouvement du monde chrétien. Nous la voyons, au contraire, apparaître, au XIe siècle, d'abord vague, indécise, obscure, mais excitant l'attention de toutes les âmes, et prenant, dès cette époque, un élan qui ne doit plus s'arrêter; mais cette naissance ne fut pas facile. Les esprits résistent d'abord à sortir sur la question ontologique des simples données du sens commun.

Cette résistance est longue, opiniâtre, de tous les instants. Il faut qu'elle soit vaincue, non pas une fois, mais plusieurs, mais sans cesse pendant deux ou trois générations; il faut que de nouvelles habitudes se prennent, et dans le monde, et dans l'école; il faut qu'une transformation ait lieu dans les profondeurs de l'esprit humain. La difficulté était d'autant plus grande que le besoin philosophique ne devait pas seulement pénétrer dans quelques âmes d'élite, comme aux jours brillants de la civilisation gréco-romaine, mais remuer une masse considérable

d'intelligences. Heureusement pour la civilisation moderne, qui devait plus tard être si active, ces intelligences avaient été initiées au sentiment religieux; le dogme, et un dogme défini, était là pour les soulever peu à peu et en dépit de toutes les résistances vers les problèmes de haute métaphysique. On le voit qui agit énergiquement dans tout le cours du XI[e] siècle, au sein des diverses écoles suscitées au siècle précédent par le génie de Gerbert; enfin il contraint deux des représentants les plus convaincus des besoins religieux de l'Europe, Lanfranc et saint Anselme, à aborder un premier problème ontologique qu'ils ne font qu'indiquer, mais qui ne doit plus disparaître, et qui, en s'éclaircissant chaque jour, amènera, grâce aux nécessités logiques de la révélation, tous les autres. Saint Anselme marque le moment précis où la foi catholique met, pour ainsi dire, le premier bégayement de métaphysique sur les lèvres du monde chrétien. (*Voy.* notes additionnelles à la fin du vol.)

ANSELME (DE LAON), disciple de saint Anselme, fut un des maîtres les plus renommés du XI[e] siècle. — Il mourut en 1117. Ses disciples les plus illustres sont Gilbert de la Porée, Abélard, Hugues d'Amiens, Alboni de Reims, Hugues Métal. Esprit sage et modéré, plutôt que capable de faire avancer la science philosophique, il ne nous a laissé que quelques gloses et des commentaires sur l'Écriture.

ANTEPRÆDICAMENTA, *antéprédicaments*. — On entendait par *antéprédicaments* un certain nombre d'analyses qui précédaient la fameuse théorie des prédicaments. Ainsi on remarquait que les termes qu'on emploie sont *équivoques*, *univoques* et *dénominatifs*. De plus on les divisait en simples et complexes; enfin en *accidents* et *substances*. On donnait les règles qui doivent présider à ces analyses. Nous n'entrerons pas dans ce détail qui n'a plus d'intérêt pour nous.

Rien de plus célèbre dans les fastes de la logique que la théorie des prédicaments, des antéprédicaments et des postprédicaments La philosophie grecque et notamment Aristote qui la résume, analysaient avec soin les propositions, surtout celles qu'on emploie dans la définition, car dans cette analyse de ce qui sert à déterminer la nature ou la forme des choses, ils espéraient trouver une théorie complète de l'être. Or point de proposition sans qu'on affirme un terme d'un autre terme : le terme qui est affirmé d'un autre s'appelle prédicament. A un autre point de vue, et d'après Porphyre, on appelait aussi prédicament la série naturelle du genre suprême, des espèces subalternes, dernières, et des individus qu'il comprend. (*Naturalis summi generis, specierum subalternarum, infimarum et individuorum qui sub eo sunt.*) Nous donnons ailleurs la liste de ces prédicaments, la substance, la quantité, la qualité, la relation, l'action et la passion, l'*ubi*, le *situs*, le *quando*, l'*habitus*. Mais avant d'examiner chacun de ces prédicaments, les logiciens de l'école d'Aristote cherchaient ce que peuvent être en eux-mêmes les *équivoques*, les *univoques* et les *dénominatifs* (qu'on nous passe ces vieilles expressions barbares); et l'explication de ces termes ainsi que des problèmes parfois assez intéressants auxquels ils donnaient lieu, s'appelait théorie des *antéprédicaments*.

Le terme équivoque est celui qui convient à plusieurs choses qui ont le même nom et une nature différente. (*Terminus æquivocus est qui convenit pluribus habentibus idem nomen, rationem vero substantiæ secundum illud nomen diversam.*) On divisait les termes équivoques, en *équivoques équivocants* et *équivoques équivoqués*, expressions bizarres, sans doute, mais nécessaires dans leur subtilité quand on allait chercher l'être dans les formules de la logique et du langage. Les équivoques équivocants ce sont les noms qui s'appliquent à plusieurs êtres; les équivoques équivoqués, ce sont les êtres eux-mêmes qui participent à un même nom sans avoir d'autre similitude.

Les termes univoques sont ceux qui s'appliquent à des êtres qui ne se ressemblent pas seulement par le nom qui les désigne, mais par la nature qui les distingue. On les divise, comme de juste, en *univoques univocants* et *univoques univoqués*. A un autre point de vue, on distingue les univoques transcendentaux (182), et les univoques prédicamentaux (*univoca transcendentalia... univoca prædicamentalia*) : les premiers sont ceux qui se ressemblent, abstraction faite de considération relative à l'universel. par exemple dans le système de Scot, la substance et l'accident. Les univoques prédicamentaux sont ceux qui se rapportent les uns aux autres dans un même genre. Ces derniers se subdivisent eux-mêmes en logiques, physiques et métaphysiques. Les univoques logiques sont ceux qui se rencontrent dans le même concept de quelque réalité conçue à titre d'intention seconde (183). Les univoques physiques sont ceux qui, sous le même nom, participent la même nature spécifique (184.) Les univoques métaphysiques sont ceux qui, sous le même nom, ont la même nature abstraite par l'intellect

(182) On voit que le mot *transcendant*, qu'on a regardé comme un affreux néologisme, peut être affreux, mais n'est pas néologisme : il remonte au moyen âge, et il n'est pas nécessaire, quoi qu'en dise M. de Maistre, d'apprendre le kant pour en savoir le sens.

(183) Il est essentiel ici de ne pas oublier la définition de l'*intention première* et de l'*intention seconde :* « Prima intentio est, secundum Scotum (l. v, d. 23, quæst. un.), objectum cognitum ut cognitum, ut *homo cognitus*, quatenus *cognitus* est prima intentio... Secunda intentio ex eodem doctore... est relatio rationis causata per actum comparativum intellectus comparantis unum objectum cognitum ad aliud objectum cognitum. (COLUM., *Leg. epit.*, l. I, q. 4.)

(184) « Ut Petrus et Paulus univocantur physice in natura humana. » (ID.)

des réalités qui la déterminent : nature, les scotistes le remarquent bien, qui est dépouillée par la pensée humaine de ses différences individuelles ; mais qui, dans la vérité des choses, est nécessairement unie à ces différences : *Natura abstracta per intellectum a suis inferioribus exuta differentiis individualibus, tametsi a parte rei sit contracta, vel contrahibilis per illas.* (185). On voit par cette dernière phrase que Scot n'est pas aussi réaliste que l'assurent certains historiens.

La théorie des antéprédicaments contenait encore quelques considérations sur les termes *dénominatifs*, *dénominés* et *dénominants* (*de terminis denominativo, denominato.*) Le terme *dénominant*, c'est la forme qui qualifie ou *dénomme* le sujet auquel elle est inhérente ; le terme *dénominé*, c'est ce qui a en soi la forme dénominante ; le terme *dénominatif* est ce qui est affirmé de son sujet. Le terme dénominant diffère donc du dénominatif en ce que celui-ci indique l'effet de la forme ou l'*effet formel* (*effectus formalis*), tandis que celui-là indique la forme elle-même.

On se demandait, à propos des *dénominatifs*, si la définition des *univoques* leur convient. Ruvius le niait ; Scot et les formalistes l'affirmaient au contraire (186). Ce débat, qui roule en apparence sur une pure question de logique, était plus important qu'il ne le semble au premier abord ; il était une des formes assez nombreuses sous lesquelles se cachent une des grandes querelles des thomistes et des scotistes. Y a-t-il un intermédiaire entre l'*équivoque* et l'*univoque ?* Question épineuse, délicate, subtile, sur laquelle on entassa, trois cents ans durant, dans les écoles, distinctions, définitions, divisions et subdivisions sans fin ! Au fond de ces raffinements de logique, il y avait pourtant quelque chose de très-sérieux. Les thomistes n'admettaient pas la distinction formelle introduite dans la métaphysique par Duns Scot, ou peut-être même avant lui par Varron, son maître. Ils regardaient la notion d'être comme ne s'appliquant pas d'une façon univoque à tous les êtres ; cependant il était dur de soutenir qu'il n'y a absolument rien de commun entre toutes les choses dont on affirme qu'elles *sont*. C'est ainsi qu'ils avaient été conduits à placer entre les termes équivoques et univoques, des intermédiaires qu'ils appelaient *analogues*. Ces analogues, les scotistes les repoussaient, car ils n'en avaient nul besoin dans leur système, qui applique d'une façon univoque l'idée d'être à tout ce qui est. Un terme univoque, disaient-ils, est celui qui désigne des êtres renfermant quelque *chose de commun* (*habentes eamdem rationem*) ; un terme équivoque est celui qui désigne divers êtres qui n'ont rien de commun. Il serait donc insensé de chercher un intermédiaire entre l'équivoque et l'univoque. Dès lors, il est clair que les dénominatifs sont des prédicals univoques (187), ou, en d'autres termes, que les qualités qui déterminent les êtres s'en affirment univoquement. Sans doute elles n'entrent pas toutes dans leur essence, ce qui revient à dire que toutes ne sont pas des attributs spécifiques, mais, toutes, elles entrent au même titre dans le sujet. On peut constater que la question de savoir si la définition des univoques convient aux dénominatifs se ramène à celle des intermédiaires entre les *équivoques* et les *univoques*. Mais, dira-t-on peut-être, les thomistes et les scotistes étaient-ils en désaccord réel sur cette dernière question ? Les thomistes avaient leurs *analogues ;* les scotistes n'avaient-ils pas, pour remplir le même office, leurs *formalités ?* On verra à l'article DISTINCTION FORMELLE ce qu'il faut penser à cet égard.

On se demandait aussi, à propos des dénominatifs, du moins des dénominatifs ou des concrets accidentels (188), s'ils désignent la forme ou son sujet. Il y avait à cet égard trois opinions parmi les dialecticiens. Les uns, et notamment quelques scotistes éclectiques du XVI[e] siècle, disaient qu'ils désignent directement tant la forme que son sujet. D'autres, et parmi eux les nominalistes, soutenaient que ces mêmes dénominatifs signifient formellement le sujet et matériellement la forme accidentelle (189). Suivant les scotistes et suivant Pierre Auriol (190), ils expriment la forme accidentelle et sous-entendent le sujet : *Per se significant formam accidentalem, connotant vero subjectum.*

L'accident, suivant Scot, a son entité propre ; il n'est pas le simple point de vue et l'attribut logique du sujet ; il est avec son essence propre et distincte. Pris abstraitement il ne se rapporte qu'à lui-même, mais le dénominatif qui l'exprime d'une façon concrète, représentant à la fois et la forme et l'entité à laquelle elle est inhérente, ne peut désigner un de ces termes à l'exclusion de l'autre. En ce sens les nominalistes ont parfaitement raison. Seulement suivant les scotistes, ils ont tort lorsqu'ils veulent que ce dénominatif désigne formellement le sujet et matériellement la forme. En effet, l'abstrait et le concret, dans leur doctrine, représentent la même réalité envisagée sous divers rapports ; le *dénominant* ou le concret accidentel a donc rapport à l'entité même que représente le terme *dénominant ;* seulement, l'idée dont il est l'expression embrasse celle du sujet par cela seul qu'elle a un caractère concret. S'il en

(185) COLUM. loc. cit.

(186) SCOT., I, dist. 8, qu. 3. — VALLO, *Tractatus formalitatum*. — FUENTES, qu. 12, art. 2.

(187) « Denominativa sunt prædicata univoca. »

(188) Les dénominatifs substantiels étaient ceux qui désignent la substance ; les accidentels ceux qui désignent un accident.

(189) Plusieurs Jésuites soutenaient aussi cette opinion.

(190) SCOT, I, dist. 4, qu. 1 ; IV, dist. 12, qu. 1. — AUREOLUS, dist. 4, parag. 3. — TATARETUS, *Log.*, qu. 2. — *Voy.* aussi LYCHETUS et JOANNES DE MAGISTRIS.

était autrement, si le dénominatif désignait formellement le sujet, il s'en suivrait que l'accident est dans l'essence du sujet, ou en d'autres termes, que toute la réalité de l'être est enveloppée dans sa forme... Or cette dernière proposition est la négation même de la science moderne : elle est la négation de la méthode, car l'induction est la recherche des lois de la nature et non de son essence; la négation de ses principes, car toute la théorie moderne du mouvement suppose qu'il n'est pas la traduction, la conséquence de la nature et de la forme des êtres auxquels il s'applique (191). On répondra peut-être que, suivant Descartes, l'essence du corps ou l'étendue explique tous les phénomènes qui s'y trouvent, et que néanmoins il a été un des grands rénovateurs de la science. Cette objection n'est pas sans réplique. D'une part, Descartes n'explique pas toute la nature par l'étendue, mais par l'étendue et le mouvement ; et les lois qu'il assigne au mouvement tendent à le faire regarder comme un principe parfaitement distinct de l'étendue. Nul même plus que le grand philosophe du XVIIe siècle, n'a insisté sur le caractère d'inertie qui est inhérent à la matière. En second lieu, les qualités secondes des corps ne sont nullement, à ses yeux, la traduction de l'essence des corps : il est vrai que l'accident réel ne lui semble qu'une manière de concevoir le sujet, mais loin d'être, suivant lui, des accidents réels, elles ne sont que des phénomènes psychologiques, des sensations qui affectent l'être pensant, et n'existent à aucun titre en dehors de lui. C'est par là, c'est en arrachant toute réalité absolue et objective aux qualités sensibles que l'école cartésienne évite l'écueil sur lequel s'est brisée la science ancienne. Son exemple ne prouve donc pas qu'une métaphysique, qui voit dans la forme l'explication de l'être tout entier, soit capable de créer une théorie de physique vraiment féconde.

Laissons de côté une discussion extrêmement subtile sur la question de savoir d'où viennent l'unité et la pluralité des concrets ; viennent-elles de l'unité ou de la pluralité de la forme, ou bien de celles du sujet, ou bien encore de toutes les deux? Les scotistes répondent que les concrets accidentels tirent leur unité ou leur pluralité de celle du sujet, ou en d'autres termes, qu'il n'y a pas une blancheur unique dans deux sujets qui sont affectés de cette couleur. Les réalistes exagérés eussent tenu un tout autre langage : mais les scotistes donnaient si peu dans le système qu'on leur attribue aujourd'hui, qu'ils étaient unanimes dans leur opinion à cet égard. Ils l'étaient beaucoup moins quand il s'agissait des concrets substantiels. Tous affirmaient que leur unité vient de celle de la forme, et peut se concilier avec la pluralité des sujets ou des suppôts. C'est ainsi, disaient-ils, que Dieu est *un*, malgré la triplicité de ses personnes. Mais, suivant les vieux scotistes (Bassolius, Bargius, Lychetus, Vasquez, lui-même [192]), là où il y avait pluralité de natures, sans aucune pluralité de suppôts, les concrets étaient réellement multiples ; par exemple, si le Verbe divin assumait plusieurs natures humaines, il y aurait, par ce fait seul, plusieurs hommes, bien que l'unité de personne du Verbe divin fût maintenue. Voilà pourquoi à leurs yeux saint Augustin avait pu dire, que le Verbe avait pris LA nature humaine, bien qu'il soit certain qu'il s'est incarné dans UNE nature humaine individuelle (193); d'autres scotistes, que les fidèles de l'école appelaient des noms dédaigneux de *modernes* ou de *jeunes* (*moderni... neoterici... juniores*), par exemple, Bellutus, Mastrius, Faber, Franciscus de Peligianis, soutenaient la thèse contraire. Nous n'entrerons pas dans les détails de cet assaut de subtilités, et nous croyons être plus utiles à nos lecteurs en leur rendant compte d'une discussion sur laquelle nous avons appelé déjà leur attention et qui terminait d'ordinaire la théorie des anteprédicaments.

Tous les philosophes : Aristote (194), saint Augustin (195), saint Thomas (196), Scot (197), Ruvius (198), admettent que dans l'univers il y a des êtres qui présentent certaines analogies, soit que ces êtres ne se lient les uns aux autres que par de lointaines similitudes (199), soit que l'entité qui est formellement dans l'un d'eux se trouve dans les autres d'une manière dépendente, et c'est ainsi qu'il y a analogie entre la substance et l'accident, soit enfin qu'ils participent inégalement d'un même caractère (200). Mais la question était de savoir si les analogues sont ou ne sont pas un intermédiaire entre les univoques et les équivoques (*utrum analoga medient inter univoca et æquivoca*). Saint Thomas (201) et son école, notamment Cajétan et Capreolus, résolvaient le problè-

(191) Voir aux articles INDUCTION, MOUVEMENT, PHYSIQUE, etc.

(192) VASQUEZ, I part., dist. 115, c. 4.

(193) Ces théologiens ajoutaient : « Nonnulla concilia a nobis citata *in tract. de Incarnatione* confitentur id, unde cantat Ecclesia : *Tu ad liberandum suscepturus hominem, non horruisti virginis uterum.* Et non incongrue Arriaga... observat de Christo et homine quasdam veras loquendi formulas quæ non sunt veræ de divino supposito, ut *homo mortuus est*, non tamen *Verbum divinum mortuum est* ; et : *homo comedit*, homo constat *ex anima et corpore*, etc.

(194) ARISTOTE, *Métaphysique*, l. IV.

(195) S. AUGUSTIN. Voir le *traité sur les Catégories* qu'on lui attribue, *passim*.

(196) S. THOMAS, *Somme*, I p., qu. 3, art. 5.

(197) SCOT. II, dist. 12, qu. 2, quodlibet, 5. — *Voir* aussi RICHARD, I, dist. 25, qu. 2, art. 2.

(198) Ruvius avait fait un traité spécial sur la matière *Tractatus de analogia*.

(199) On en donnait dans les écoles un curieux exemple : *Hæc analogia risus perhibetur de homine et prato*.

(200) Voilà pourquoi on distinguait trois espèces d'analogie : *Triplex statuitur analogia, proportionis, attributionis et inæqualitatis*.

(201) *Metaphys.*, l. V, lect. 12.—*Somme*, I p. qu. 13.

me affirmativement. Au contraire, Duns Scot (202), Orbellus (203), Mauritius (204), Sarnanus (205), Sirectus (206), Vallo (207), et toute l'école des subtils, déclaraient que les analogies se rangent parmi les univoques ou parmi les équivoques. On remarquera cependant que les *jeunes scotistes* (208), et Faber (209), se rangeaient par éclectisme à l'opinion des thomistes (210).

Cette opinion était fondée sur le sens rigoureux que saint Thomas donnait au mot *univoque*. Pour qu'une réalité pût s'affirmer univoquement de deux choses, il fallait que cette réalité se rapportât à la forme même de ces choses. Ainsi, pour que l'on eût le droit d'affirmer l'être et de la substance et de l'accident d'une façon univoque, il aurait été nécessaire, suivant les thomistes, que l'être fût un genre ayant pour les espèces la substance et l'accident : deux réalités semblables formaient toujours dans leur système un genre logique, parce que toute l'intelligibilité, toute l'actualité de l'être étaient renfermées dans sa forme. Le nœud de toute cette question, en apparence si embrouillée, sur les *analogues* et sur le caractère univoque du concept d'être, est pourtant facile à trouver. Il s'agissait de savoir si l'idée d'être est renfermée quidditativement dans la notion de ses propriétés, ou en d'autres termes, si nous concevons l'être comme une essence qui renferme les propriétés, au même titre que le principe renferme les conséquences. Les thomistes résolvant cette question dans un sens affirmatif, arrivaient à cette conclusion que, si l'accident et la substance étaient au même titre, ou, en d'autres termes, si l'expression d'être était univoque à leur égard, l'être serait un genre et non plus un concept transcendantal. De là, leur théorie que cette expression, qui d'ailleurs ne peut être équivoque, est analogue, et que les analogues sont des intermédiaires entre les univoques et les équivoques. D'ailleurs, les univoques, à leurs yeux, devaient représenter des réalités de même essence, puisque tout ce qu'il y a de déterminé et d'actuel dans les choses, se résumait, à leurs yeux, dans ce principe. Les scotistes niaient et cette doctrine, et le caractère purement analogue de la notion d'être. Suivant eux toutes les fois qu'il y a un élément commun entre deux choses, on peut les dire univoques, et, à ce point de vue, ils reconnaissaient quatre espèces d'univoques (211). Sans doute, c'était beaucoup les multiplier, et on reconnaît à ces subdivisions infinies le travail d'une époque qui dissout une doctrine ancienne sans avoir constitué encore une théorie nouvelle. Mais ces subtilités avaient au moins pour résultat de ne montrer dans la substance autre chose que ce qui ressort de sa forme. C'est ainsi que, même dans les détails les plus infimes de la logique, nous trouvons la philosophie d'Aristote ou la doctrine des formes substantielles, se retirant peu à peu, dans les écoles, devant le travail des siècles. (*Voy.* notes additionnelles à la fin du vol.)

ANTIPERISTASIS, réaction ou augmentation d'une qualité par une qualité contraire; on en donnait pour exemple « l'eau du puits qui est plus chaude en hiver et plus froide en été. » — Voici la définition que nous trouvons dans un manuel : *Antiperistasis... est circumobsistentia contrarii delectioris a contrario fortiori circumdante et circumvallante; sive, quod in idem recidit, actio antiperistica est roboratio et intensio qualitatis contrariæ imbecillioris a contraria qualitate circumstante et oppugnante illam.*

APOSTOLIUS. — Un des adversaires de la scolastique à la fin du XVe siècle. Il écrivit contre la philosophie péripatéticienne un violent pamphlet auquel Bessarion répondit, pour l'engager à maintenir la prééminence de Platon sur Aristote, mais sans se livrer à de vaines exagérations.

APPREHENSIO, appréhension. — C'était la première des trois opérations intellectuelles reconnues par Aristote et par les *Scolastiques*, celle qui consiste à saisir les termes simples et les idées. On l'opposait à l'*énonciation* (*enuntiatio*) ou jugement, qui était considérée alors comme une double appréhension ou comme une comparaison, et au *raisonnement* (*discursus*) qui va du connu à l'inconnu, des prémisses à la conclusion. — L'école sensualiste a tiré un grand parti de la théorie du jugement qui ressort de la doctrine scolastique sur les trois opérations de l'esprit.

(202) I, dist. 3.
(203) ORBELLUS, *Met.*, IV, qu. 1.
(204) MAURITIUS, qu. 7, *univers.*
(205) SARNANUS, *ibid.*
(206) SIRECTUS, *Tractatus formalitatum.*
(207) VALLO, *ibid.*
(208) MASTRIUS et BELLUTUS, disp. 2, qu. 5.
(209) PHILIPPUS FABER, theor. 95, c. 1.
(210) Faber était jésuite. Nous aurons souvent l'occasion de remarquer les tendances éclectiques que manifesta cette Compagnie.

(211) « Nota secundum Scotistas, nominatim Canonicum *Phys.*, qu. 3, Vallonem, *Tract. formalitatum* et Sarnanum supra citatum, quatuor esse gradus univocationis, quorum primus est, cum aliquid commune convenit multis penes idem nomen, eamdem rationem, eumdem essendi modum, ordinem et perfectionem essentialem. Hic autem gradus univocationis est perfectissimus, solique speciei specialissimæ proprius... Secundus est, cum aliquid commune convenit multis penes idem nomen, eamdem rationem, eumdem essendi modum ordinemque essentialem, non tamen penes eamdem perfectionem essentialem, veluti est animal respectu hominis et bruti : perfectiori quippe gradu animalis gaudet homo, quam brutum... Tertius est, cum aliquid commune accommodatur multis, eodem nomine, eademque ratione et modo essendi gaudentibus, absque ordine et æqualitate perfectionis essentialis : ita numerus est univocus suis speciebus; perfectior namque est ternarius quam binarius, convenitque prius binario quam ternario... Quartus est, cum aliquid commune adaptatur multis eodem nomine, eademque ratione patientibus, expertibus vero ejusdem essendi modi, ordinis et perfectionis essentialis : hæc est univocatio minima, penes quam ens dicitur univocum substantiæ et accidenti. (COLOMB., *Log.*, lib. III, qu. 2.)

APPREHENSIVA ENUNTIATIO, *jugement appréhensif*. — On entend par ces mots un jugement, ou plutôt une perception appréhensive. Par exemple, je vois deux astres égaux, j'affirme leur égalité, comme leur existence, en vertu de ma perception, et indépendamment de tout acte logique de ma part; c'est ce qui constituait aux yeux de Scot et d'Occam l'*enuntiatio apprehensiva*. Ils l'opposaient à l'*enuntiatio judicativa*, qui suppose, d'après eux, un travail personnel de l'intellect qui juge. — Cette classification répond assez bien à celle des jugements *immédiats* et des jugements *comparatifs* de M. Cousin, ou des *jugements synthétiques* et des *jugements analytiques* de Kant

ARNOULD FOURNIVAL, doyen d'Amiens au XIIIe siècle, intervint dans la querelle des ordres Mendiants, du moins si l'on en croit les Bénédictins de Saint-Maur qui inclinent à le considérer comme l'auteur de deux mémoires manuscrits sur la question : mémoires que leurs successeurs attribuent à Simon de Beaulieu, archevêque de Bourges. (Voir *Hist. littér.*, t. XXI.)

ASCELIN, moine du Bec, au XIe siècle, assista à la conférence de Brione, où Bérenger fut condamné. — Celui-ci lui ayant écrit pour le convaincre de la vérité de ses sentiments, reçut de son correspondant, qu'il ne put réussir à persuader, une lettre énergique, mais où nous ne trouvons que de la théologie positive. On peut en voir l'analyse dans l'*Histoire littéraire*.

AST (FRÉDÉRIC), philosophe allemand du XIXe siècle. On peut voir comment l'école de Schelling apprécie la philosophie scolastique en lisant 1° son *Esquisse générale de l'hist. de la philosophie*, Landsuth, in-8°, 1807-1809; 2° les *Epoques principales de l'histoire de la philosophie*, id. 1829.

AUXILIUS, prêtre du commencement du Xe siècle, un de ceux qui, à cette époque où l'ignorance tendait à prévaloir dans le monde, essaya de penser et d'écrire. L'histoire de sa vie est peu connue; on n'est pas même fixé sur son origine, bien que l'on présume qu'il fut Français. — On a de lui trois petits traités sur la question assez grave qu'avait suscitée l'élection de Formose au souverain pontificat. Les auteurs de l'*Histoire littéraire* déclarent que l'auteur « y raisonne en pur dialecticien et y a laissé un germe de cette théologie scolastique, qui ne tarda pas à s'introduire dans les disputes sur les matières de religion. » Il nous semble difficile d'adopter ce jugement dans sa stricte rigueur; il est certain qu'Auxilius tenta d'élever la question particulière qui s'agitait à une certaine généralité; mais la métaphysique n'entre pour rien dans ses raisonnements. Nous ne voyons dans ses opuscules que le besoin vague encore d'arriver, dans l'ordre des conceptions théologiques, à une forme plus scientifique. (*Voy.* MABILLON, *Ann.*, l. XLI. — BARONIUS, *Ann.*, t. XII. — *Histoire littéraire*, t. VI.)

AVERRHOES. — *Voy.* PHILOSOPHIE ARABE.

AVICENNE. — *Voy.* PHILOSOPHIE ARABE.

B

BACON. — *Voyez* ROGER BACON et OPUS MAJUS, OPUS MINUS.

BEATITUDO (*objectiva et formalis*), *béatitude objective et formelle*. — La béatitude objective est le bien lui-même, et c'est ainsi qu'on dira que la béatitude objective ne consiste dans aucun bien fini et relatif. La béatitude formelle consiste dans la jouissance même de la béatitude objective.

BEAUREGARD ou BERIGARD, philosophe et médecin du XVIe siècle, se mêla à la discussion du système de Copernic. Son traité *Dubitationes in dialogos Galilæi pro terræ immobilitate*, qu'il publia sous le pseudonyme de *Galilæus Lincæus*, est à consulter pour quiconque voudra se faire une idée nette de cette grande querelle et de son caractère essentiellement philosophique. — Dans un autre ouvrage (*Circulus Pisanus, seu de veterum et peripatetica philosophia dialogi*), il met en opposition la physique d'Aristote et celle de l'école d'Ionie.

BEDE (LE VÉNÉRABLE) n'a créé ou éclairci aucun système de philosophie, et cependant il se rattache à l'histoire de la scolastique en en ce que, comme Boëce, Camodose, Isidore de Séville, il prit part à ce grand travail de résumés qui donna à l'Europe barbare, sous une forme brève et didactique, toute la science des anciens ou du moins les conclusions de cette science. Bède a écrit sur toutes les matières : arithmétique, géographie, physique, astronomie, hagiographie, logique, histoire, politique, rien ne lui a été étranger. Il a puissamment servi à ce remarquable mouvement littéraire des Anglo-Saxons, au VIIe siècle, qui ne contribua pas médiocrement au maintien des études en France et en Italie.

BERENGARIENS. — Sectateurs de Bérenger, hérétiques qui occupèrent au XIe siècle l'attention de l'Eglise. Il est assez difficile de reconnaître, d'une manière précise, ce qu'il y avait de commun au milieu de leurs nombreuses doctrines. Cependant ils semblent s'accorder sur un point capital : ils ne pensent pas que le pain et le vin puissent disparaître dans leur essence, par suite des paroles de la consécration; en d'autres termes, ce qu'ils nient tout d'abord dans le mystère de l'Eucharistie, c'est la transsubstantiation. Mais, d'après le témoignage de Guitmond (*Voy.* GUITMOND), les uns estimaient qu'il n'y avait absolument rien du corps et du sang divin sous les espèces de l'autel; les autres reconnaissaient la pré-

sence réelle, mais l'expliquaient par une sorte d'*impanation;* plusieurs enfin cherchaient un milieu entre ces deux opinions, et soutenaient, soit que le pain et le vin étaient changés en partie, soit que le corps et le sang du Christ redevenaient pain et vin lorsque les indignes s'approchaient de la sainte table.

D'autres écrivains nous signalent encore d'autres sectes bérengariennes ; la plus singulière, dont ils nous témoignent l'existence, est, sans contredit, celle qui croyait que le corps et le sang du Christ sont présents sur l'autel après la consécration, mais un corps et un sang d'une nature particulière, et qui n'ont rien de commun avec le corps et le sang nés de la Vierge Marie.

On voit par là que le dogme de la présence réelle était tellement admis au XIe siècle, que les hérétiques eux-mêmes, en rejetant d'autres vérités sur l'Eucharistie, cherchaient par tous les moyens logiques à le concilier avec les erreurs qu'ils adoptaient et qui semblaient l'exclure. Du reste, les bérengariens eurent beaucoup plus d'importance par la réaction philosophique qu'ils suscitèrent que par eux-mêmes : ils ne paraissent pas avoir entraîné de nombreuses adhésions. On trouve encore, en 1095, un concile de Plaisance qui s'occupe de leurs erreurs; mais c'est bien à tort que les écrivains protestants ont voulu faire de ces sectaires les prédécesseurs et les pères des albigeois. L'esprit des hérésiarques du XIIe siècle était radicalement opposé à l'esprit des bérengariens : ils purent se rencontrer dans une commune erreur, mais ils partaient des principes les plus essentiellement hostiles. L'hérésie de Bérenger est fille d'un nominalisme qui n'a pas encore conscience de lui-même; l'hérésie des albigeois est fille d'un réalisme qui se perd dans ses propres excès. C'est ce que démontrent suffisamment les travaux de l'érudition moderne; et, sur cette question, comme sur une foule d'autres, ils donnent pleinement raison à la polémique catholique contre la polémique protestante.

BERENGER DE TOURS, théologien et hérésiarque du XIe siècle. — Il a joué un certain rôle en se portant comme le continuateur de Scot Erigène sur la question de l'Eucharistie; et les protestants, qui ont toujours essayé de se créer dans l'histoire une tradition illustre, ont glorifié sa mémoire. Le fait est que Bérenger paraît avoir eu une énergie de volonté peu commune, mais il manquait essentiellement du génie philosophique (212). Le raisonnement et la dialectique tiennent une certaine place dans ses écrits, mais n'empruntent leurs données qu'à l'autorité et rarement à la raison; et l'on ne peut lire avec soin sa réponse à Lanfranc, éditée en 1834, par A. F. et Th. Vischer, sans sourire un peu de ces parallèles *a priori*, où on la faisait valoir comme la représentation de la philosophie au XIe siècle, Lanfranc étant regardé comme celle de la foi soumise et trop respectueuse pour raisonner.

Bérenger était né à Tours et avait fait ses études à Chartres, sous la direction de Fulbert, le célèbre écolâtre qu'avait formé Gerbert. De retour dans sa ville natale, il fut nommé successivement membre du chapitre de Saint-Martin, puis archidiacre d'Angers. C'est alors qu'il paraît avoir enseigné, pour la première fois, des opinions erronées sur le dogme de la sainte Eucharistie. Sa réputation était fort étendue; il appartenait à cette pléiade ardente d'intelligences d'élite qu'avait suscitée le génie organisateur de Sylvestre II et de ses premiers disciples. Aussi, à peine eut-il risqué son hérésie, qu'elle se divulgua par toute la chrétienté. Adelmann (*Voy.* l'article ADELMANN) lui écrivit pour le supplier de revenir à la foi orthodoxe; ce qui prouve, pour le dire en passant, qu'au XIe siècle la foi de l'Eglise était parfaitement assise, et qu'aucun doute n'était possible alors pour un orthodoxe convaincu (213). Bérenger ne répondit pas, ou du moins ne répondit pas immédiatement à cette lettre; mais il en écrivit une à Lanfranc, qui avait été son condisciple à l'école de Fulbert (*Voy.* l'article LANFRANC); et cette lettre étant tombée entre les mains de tierces personnes qui cherchèrent à compromettre le vénérable abbé de Saint-Etienne de Rouen, celui-ci dut pour se défendre contre ses calomniateurs, écrire un traité, *ex professo*, sur la matière. Ce traité était accablant contre le novateur. Bérenger après avoir été condamné une première fois à Rome, le fut à Verceil, se rétracta, se défendit ensuite de s'être rétracté, fut de nouveau condamné, et à Tours, et à Rome, et finit, après une lutte si vive, par mourir obscurément dans l'île de Saint-Côme, près de Tours, à l'âge de 90 ans.

Quelle est donc précisément l'hérésie dont

(212) C'est ce qu'avait déjà reconnu un des disciples les plus illustres de l'abbaye du Bec, qui dit de l'écolâtre de Tours : « Sed cum per se attingere philosophiæ altioris secreta non posset. » Les vrais apologistes ont presque toujours reproché aux hérésiarques non pas d'abuser de la philosophie, mais de ne pas assez en user. Mais qu'il y a peu de vrais apologistes et dans le passé et dans le présent!

(213) Sous ce rapport, la thèse soutenue par M. Rousselot « qu'au IXe siècle ce grave problème était encore pendant » et les catholiques partagés, serait bien difficile à soutenir, alors même qu'on n'aurait sous les yeux que les écrits de Bérenger et d'Adelmann. De ce que Bérenger ne fut pas tourmenté à la fin de sa vie, il ne s'en suit pas que son opinion, si souvent condamnée, eût repris faveur. Quant au sentiment de Grégoire VII que l'on allègue, il faudrait qu'il s'appuyât lui-même sur un témoignage plausible. Or ce témoignage manque. Nulle part Bérenger n'invoque l'autorité de ses contemporains, et notamment de Grégoire VII; Ademann, au contraire, écrit comme si Bérenger lui-même ne doutait pas qu'il innovât. Ces deux faits, auxquels on ne peut en opposer aucun qui soit certain, nous paraissent significatifs.

ner Bérenger fut le promoteur? Jusqu'au moment où Lessing dévoila la réponse de l'écolâtre de Tours à ses adversaires la question était entièrement obscure; l'on peut ajouter que, depuis Lessing, depuis même l'intéressante publication de MM. Vischer, elle ne s'est point pleinement éclaircie. Et si Bérenger n'est pas très-explicite sur le dogme qu'il propose, il l'est encore moins sur les idées philosophiques qui ont été son point de départ; or c'est là à mes yeux la véritable question qui peut et qui doit intéresser celui qui cherche à reconstituer l'histoire de la scolastique.

Ce qui est incontestable, c'est qu'il se prononce formellement contre la doctrine de Paschase Ratbert (*Voy.* Paschase Ratbert); ce qui est incontestable encore, c'est qu'il déclare se rallier à l'opinion de Scot Erigène (214). Et non-seulement il invoque Scot Erigène comme son maître, mais il fait, en passant, un brillant éloge de Platon à la philosophie duquel s'était inspiré le philosophe d'Irlande. *Platonem... mundanæ illius philosophiæ gemmam* (215). Mais à quel titre combat-il Paschase? De quelle manière interprète-t-il Scot Erigène, dont la pensée n'est pas toujours clairement définie? En quoi consiste, suivant lui, la doctrine de Platon, cette *perle* du monde profane! voilà la difficulté.

Peut-être cette difficulté sera-t-elle insoluble tant que l'on voudra voir dans Bérenger un esprit philosophique, c'est-à-dire dominé par une doctrine, par un système, ou en d'autres termes par une *philosophie.*

Quand on l'étudie non-seulement dans ses lettres, mais dans le livre qu'a retrouvé Lessing, il semble que l'obstacle contre lequel sa foi est venue se briser est tout simplement la difficulté de concevoir les apparences du pain et du vin sans le pain et le vin lui-même. Dans l'ordre de la tradition, Bérenger cherche sans doute bien d'autres arguments; il s'évertue à commenter à sa manière quelques textes de saint Jérôme, de saint Ambroise et de saint Augustin; mais quand il met le pied sur le terrain de la philosophie, il répète sur toutes les formes que l'on ne conçoit pas de couleur sans objets colorés, d'apparence sans un objet qui apparaît, et que dès lors il est sûr que derrière les espèces sensibles il y a la substance même dont elles ne sont que la manifestation extérieure. Citons ses propres expressions : *Dicens* (il s'agit ici de saint Ambroise dont les paroles sont rapportées) *dicens : videbas quæ corporalia sunt, corporalibus oculis, nullo modo tecum sentire potuit, qui dicis nihil esse in altari post consecrationem, nisi portiunculam carnis Christi, eamque in altari invisibilem, intelligibilem, qualia non videntur corporalibus oculis, confirmare non metuis, contendisque non minori vecordia, colorem et alias qualitates ipsius portiunculæ carnis videri oculis corporis, quod non minus vecorditer intendisti, quam si consisteres, colorem qualitatesque frontis tuæ, nasi, digiti, vel cujuscunque in corpore tuo partis videri oculis corporis, manu corporea ungi, fomentari, frontem autem, nasum, digitum omnino non videri, omnino non ungi, non fomentari, cum constet, ut dixi, apud ipsam, quæ Deus est, veritatem, subjecti et ejus quod in subjecto est, compactricem, colorem et quascunque qualitates sine colorato, sine quali nullum videre oculis corporis, colorem et qualitates, sicut, ut sint, ita omnino habere, ut videantur, a colorato et quali, constet etiam hæc a Deo compacta, subjectum dici et quod in subjecto est, solo intellectu, minime visu vel quocunque sensu corporeo separari, ut etiam ad vecordiam tuam hanc, qua dicis colorem videri colorato et quali manente invisibili!* (*De sacra Cœna*, liber posterior.)

Ailleurs Bérenger est encore plus explicite, parce qu'il éclaire sa pensée par une plus courte formule : *Eis... qui vecordes non sint omnino est perceptibile nulla ratione colorem videri nisi contingat etiam coloratum videri.*

Il suivait de là, en premier lieu, que toute transsubstantiation est impossible, ou, en d'autres termes, que la substance du pain et du vin ne disparaissait pas après les paroles sacramentelles, puisque les accidents restent. Et en effet, nous voyons par le témoignage d'un contemporain célèbre, le théologien Guitmond (*Voy.* Guitmond), que certains disciples de Bérenger se bornèrent à nier l'annihilation de cette substance et conservaient néanmoins le dogme de la présence réelle, en inventant une théorie analogue à celle qu'on devait appeler plus tard du nom bizarre, mais énergique, d'*Impanation.* D'autres admettaient encore cette présence réelle, tant il est vrai que, pour maintenir ce dogme capital, qui était alors universellement reconnu, ils se réfugiaient dans une interprétation singulière de leur maître Bérenger. Ils enseignaient que le pain et le vin sont changés seulement en partie, et que le sang et le corps du Christ sont présents, mais seulement dans l'âme du fidèle qui communie dignement. Certaines expressions de Bérenger ont pu don-

(214) Pervenit ad me, frater Lanfrance, quoddam auditum ab Ingelranno Carnotensi, in quo dissimulare non debui admonere dilectionem tuam. Id autem est, displicere tibi, imo hæreticas habuisse sententias Joannis Scoti de sacramento altaris, in quibus dissentit a suscepto tuo Paschasio. Hac ergo in re, si ita est, frater, indignum fecisti ingenio, quod tibi Deus non aspernabile contulit, præproperam ferendo sententiam. Nondum enim adeo sategisti in Scriptura divina cum tuis diligentioribus. Et nunc ergo, frater, quantumlibet rudis in illa scriptura, vellem tantum audire de eo, si opportunum mihi fieret, adhibitis quibus velles, vel judicibus congruis, vel auditoribus. Quod quandiu non fit, non aspernanter aspicias quod dico. Si hæreticum habes Joannem cujus sententias de *Eucharistia* probamus, habendus tibi est hæreticus Ambrosius, Hieronymus, Augustinus ut de cæteris taceam. » (Bereng., *ad Epist. ad Lanfrancum.*)

(215) *De sacra Cœna*, liber posterior, p. 61.

lieu à cette théorie, mais elle ne se trouve nulle part en termes explicites dans les ouvrages qui nous restent de lui.

Cependant, l'écolâtre de Tours niait-il seulement la transsubstantiation? Il suffit de le lire et de raisonner sur le dogme eucharistique pour reconnaître qu'il ne pouvait s'arrêter à cette première négation.

C'est une métaphysique admirablement, divinement liée dans toutes ses parties, que la métaphysique du catholicisme. Et de même que celui qui lit l'Evangile reconnaît, à la perfection de sa morale, quelque chose qui dépasse les forces de la raison, toujours défaillante par quelque côté, de même le logicien, en suivant dans tous les mystères la pensée secrète et toujours une qui les anime tous sans se contredire jamais, se sent involontairement touché d'une admiration sans bornes et telle que jamais n'en a produit dans une âme un système purement humain. Niez la transsubstantiation, la présence réelle cesse d'être concevable. Que si l'accident n'est que le développement, la détermination de l'être, comme, par exemple, le mode de l'essence n'est que la manière de concevoir cette essence, il est clair que l'accident d'une substance ne peut jamais être là où la substance n'est pas; et réciproquement la substance ne peut être là où elle ne se révèle point par ses accidents. En effet, qu'on le remarque bien, toute la question entre Bérenger et ses adversaires est de savoir quelle est la nature intime du rapport qui unit l'être et certains phénomènes de l'être, le corps, par exemple, et les couleurs du corps. Ce rapport est-il identique à celui qui unit, par exemple, telle propriété du triangle au triangle lui-même, c'est-à-dire métaphysiquement et logiquement nécessaire? Dans ce cas, Bérenger a raison, et les accidents eucharistiques ne peuvent être sans le pain et sans le vin, en d'autres termes, l'idée de transsubstantiation implique contradiction. Et voilà pourquoi, pour le dire en passant, le dogme de la transsubstantiation contraignait l'esprit humain à distinguer deux espèces de manières d'être, celles qui se rattachent à l'être logiquement, parce qu'elles ne sont pour ainsi dire que des manières de le concevoir, celles qui se rattachent à l'être d'une manière purement contingente. Discussion féconde, qu'on le remarque bien, car une fois qu'elle était bien comprise par l'esprit humain, elle le conduisait à ne plus absorber tous les éléments de l'être dans son essence, et par là à se séparer radicalement de la philosophie et de la science antique pour frayer une route à la civilisation moderne. (*Voir* pour le développement de cette idée la *Préface* et l'article PRÉSENCE RÉELLE.

Quoi qu'il en soit, du moment que Bérenger ne voyait plus que des rapports essentiels ou logiquement nécessaires entre les manières d'être et l'être, il était clair que l'être ne pouvait pas à ses yeux ne pas se révéler aux sens, lorsqu'il était corporel et qu'il entrait dans notre sphère d'action; car dans l'ordre de l'*essence*, l'attribut et l'essence ne peuvent se séparer; et si la propriété du triangle ne peut être sans le triangle, le triangle ne peut être non plus sans sa propriété. Bérenger était donc condamné, de cela seul qu'il regardait la couleur comme l'attribut logique de l'objet coloré, à nier la présence réelle, comme la transsubstantiation; car le corps du Christ ne pouvait, au point de vue de sa doctrine sur les rapports de l'être et des manières d'être, agir sur nous sans se manifester par des accidents: l'absence des accidents naturels du corps et du sang divins, impliquait l'absence de ce sang et de ce corps, comme la présence des accidents eucharistiques impliquait la présence du pain et du vin, même après les paroles sacramentelles.

Aussi, il est vrai que Bérenger est moins explicite, moins énergique lorsqu'il nie la présence réelle, que lorsqu'il nie la transsubstantiation; il est vrai aussi que la plupart de ses disciples, vivant au sein d'une société qui croyait fortement à la présence réelle, firent mille efforts de logique pour la retenir dans leur symbole contradictoire; mais il n'en est pas moins certain que l'écolâtre de Tours a été presque jusqu'aux dernières limites du calvinisme, bien qu'il garde certains ménagements dans l'expression; et, sous ce rapport, les luthériens nous semblent avoir tort de le revendiquer comme un des leurs. Citons un passage du *liber posterior*, qui dément de la manière la plus formelle leur assertion à cet égard:

Si cum Lanfranco insanias, carnem Christi esse sensualiter in altari, ipse tibi est laqueus, sicut ille qui et carnem esse sensualiter in altari constituit, et eam tamen videri non posse contendit contra conditionem suam, contra communem eorum, qui omnino vecordes non sint conceptionem. Et apud eruditos constat enim et eis qui vecordes non sint, omnino est perceptibile, nulla ratione colorem videri, nisi contingat etiam coloratum videri. Ita enim scribit Lanfrancus colorem et qualitates portiunculæ carnis Christi, quam sensualiter esse in altari desipit, videri oculis corporis, ut tamen caro illa, cujus color videtur, omnino sit invisibilis, cum constet omne quod in subjecto est, sicut, ut sit, ita etiam, ut videatur, non a se habere, sed a subjecto, in quo sit, nec visu vel sensu aliquo corporeo comprehendi colorem vel qualitatem, nisi comprehenso quali et colorato.

Dans sa *Lettre à Adelmann*, même doctrine, mais plus explicitement enseignée:

Ita, quod in altari ponitur, aliud quam Christum, vel carnem Christi, esse negare non debebis quantum ad sensualitatem sacramenti, cum negare non possis minime afferri ad altare, minime poni in altari vel corpus vel portiunculam sensualiter corporis Christi, « quamvis panis et vinum altaris post consecrationem sint corpus Christi et sanguis, quantum ad spiritualitatem vel rem sacramenti. . . . . »

Constat verum Christi corpus in ipsa mensa proponi, sed spiritualiter, interiori homini; verum in ea Christi corpus, ab his duntaxat, qui Christi membra sunt, incorruptum, incontaminatum inattritumque spiritualiter manducari. (MARTÈNE et DURAND, *Thesaur.* anecdot., *Epist. Adelmanno*, t. IV, 109-113.)

Ces textes nous semblent décisifs : le corps et le sang du Christ ne sont pas réellement, matériellement présents dans les espèces eucharistiques ; car, s'ils étaient présents, ils se traduiraient par les accidents qui tiennent à leur essence propre. Celui qui communie ne prend part qu'à un banquet spirituel ; et pour qu'on ne s'imagine pas qu'entre la présence réelle et la présence symbolique et sacramentelle, il y a une espèce de présence intermédiaire, et que c'est celle-là qu'il admet, il a bien soin d'appliquer strictement à l'Eucharistie la célèbre définition des sacrements par saint Augustin : *Sacramentum est sacrum signum quod præter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se facit in cogitationem venire.* Le corps divin, d'après cette argumentation, ne serait donc spirituellement présent sur l'autel, après la consécration, qu'en ce sens que la grâce, dont le Christ est la source, se répandrait dans notre âme à l'occasion du sacrement eucharistique. Et c'est du reste ce que Bérenger dit clairement dans sa lettre à Richard :

Sacramentum quidem transitorium est virtus vero quæ per ipsum operatur et gratia qua insinuatur æterna participatio sacramenti, multorum est, paucorum communio charitatis ; qui Dominum sane diligit, bene ad sacramentum accedit. Mandatum novum charitas, testamentum novum, promissio regni cœlorum, pignus hæreditatis, id est sacramentum communionis (216).

On comprend maintenant pourquoi certains disciples de Bérenger, fidèles à la pensée de leur maître, bien qu'outre-passant un peu la lettre de sa doctrine, soutenaient que celui-là seul recevait le corps du Christ qui communiait en état de grâce : cette réception toute spirituelle n'était à leurs yeux comme aux yeux de l'écolâtre de Tours, que la présence plus intime de la grâce elle-même.

Que conclure de là ? Nous en concluons que le doute de Bérenger ne porte primitivement peut-être que sur la transsubstantiation, mais qu'il devait s'étendre et qu'il s'est étendu en effet à la présence réelle. Il a fini par ne plus voir dans le sacrement eucharistique qu'une réminiscence du grand sacrifice de la croix. Sans doute sa pensée à cet égard n'est pas présentée avec la précision rigoureuse qu'on retrouvera plus tard chez les calvinistes ; néanmoins il nous semble difficile, en rapprochant avec soin les passages les plus saillants de ses lettres et de son livre, d'arriver à une autre conclusion.

Il nous reste à vous demander maintenant comment l'écolâtre de Tours fut conduit à son hérésie. Nous l'avons déjà dit, c'est un des théologiens du moyen âge où l'élément métaphysique fait le plus défaut. Nous croyons avoir cité de lui toutes les phrases où l'on peut démêler les traces d'une pensée philosophique. On a vu que le principe d'où il part est celui-ci, que l'accident et la substance sont logiquement inséparables. Mais ce principe, à quelle source l'emprunte-t-il ? Quelle est la théorie générale dont il est à ses yeux la conséquence ? Nous ne trouvons à cet égard dans ses écrits aucun renseignement.

MM. de Rémusat, Rousselot et Hauréau n'hésitent pas à voir dans Bérenger un nominaliste. Nous avouons que leurs arguments ne nous ont pas pleinement satisfait, bien qu'à certains égards notre pensée se rapproche de la leur (on verra plus tard dans quelles limites). M. Rousselot rappelant le passage où Bérenger affirme que ce qui est *nommé par les auteurs ecclésiastiques espèce, ressemblance, figure, signe, mystère*, ne constitue pas une vraie réalité, et que *ces mots étant relatifs ne peuvent signifier la chose à laquelle ils se rapportent*, s'écrie qu'il ressort évidemment de ces paroles « qu'il (Bérenger) ne regardait pas l'espèce comme une réalité et qu'il l'assimilait, sous ce rapport, à la ressemblance, au signe, au mystère, en un mot, à une abstraction (217). » Qu'il nous soit permis de remarquer que cet argument repose tout entier sur un *jeu de mots*.

Bérenger prend le mot d'espèce dans son sens *théologique*, comme synonyme d'apparences sensibles ou d'accidents ; M. Rousselot le prend dans le sens péripatéticien et en fait un synonyme du mot d'essence ou d'universel. Le trop spirituel écrivain a donc littéralement joué sur une expression à double sens ; et son raisonnement peut être ingénieux, il n'est pas sérieux. Celui de MM. de Rémusat et Hauréau a une toute autre portée. Ces savants historiens de la scolastique remarquent que toute la théorie théologique de Bérenger se fonde sur sa thèse de l'inséparabilité absolue des accidents et de l'être ; et ils croient que cette thèse est essentiellement nominaliste et péripatéticienne (218). C'est ici que nous ne pouvons partager complétement leur opinion. On comprend sans peine, ce nous semble, que

(216) C'est dans le même sens que Bérenger disait encore suivant Lanfranc : « Ce que vous prétendez être le vrai corps de Jésus-Christ est nommé dans les auteurs ecclésiastiques espèce, ressemblance, figure, signe, mystère, sacrement. Or, ces mots sont relatifs, et par conséquent, ne peuvent signifier la chose à laquelle ils se rapportent... » — (*Voy.* M. ROUSSELOT, *Etudes*, t. I, p. 119.)

(217) ROUSSELOT, *Etudes*, t. I, p. 119.

(218) M. de Rémusat appelle la doctrine de Bérenger sur l'Eucharistie « un nominalisme spécial ou restreint à une seule question. » (*Abélard*, t. I, p. 358.

le réalisme, surtout ce réalisme poussé aux limites extrêmes où il touche au panthéisme, la soutienne tout aussi bien que le nominalisme. Il doit même la soutenir s'il est conséquent avec lui-même. Supposez un universel unique et dont tous les êtres ne soient que les accidents logiques et les manifestations fatales, comment la manière d'être et l'être seraient-ils séparables? Scot Erigène avait nié qu'ils pussent l'être, comme Bérenger, son disciple en théologie; et Scot Erigène n'était certes pas un nominaliste (219).

Ajoutez à cela que ce prétendu adversaire de Platon et de ses chimères parle fort peu des philosophes anciens, et qu'encore il n'en parle en passant que pour faire, nous le savons, l'éloge de Platon.

D'un autre côté cependant il faut remarquer que le nominalisme et le réalisme ont, suivant les époques, affecté des caractères fort différents; car ces systèmes n'étaient relatifs, en réalité, qu'à une question subordonnée : le grand problème n'était pas là, et c'est ce qui fait que l'on trouve parfois des ressemblances frappantes entre deux philosophies dont l'une est réaliste, l'autre nominaliste, et des dissemblances radicales entre quelques autres qui sont toutes ou nominalistes ou réalistes. Or, quel fut le caractère des deux systèmes aux XIe et XIIe siècles? Le nominalisme qui, après Occam, affectera un caractère prononcé de spiritualisme, est essentiellement sensualiste dans Roscelin et dans son école. Il se distingue de plus en ce qu'il fait de l'être une unité toute logique au sein de laquelle on ne conçoit pas même des divisions idéales. Le réalisme, au contraire, on peut le voir par l'étude comparée de saint Anselme, de Guillame de Champeaux, de Bernard de Chartres et d'Adélard de Bath, a une manifeste tendance à sortir des étroites limites de l'empirisme; et il fait effort pour briser cette unité mathématique de la substance que reconnaît l'école rivale. Son rôle, à cette époque, est de faire admettre à la pensée humaine un double élément dans la substance. (*Voy.* les articles RÉALISME et NOMINALISME.) C'est par là qu'il constitue, en s'organisant entre les mains d'Alexandre de Halès et d'Albert le Grand, la doctrine fameuse des formes substantielles ou de l'être composé d'un double élément matériel et formel, doctrine qui doit s'évanouir un jour, mais qui a été un progrès immense au XIIIe siècle.

On peut voir par là, ce nous semble, que MM. de Rémusat, Hauréau et Rousselot, bien que leurs arguments soient contestables, sont arrivés néanmoins à une conclusion à certains égards admissible. Il est vrai que Bérenger n'est point réaliste; il ne se rattache en aucune manière à ce grand mouvement philosophique qui parvint, après un siècle de tâtonnements, à la théorie des formes substantielles. Ses tendances sont sensualistes, car il admet que tout ce qu'il y a dans les corps, même leur substance, tombe sous les sens; et il insiste sur le caractère logique, essentiel, mathématique de l'unité qui constitue la substance. Est-ce à dire pour cela qu'il faille le ranger dans l'école nominaliste ? Ici nous cessons d'affirmer.

Si l'on entend par nominalisme ce vague instinct que l'on retrouve chez ceux qui ré-

(219) Qu'il nous soit permis de remarquer à propos de ces erreurs de détail commises par des écrivains qui ont rendu de si grands services à la science, que leur erreur fondamentale sur la nature et les tendances du catholicisme les égare trop souvent, malgré leur érudition si incontestable et si judicieuse, dans des inexactitudes singulières. M. Hauréau par exemple, et nous le citons en particulier à cause de ses recherches si heureuses et de la rectitude de son esprit, veut à toute force que Bérenger ait été poursuivi par l'Eglise, non pas seulement comme hérétique, mais comme philosophe, comme émancipateur de la raison. « Les pasteurs de la famille chrétienne, dit-il, vont s'écriant qu'il faut s'abstenir de tout commerce avec les philosophes. » Où M. Hauréau a-t-il vu cela? Est-ce Lanfranc, est-ce Adelmann, est-ce Hugues de Breteuil, est-ce Guitmond, est-ce Durand de Troarn qui tiennent ce langage que leur prête si gratuitement le savant écrivain? nullement; ils se bornent à dire que les *sens* n'ont pas le pouvoir de juger en matière de foi. Est-ce là ravaler la philosophie en général? Autant vaudrait dire alors que Descartes l'a ravalée, lui qui a insisté sur l'incapacité des sens et même de la raison à pénétrer dans le dogme chrétien et qui a même poussé la théorie à cet égard jusqu'à des limites extrêmes. Dans Adelmann, dans Lanfranc, il y a une réaction contre le sensualisme et nullement contre le rationalisme, encore moins contre la raison et contre la philosophie. Ce n'est pas la philosophie prise en elle-même qu'attaquent ces disciples fidèles du philosophe Gerbert, qui sont les maîtres du philosophe saint Anselme; c'est la philosophie de l'écolâtre de Tours: *Philosophiæ* TUÆ *suadeo tenere quod scriptum est.* (HUGUES de Breteuil.) Certes, c'est un étrange spectacle que de voir le mal que se donne M. Hauréau pour rapprocher, arranger et torturer certains textes afin d'en faire sortir un acte d'accusation de la foi contre la pensée humaine! (Voir *De la scolastique*, t. I, p. 165 et seq.) C'est un spectacle encore plus étrange que de voir un historien ordinairement si impartial se tromper matériellement sur le sens de passages très-clairs et très-explicites, parce qu'il a son thème fait à l'avance. Par exemple, au commencement du *Liber posterior*, Bérenger s'accuse d'avoir, par peur, abandonné son opinion devant un concile et il fait valoir l'exemple de *Platon*, de Moïse et d'Aaron qui ont faibli parfois par le même motif. Sait-on comment M. Hauréau rend compte de ce curieux passage ? le voici : « Et d'abord on reproche à Bérenger d'être philosophe. Il répond à ce chef d'accusation en dénonçant un de ses contradicteurs comme coupable du délit d'offense à l'égard de Platon, cette perle de la philosophie mondaine. » Encore une fois nous ne relevons pas ces interprétations si visiblement erronées pour déprécier le beau livre de M. Hauréau, mais pour montrer jusqu'où l'esprit de système et le parti pris sur la question religieuse peuvent mener les historiens les plus sincères et les plus savants. M. Rousselot ne pouvait manquer de faire aussi de Bérenger le type du rationalisme, et de ses adversaires l'incarnation de la haine et de la défiance vis-à-vis de la philosophie. Il serait superflu de relever toutes les inexactitudes de détail que lui a fait commettre cette idée préconçue.

pugnent à toute étude philosophique et rationnelle, et en vertu duquel l'esprit, renfermé dans les limites du sensible, se refuse à croire tout ce qui le dépasse, et n'admet dès lors dans l'être, devenu pour lui une unité abstraite, qu'un seul élément, Bérenger est nominaliste ; il est nominaliste comme le pâtre qui ne veut admettre que ce qu'il voit ou que ce qu'il touche. Que si l'on entend par nominalisme non plus une vague répugnance à toute philosophie, mais une philosophie particulière qui consiste à n'admettre systématiquement que l'existence de l'individuel, et qui fait de cette théorie un point de départ réfléchi de toute une doctrine, c'est s'aventurer un peu que d'attribuer cette doctrine et cette théorie à l'écolâtre de Tours. Ce que représente l'adversaire de Lanfranc, c'est donc le bon sens vulgaire et incrédule, qui ne se fie trop ni à l'autorité de la raison ni à celle de la foi. Voilà pourquoi il parle dans les termes les plus sympathiques et de Scot Erigène et de Platon, qu'évidemment il connaît fort peu, et dont les directions générales sont profondément différentes des siennes. Voilà pourquoi il prend pour des axiomes supérieurs à toute négation et indémontrables des principes qui ne sont pas évidents eux-mêmes, comme celui-ci, par exemple, que le rapport de l'accident à la substance est toujours un rapport essentiel ou nécessaire. Il ne se doute pas seulement des difficultés qu'on peut opposer à cette thèse. Le véritable défenseur de la raison, dans cette querelle qui remplit le milieu du XIe siècle, ce n'est donc pas l'hérésiarque Bérenger, c'est l'orthodoxe Lanfranc. C'est Lanfranc qui commence ce grand mouvement de réalisme qui aboutira, grâce à saint Anselme d'abord, aux Franciscains et aux Dominicains ensuite, à la théorie des formes substantielles, comme celle-ci aboutira, par saint Thomas d'Aquin, par Duns Scot, par Occam, par Gerson, aux systèmes féconds du XVIe siècle qu'organisera, plus tard, le génie dominateur de Descartes ; c'est Lanfranc qui représente le progrès et la philosophie et qui devine l'avenir. Ce n'est pas que Bérenger et son hérésie ne marquent une date mémorable dans l'histoire de la pensée humaine; mais ils ne sont si importants que par la réaction orthodoxe qu'ils soulevèrent : cette réaction fut l'origine féconde du mouvement métaphysique du moyen âge. (*Voy.* notes additionnelles à la fin du volume.)

BERENGER (PIERRE), de Poitiers, disciple d'Abélard, est connu par son intervention en faveur de son maître après le concile de Sens. — L'*Apologétique* qu'il publia à cette occasion n'est guère qu'un pamphlet très-acerbe et évidemment très-injuste contre les Pères du concile en faveur d'Abélard. Devenu plus sage avec les années, Pierre Bérenger, sans désavouer cette œuvre de jeunesse, l'expliqua du moins. Il protesta qu'il ne voulait avoir aucune part dans les propositions condamnées par le concile, et que son but avait été exclusivement d'établir qu'Abélard avait le droit d'en appeler à Rome. Il protesta également qu'il avait voulu attaquer dans saint Bernard non pas le saint abbé, mais le métaphysicien. Dans tous les cas, l'opuscule du philosophe de Poitiers restera à l'histoire comme une preuve qu'on a singulièrement exagéré la soumission aveugle du moyen âge vis-à-vis de toute autorité. Je doute qu'aujourd'hui les prélats d'un concile et un homme d'une valeur aussi incontestable que saint Bernard pussent rencontrer des critiques aussi passionnées que celles que nous a laissées Pierre Bérenger.

Nous nous bornerons à citer le fragment suivant, qui a été mille fois déjà cité et traduit. Nous nous servirons de l'excellente traduction de M. de Rémusat :

« Cependant le lecteur crie, l'auditeur dort. L'un s'appuie sur son coude pour mieux sommeiller; l'autre, sur un coussin bien mou, cherche à fermer ses paupières; un troisième penche sa tête sur ses genoux. Aussi, quand le lecteur trouvait quelque épine dans le champ, il criait aux sourdes oreilles des Pères : *Vous condamnez?* Alors quelques-uns, à peine éveillés à la dernière syllabe, d'une voix somnolente, la tête pendante, disaient : *Nous condamnons*. — *Amnons*, disaient d'autres qui, éveillés, à leur tour, par le bruit que les premiers faisaient en jugeant, décapitaient le mot (220)... Ainsi les soldats endormis rendent témoignage que, pendant leur sommeil, les apôtres sont venus et ont emporté le corps. (*Matth.* XXVIII, 13.) Ainsi celui qui avait veillé le jour et la nuit dans la loi du Seigneur est condamné par des prêtres de Bacchus. C'est le malade qui traite le médecin; c'est le naufragé qui accuse celui qui est sur le rivage; le criminel qu'on va pendre accuse l'innocent? Que faire, mon âme? A qui recourir? As-tu oublié les préceptes des rhéteurs, et, maîtrisée par la douleur, gagnée par les larmes, perds-tu le fil de ton discours? Crois-tu que le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera la foi sur la terre? Les renards ont leurs terriers, les oiseaux du ciel ont leurs nids; mais Pierre n'a pas où reposer sa tête...

« En voyant agir de la sorte, en écoutant les arrêts de pareils juges, on se console avec ces mots de l'Evangile : *Les pontifes et les pharisiens se sont réunis, et ils ont dit : Que faisons-nous? Cet homme dit des choses merveilleuses. Si nous le laissons aller, tout le monde croira en lui.* (*Joan.* XI, 47.)

« Mais un des Pères nommé l'abbé Bernard, étant comme le pontife de ce concile, prophétisa en disant : *Il nous convient qu'un seul homme soit exterminé par le peuple et*

(220) Il y a ici un jeu de mots impossible à traduire *Damnatis*, dit le promoteur. *Damnamus*, disent les Pères. *Namus*, répondent les plus endormis. *Namus*, nous nageons, ce mot fait allusion à l'ivresse, et Bérenger ajoute : « Votre natation est une tempête, une submersion. » (P. 305.)

que toute la nation ne périsse pas (221). C'est de ce moment qu'ils ont résolu de le condamner, répétant ces paroles de Salomon : *Tendons des embûches au juste* (*Prov.* I, 11), enlevons-lui la grâce des lèvres et trouvons le mot qui perdra le juste. — Vous l'avez fait en faisant ce que vous avez fait, vous avez dardé contre Abélard les langues de la vipère. Renversés par l'ivresse, vous l'avez renversé, et vous avez absorbé le vin, *comme celui qui dévore le pauvre en secret.* (*Habac.* III, 14.) Et pendant ce temps Pierre priait : *Seigneur*, disait-il, *délivrez mon âme des lèvres iniques et de la langue perfide.* (*Psal.* CXIX, 2.)

« Au milieu de tant de piéges, Abélard se réfugie dans l'asile du jugement de Rome. — Je suis, dit-il, un enfant de l'Eglise romaine. Je veux que ma cause soit jugée comme celle de l'impie ; *j'en appelle à César.* — Mais Bernard, l'abbé, sur le bras duquel se reposait la multitude des Pères, ne dit pas comme le gouverneur qui tenait saint Paul dans les fers : *Tu en as appelé à César, tu iras à César* (222) ; mais : « Tu en as ap« pelé à César, tu n'iras pas à César. » Il informe, en effet, le Siége apostolique de tout ce qu'ils ont fait, et aussitôt un jugement de condamnation de la cour de Rome court dans toute l'Eglise gallicane. Ainsi est condamnée cette bouche, temple de la raison, trompette de la foi, asile de la Trinité. Il est condamné, ô douleur ! absent, non entendu, non convaincu. Que dirai-je, que ne dirai-je pas, Bernard ?...

« Malgré tout ce que la fureur intestine des haines conjurées, tout ce qu'un orage de passions implacables et insensées pouvait lancer contre Pierre, tout ce que pouvait comploter l'envie et l'iniquité, la froide clairvoyance de la censure apostolique ne devrait jamais se laisser endormir. Mais il dévie facilement de la justice, celui qui est dans une cause craint l'homme plus que Dieu. Elle est vraie, cette parole d'une bouche prophétique : *Toute tête est languissante.... De la plante des pieds jusqu'au cou, rien n'est sain en lui* (223.)

« Il voulait, disent les fauteurs de l'abbé, corriger Pierre. Homme de bien, si tu prétais de rappeler Pierre à la pureté d'une foi intacte, pourquoi, en présence du peuple, lui imprimais-tu le caractère du blasphème éternel ? Et si tu cherchais à enlever à Pierre l'amour du peuple, comment t'apprêtais-tu à le corriger ? De l'ensemble de tes actions, il ressort que ce qui t'a enflammé contre Pierre n'est pas l'envie de le corriger, mais le désir d'une vengeance personnelle. C'est une belle parole que celle du Prophète : *Le juste me corrigera en miséricorde.* (*Psal.* CXL, 5.) Où manque en effet la miséricorde, n'est pas la correction du juste, mais la barbarie brutale du tyran.

« Et sa lettre au Pape Innocent atteste encore les ressentiments de son âme : *Il ne doit pas trouver un refuge auprès du siége de Pierre, celui qui attaque la foi de Pierre* (224) ! Tout beau, tout beau, vaillant guerrier ; il ne sied pas à un moine de combattre de la sorte. Crois-en Salomon : *Ne soyez pas trop juste de peur de tomber dans la stupidité* (225) ? Non, il n'attaque pas la foi de Pierre celui qui affirme la foi de Pierre : il doit donc trouver un refuge auprès du siége de Pierre. Souffre, je te prie, qu'Abélard soit chrétien avec toi. Et si tu veux, il sera catholique avec toi ; et si tu ne le veux pas, il sera catholique encore ; car Dieu est à tous et n'appartient à personne (226). »

Evidemment ces lignes ne sont ni d'un apologiste, ni d'un métaphysicien, ni même d'un écrivain sérieux. Pierre Bérenger s'est amusé, par sorte d'exercice littéraire, à faire une *charge*, une *caricature*, et non à dessiner un portrait. Nous n'examinerons pas ici la question très-délicate de l'appel d'Abélard ; nous ne défendons pas non plus les mœurs de tous les évêques qui le condamnèrent ; mais il est évident que les *choses* n'ont pu se passer comme Bérenger le raconte. Abélard n'aurait pas manqué d'invoquer contre ses adversaires des faits aussi scandaleux ; et d'autres voix que celle de Bérenger auraient élevé une protestation vigoureuse.

BERNARD DE VERDUN. — Frère Mineur, sur lequel nous avons très-peu de renseignements biographiques, mais qui paraît avoir vécu dans le XIIIe siècle, et qui est l'auteur d'un traité, inédit encore, d'astronomie. Ce traité se trouve à la bibliothèque impériale de Paris sous ce titre : *Tractatus optimus super totam astrologiam, editus a fratre Bernardo de Virduno, professore de ordine Fratrum Minorum*, anc. fonds lat. 7331. Le mot astrologie est, du reste, pris dans son acception ancienne ; et dans le traité de Bernard il n'est nullement question de l'influence des astres, mais des lois de leur mouvement.

BERNARD (SAINT). — *Voy.* MYSTIQUES.

BERNARD DE NEVELLE, chanoine de Liége, parut en 1277 avec Siger, devant l'Inquisition. — De quelle hérésie l'accusait-on ? Et cette affaire se rattache-t-elle aux graves discussions qui alors bouleversaient l'université de Paris ? Nous l'ignorons ; et cette ignorance prouve combien l'histoire intellectuelle du moyen âge est encore imparfaite. (*Voy.* SIGER de Brabant.)

BERNHARD, abbé de Saint-Gall, au commencement du Xe siècle, fut un de ceux qui contribuèrent à la grande réaction contre

(221) *Joan* XI, 50. Bérenger dit : *Extermineiur a populo* ; ce qui veut dire *soit exterminé par le peuple* ou *proscrit du sein du peuple*. Il y a dans la Vulgate : *Moriatur pro populo*, ce qui est conforme au texte grec.

(222) *Cæsarem appello. — Cæsarem appellasti ; ad Cæsarem ibis.* (*Act.* XXV, 11, 12.)

(223) *Isa.* I, 5, 6. — Le texte dit de la plante des pieds jusqu'au sommet de la tête, *usque ad verticem*. C'est peut-être par erreur que la citation de Bérenger porte *cervicem*.

(224) S. Bern., ep. 189.

(225) *Eccle.* VII, 17. — Il y a dans le texte : *Noli esse justus multum, neque plus sapias quam necesse est, ne obstupescas.* Bérenger dit : *Noli nimium esse justus, ne forte obstupescas.*

(226) *Ab. Op.*, pars II, ep. 17, p. 305-308.

l'ignorance qui commença à cette époque. — Il s'était formé sous la discipline de Grimald et d'Harmoh qui avant lui avaient animé Saint-Gall de leur esprit. Il fit fleurir les lettres et composa même un traité où il montrait la haute fonction et les devoirs rigoureux de celui qui les cultive. Il y a un certain nombre de poésies latines qui ont été faites de son temps, et dans son monastère. (*Voy.* MABILLON, *Ann.*, l. XXXVIII et XXXIX. — CANISIUS. *Antiquæ lectiones B.*, t. II, p. 3.)

BERTRAM ou BERTHOLDE, évêque de Metz, au XII° et au XIII° siècle, fut mêlé d'une manière active aux luttes religieuses que firent naître dans toute la France les hérésies albigeoises, filles du réalisme exagéré. — Descendu d'une famille illustre de la Saxe, il avait d'abord paru animé du sentiment aristocratique plus que du sentiment religieux. Cependant, Alexandre III l'entraîna dans son parti, et l'évêque de Metz eut même à subir les persécutions de Frédéric Barberousse. Exilé en 1150, par l'empereur, qui ne manqua pas de saisir les revenus de l'évêché de Metz, il ne rentra dans la ville que trois ans plus tard. A son retour, il trouva, s'étendant partout l'hérésie des Albigeois. Cette doctrine que tant d'historiens regardent comme un fait tout local et tout exceptionnel dans l'histoire du moyen âge ravageait non-seulement la Provence et la Gascogne, mais toute la France, on pourrait dire toute l'Europe. Dom Calmet, dans son histoire de Lorraine (t. I, p. 198), cite une lettre d'Innocent III, par laquelle le Pontife Souverain exhorte les habitants de Metz à rentrer dans l'orthodoxie. Cette lettre produisit peu d'effet. Bertram lui-même fut hué en pleine cathédrale. Ce qui rendait sa parole si impopulaire, c'est très-probablement la conduite politique qu'il avait tenue. Bien qu'il se montrât en général administrateur intelligent, et qu'on lui doive la suppression des abus les plus monstrueux (227), il eut le tort d'enlever au peuple et au clergé l'élection du maître-échevin de Metz. Cette espèce d'usurpation avait excité contre lui les ressentiments populaires qui, suivant une vieille et éternelle pente, ne tardèrent pas d'aller du prêtre à la religion elle-même. Ainsi lorsque l'abbé de Cîteaux vint, en 1211, prêcher contre l'hérésie, il obtint ce que n'avait pu obtenir l'évêque. Bertram mourut bientôt après, le 6 avril 1212. Il est malheureux pour l'histoire de l'esprit humain en général, et de la scolastique en particulier, qu'on n'ait pas conservé ses *Sermons*. (*Voy. Chronic. episcop. Mettens. apud* ACHER., *Spicileg.*, t. VI; *Gallia Christiana*, t. XIII. — D. CALMET, *Hist. de Lorraine*, t. II. — MEURISSE, *Hist. des évêques de Metz*. — *Histoire littéraire de France*, t. XVII.)

BESSARION (LE CARDINAL). — On sait qu'en 1438 l'empereur Paléologue s'était rendu au concile de Ferrare pour traiter de la réunion des Eglises grecque et latine. Bessarion l'accompagna, se prononça vivement pour cette réunion, et fut récompensé de cet acte par le Pape Eugène IV. Sa faveur se maintint sous les pontificats de Nicolas I et de Pie II, et il en profita pour créer un centre puissant d'activité intellectuelle. Ses écrits ne sont pas positivement dirigés contre la scolastique, mais contre Aristote, qu'il interprète autrement que ne le faisaient les Dominicains et même les Franciscains, et qu'il déclare inférieur à Platon. Néanmoins, il fut essentiellement tempéré; il n'épousa point les passions violentes que manifestaient alors quelques ennemis du lycée. Lors de la grande querelle de Gémisthus Plethon avec Gennadius et Théodore de Gaza, il se porta comme conciliateur, en faisant, toutefois, pencher la balance en faveur de l'Académie. Il défendit son platonisme modéré contre Apostolius, dans son livre : *De præstantia Platonis præ Aristotele* (in-fol., Venise, 1516), et contre Georges de Trébisonde, dans son ouvrage : *In calumniatorem Platonis*. — La lecture de ces ouvrages est indispensable à qui veut se faire une idée de la dernière période de la scolastique. On verra que la levée de boucliers contre cette philosophie se fit au nom du christianisme, et que les plus hauts dignitaires de l'Eglise y prirent part. Il serait aussi intéressant d'étudier en détail comment, tout en décriant la scolastique, ils se servaient de ses travaux et de ses conclusions. L'interprétation d'Aristote, par Bessarion, ressemble assez aux commentaires de Guillaume d'Occam et de Gabriel Biel; souvent aussi il entend Platon comme François de Mayronis l'avait fait avant lui : il rompt avec la philosophie du moyen âge, et, en rompant avec elle, il la continue. Il nous manque une bonne biographie de ce grand platonicien.

BIEL (GABRIEL), un des philosophes qui ont le plus agité les questions scolastiques dans la seconde moitié du XV° siècle. — Né à Spire, il prêcha à Mayence, enseigna à Tubingen, dans une université de récente fondation, et mourut, en 1495, dans une maison de chanoines réguliers. Sa grande gloire est d'avoir éclairci Occam, en le commentant dans son : *Collectorium super libros sententiarum G. Occam, in-fol.*, 1501. Nous aurons occasion de revenir sur cet ouvrage important, et de l'analyser en partie. (*Voy.* articles NOMINALISME, OCCAM, etc.)

BOLLSTADT (ALBERT DE), plus connu sous le nom d'ALBERT LE GRAND, fondateur de la philosophie dominicaine, fleurit dans la première moitié du XIII° siècle.

Son titre philosophique, comme nous le

(227) On écrivait peu à Metz à cette époque et l'on ne faisait presque jamais de contrats. La parole des témoins était la seule garantie des conventions, il en résultait des querelles sans fin. La querelle se vidait ordinairement, en dernier ressort, par un pugilat ou par un autre combat. Pugilat et combat solennel, car les officiers de l'évêque y assistaient et punissaient le vaincu par une amende ou même par la mutilation d'un membre. Dom Calmet a vu les registres où l'on inscrivait date par date ces singulières punitions.

verrons, est d'avoir organisé en même temps qu'Alexandre de Halès, et à beaucoup d'égards, d'une manière plus parfaite que lui, la grande révolution intellectuelle commencée vaguement par saint Anselme, poussée vigoureureusement, mais jetée hors de ses voies par Abélard, puis par les panthéistes de la fin du XII° siècle. Cette révolution métaphysique portait en ses flancs une théorie sur l'Etre, la fameuse théorie des formes substantielles, qui, après avoir agité les esprits pendant quatre cents ans, ne tomba épuisée et inféconde désormais que sous la parole de Descartes. Non-seulement, Albert posa cette théorie, mais il la concilia avec la théologie chrétienne, autant qu'elle pouvait être conciliée avec elle, et, de plus, il en poursuivit toutes les applications dans l'ensemble des sciences physiques. Généralités et détails, principes et conséquences, il embrassa tout dans la large vigueur de son intelligence. Moins heureux dans les questions de théologie qui attendaient saint Thomas, il ne put faire rentrer aussi aisément l'analyse du dogme catholique dans les cadres de la doctrine péripatéticienne; il s'y montra donc tantôt platonicien, tantôt disciple d'Aristote, mêlant deux doctrines contraires, sans trop se rendre compte de leur contrariété, et allant, par ce mélange même, jusqu'aux limites extrêmes du néo-platonisme. Aussi, est-il remarquable que la théologie de saint Thomas se rapproche plus de celle d'Alexandre de Halès que de celle d'Albert. Mais dans tous les problèmes qui se rapportent au monde corporel et même à la métaphysique proprement dite, le grand docteur arriva, pour ainsi dire, du premier coup, à la perfection que comportaient les principes faux et incomplets qu'il puisait à la source péripatéticienne. On a pu l'égaler quelquefois dans les quatre siècles qui le suivirent et l'imitèrent; on n'a pu le surpasser. Ses vingt-deux volumes seront (sauf la théologie) une Encyclopédie claire, lumineuse, non des idées qui régnèrent de son temps, mais de celles qui dominèrent après lui et qui dominèrent tout le moyen âge.

C'est dans le cadre de cette *Encyclopédie* que se livrèrent les grands combats des thomistes, des scotistes, des occamistes, nous tâcherons de le décrire, le moins imparfaitement qu'il nous sera possible à la fin de notre *Dictionnaire*, afin que le lecteur trouve dans ce résumé, celui de toute la scolastique, et après l'avoir lue fragmentée, la revoie enfin dans son ensemble, et, pour ainsi dire, d'un seul coup d'œil.

L'article qu'on va lire n'est donc pas consacré précisément à Albert; c'est moins le grand docteur du XIII° siècle que nous voulons faire connaître, que les opinions sur la scolastique du célèbre historien allemand, M. Ritter. Le meilleur chapitre du livre de M. Ritter, dont nous avons déjà parlé dans notre préface et qui n'a pas encore été traduit dans notre langue, est consacré au chef de la philosophie dominicaine. Il sera peut-être utile de le faire connaître à la France et en même temps de l'apprécier, ainsi que la méthode générale du célèbre historien. Tel est l'objet de cet article.

§ Ier. — *Albert le Grand d'après M. Ritter.*
(Chapitre traduit textuellement (228).

« Au commencement du XIII° siècle, quand les écrits d'Aristote et des aristotéliciens arabes ont été découverts, les larges points de vue qui venaient de s'ouvrir, attirèrent à eux l'attention générale. On comprendra facilement que l'étrangeté, l'hétérogénéité de ces doctrines excita au premier abord de nombreuses difficultés; que par là la méfiance contre ces autorités nouvelles fut fomentée, et qu'une partie de ceux qui sont opposés à toute innovation, put chercher à arrêter de tout son pouvoir l'expansion de ces écrits. Cependant, cette opposition dura peu. Nous trouvons qu'il ne s'était pas encore écoulé un âge d'homme avant que la philosophie arabe et aristotélicienne se fût introduite dans la théologie, bien qu'on reconnut parfaitement, et qu'on désapprouvât les différences qui existaient entre elle et la doctrine de l'Eglise. L'Anglais, Alexandre de Halès, qui, déjà à Paris, vers 1222, était un professeur renommé, est connu comme le premier qui se soit servi d'Aristote et d'Avicenne, pour la théologie chrétienne, comme il est vraisemblablement aussi le premier qui ait donné les *Sentences* du Lombard avec *Commentaires*. A cause de cela et encore parce qu'il rassembla les opinions contradictoires pour et contre sa thèse, on l'a surnommé le premier scolastique : sa *Somme* de théologie, qui renferme son *Commentaire* du Lombard, entreprise et achevée d'après le vœu d'un Pape, lui attira une grande estime, bien qu'elle montre peu d'indépendance de jugement. Cette compilation, qui fut terminée après la mort d'Alexandre, n'a qu'une importance de second ordre au point de vue philosophique et historique. Presqu'au même temps, Guillaume d'Auvergne, depuis 1228, évêque de Paris, et auparavant professeur distingué de l'université de cette ville, examina les doctrines d'Aristote, Alfarabi, Avicenne, Algazel et Averroès, plutôt pour les réfuter que pour s'en servir, comme appui de ses leçons théologiques et cosmologiques. Son ouvrage sur l'univers s'attache plutôt aux anciennes recherches sur cette matière, qu'aux découvertes qui donnaient, au XIII° siècle, une nouvelle direction à la philosophie. Dans un cercle plus étendu encore, Vincent de Beauvais se servit des Arabes pour le grand ouvrage encyclopédique qu'il rassemblait, de tous les écrivains à lui connus, mission qu'il avait reçue de saint Louis, et de l'ordre auquel il appartenait. Cet ouvrage parut sans doute dans la première moitié du XIII°

(228) C'est M. Emile Jay qui a bien voulu traduire à mon intention ce chapitre de Ritter. Qu'il me permette de le remercier ici et d'espérer que plus d'une fois encore nous serons collaborateurs.

siècle; il est certain que déjà avant cette époque, les doctrines d'Aristote et des Arabes s'étaient introduites parmi les philosophes; car alors les non-philosophes étaient aussi obligés de les connaître; bien que Vincent n'eut point lu Aristote, et que son esprit ne fut en aucune façon admirateur philosophique de l'examen, il crut cependant ne pouvoir se dispenser de donner des citations d'Aristote, et il se servit d'un secours étranger pour compléter son ouvrage par des extraits.

« Il dut pourtant s'écouler un certain temps avant que l'on pût pénétrer dans l'intelligence d'Aristote et de ses interprètes arabes. Ce fut seulement par le travail persévérant d'Albert, à qui l'admiration de son temps a décerné le surnom de Grand, que ce but fut atteint. Albert naquit en l'année 1193, à Lavingen, en Souabe, de la souche des comtes de Bollstadt. Nous le trouvons à Padoue, en sa jeunesse, occupé de science; bientôt il entra dans l'ordre des Dominicains, et enseigna longtemps à Cologne, puis quelque temps à Paris, vers l'an 1248, mais il en revint bientôt à cette première résidence. Il vivait dans son ordre, d'après une règle sévère, plus adonné à la science qu'à la vie pratique, bien qu'il fût élevé aux dignités de l'ordre et employé dans plusieurs affaires. Le Pape Alexandre IV, par lequel il fut appelé à Rome et traité avec de grands honneurs, le nomma évêque de Ratisbonne; Albert accepta cette dignité l'an de Jésus-Christ 1260, en dépit des représentations que lui adressa le général de son ordre; il gouverna son évêché avec habileté, mais s'en démit au bout de peu d'années et retourna dans son cloître de Cologne, à son ancienne chaire de professeur. Il mourut dans un âge avancé en 1280. L'ardeur au travail d'Albert est devenue trop grande dans ces derniers temps. Les ouvrages qu'il a laissés sont trop nombreux et d'une variété trop grande pour que personne ait osé les analyser et apprécier leur valeur pour la littérature et l'histoire des sciences. Après que de la masse d'ouvrages qui portent son nom on a retranché plus de cent écrits, comme apocryphes ou non suffisamment authentiques, on en a réuni un nombre bien supérieur encore que l'on tient pour authentiques sans pourtant avoir pu obtenir pour tous l'accord des savants. Il fallait un pareil travail pour pénétrer dans le puissant édifice du système d'Aristote, en outre posséder aussi les enseignements de ses interprètes comme il s'en présentait en foule à cette époque et au moins comme intermédiaire, toute la philosophie du temps passé, sans pour cela se laisser écraser par cette masse de la tradition. Les commentaires qu'Albert écrivit sur les saintes Ecriture, sur Pierre le Lombard, sa *Somme de Théologie*, ses livres d'édification, pourraient peut-être sembler étrangers à cette grande tâche de sa vie. Mais ils servent de témoignage de l'esprit dans lequel ils peuvent maintenir la tradition de la philosophie ancienne, sans se laisser entraîner par elle. Il ne s'agissait pas simplement de connaître et d'apprécier la philosophie d'Aristote, la plus grande part du travail consistait à la faire entrer dans le cercle des pensées qui l'attendait dans la chrétienté occidentale.

« Albert le Grand a fait cela; la philosophie d'Aristote n'est point pour lui une tradition étrangère. Il sait ce qui peut en être retiré et ce qui est à rejeter. Il se place même en face des aristotéliciens arabes et de Platon. Nous devons nous avouer qu'il a franchi un problème dont la solution pouvait à peine être attendue d'un homme. Toute la philosophie du moyen âge, après lui, repose sur son succès. Seulement on ne peut pas attendre que l'enseignement qu'il tira de ses nouvelles autorités en dût être extrait par lui sans effort, la matière historique qu'il avait à consulter s'effaçant presque partout où il cherche à la saisir, en une vague tradition. Cela paraîtra d'une façon évidente si l'on compare sa connaissance de la philosophie grecque avec celle qu'en avait Jean de Salisbury. Albert avait, à la vérité, devant lui une grande quantité de tradition sur la philosophie ancienne, mais il suivait des plans très-peu assurés. Si Jean a tiré ses enseignements de la littérature latine, ses observations atteignent très-peu le cœur de la question, mais au contraire se tiennent très-proches de l'histoire extérieure. Aristote lui-même, par de mauvaises traditions, venues à travers l'arabe, lui sera une source d'erreurs. Albert reconnaissait bien le mal en général, mais il ne savait point y remédier. On pourrait se demander comment il a pu réussir au milieu de tant de circonstances défavorables. Nous ne devons pas apprécier cela trop étroitement. Les régions éloignées de la philosophie ancienne restent enfoncées dans de véritables ténèbres pendant toute la durée du XIIIe siècle, encore plus obscurcies par une fausse tradition, mais les leçons des philosophes qui peuvent être lues dans leurs propres écrits, outre ceux d'Aristote et des aristotéliciens arabes, s'avancent pourtant en des progrès reconnaissables et à la honte des siècles qui ont suivi et qui considèrent avec mépris les scolastiques; on doit avouer que dans le XIIIe siècle la philosophie d'Aristote n'était pas à la vérité pure de tous préjugés, mais cependant était encore mieux connue que dans notre siècle.

« Néanmoins, au temps d'Albert, l'étude d'Aristote était encore à son commencement. Des nombreux écrits de ce philosophe, il possédait seulement les arabes latins; pour les autres il pouvait employer aussi des traductions grecques-latines, dans les cas où plusieurs traductions lui servaient pour le même ouvrage, il ne négligeait pas la comparaison. Cela lui mérite cette louange qu'aucun scolastique aussi consciencieusement que lui n'a réuni tout ce qui pouvait servir à l'éclaircissement d'un texte obscur. Il commenta à sa façon presque tous les écrits d'Aristote, sans s'attacher littéralement au

texte, embrassant ses propres remarques, y joignant souvent de longues digressions, qu'il séparait soigneusement de ses paraphrases.

« On reconnaîtra par là qu'il avait un double but, en partie d'expliquer Aristote, et en partie de l'accommoder aux besoins de son époque. C'est pour arriver à ce dernier résultat qu'il ajouta une partie importante aux écrits d'Aristote avec le projet de les faire servir à l'encyclopédie des sciences, qu'Aristote avait en vue d'ébaucher et qu'il voulait renouveler pour l'utilité de son temps. La façon dont il s'y prit pour cela n'est pas sans intérêt comme trait caractéristique d'Albert et de son siècle. Il a complétement négligé quelques-uns des ouvrages d'Aristote, comme la rhétorique et la poétique, bien qu'Averroès eût commenté ces écrits.

« Le goût de l'école s'était retiré de ces choses. Il peut avoir eu une raison semblable pour laisser en premier lieu la politique d'Aristote de côté, et plus tard ensuite et contre sa méthode ordinaire avoir édité en se tenant au mot à mot d'Aristote avec un commentaire.

« De même n'a-t-il pas travaillé la métaphysique dans sa manière accoutumée; il s'y tient strictement au système d'Aristote, il n'y veut rien joindre du sien; incontestablement il sentait l'importance de cet ouvrage, mais il trouvait aussi en lui trop de choses qui contredisaient ses convictions chrétiennes, et en même temps une liaison trop étroite des principes pour qu'il eût su s'aider de ses parenthèses accoutumées. Il plaça à côté de ce système, son système de théologie. Il en usa tout autrement pour les écrits physiques d'Aristote; dans ce chapitre le grand naturaliste a sa confiance entière, et sous sa conduite il cherche encore à agrandir la connaissance de la nature. On sait comment l'ardeur qu'il apporta à ses recherches lui a valu la renommée de magicien. Des écrits de l'art mystérieux portent son nom; comme il ne peut être complétement disculpé de toute superstition, la superstition a aussi répandu sur ses connaissances physiques un éclat trompeur. Mais après qu'un examen sérieux l'a écarté de lui, il est encore et toujours resté assez pour reconnaître dans Albert un homme qui, par son travail, la persévérance de ses recherches, a mérité pour son temps, un rang distingué dans l'histoire de la science naturelle.

« Si l'on veut suivre les progrès successifs de la géographie, on pourrait les chercher dans ses écrits; il ajouta six livres de sa main aux ouvrages d'histoire naturelle d'Aristote, et en outre un propre écrit sur les minéraux, dans lequel il s'appuie sur ses recherches personnelles, faites sur les lieux. De la même façon on trouve ses efforts mentionnés dans toutes les parties de la science naturelle; que l'on joigne à cela, par-dessus tout, qu'il ne négligea en aucune façon ses travaux dialectiques et son système de théologie, et l'on saura alors apprécier le large esprit de l'homme. A ce point de vue aucun scolastique ne peut lui être comparé; Thomas d'Aquin et Duns Scot ont rejeté dans l'ombre son système théologique; Roger Bacon, grâces aux mathématiques, l'a peut-être surpassé dans son profond examen de la nature, mais tous ces hommes se sont servis de ses travaux préparatoires et aucun d'eux n'a su comme lui unir les deux côtés de l'observation.

« Nous devons laisser à d'autres le soin d'apprécier dans toute leur étendue les services qu'il a rendus aux sciences. Nos recherches concernent principalement ses travaux pour le perfectionnement du système philosophico-théologique; dans l'examen de ce système nous sommes souvent, sans doute, écrasés par la quantité de matière qu'il y a rassemblée de toutes parts et la masse d'autorités auxquelles il se croit obligé d'avoir égard. Mais à travers cette multitude de choses qui nous étourdissent, le jugement sain et l'esprit droit de l'homme se fraye pourtant très-fréquemment une voie pour trouver des principes sûrement conducteurs qui aussitôt marchent vers le but, et réunissent et éclairent les grandes masses de recherche. A ce point de vue encore il se présente comme modèle de ceux qui l'ont suivi par lesquels les parties isolées de la science avancèrent plus encore et arrivèrent à se placer sur le terrain des principes communs. Dans le développement de chaque partie, ils ne peuvent pas lui être comparés.

« Les éléments que l'on distingue dans son système, la philosophie d'Aristote, le système du monde tel que les Arabes se l'étaient figuré, et les doctrines de l'Eglise catholique s'unissent en lui de telle sorte que l'on peut toujours suivre leurs origines distinctes. Là, toute hésitation entre la science catholique et les principes de la philosophie n'est pas encore évanouie. Non-seulement comme il a déjà été mentionné dans son commentaire de la métaphysique d'Aristote, mais aussi dans d'autres endroits, il donne à connaître qu'il veut seulement répéter là l'opinion des péripatétiques; mais comment cette opinion pouvait être accordée avec la doctrine catholique, il ne touche pas à cette question. Cependant, malgré cela, son sincère attachement à la foi catholique ne peut être mis en doute.

« Il distingue seulement deux études qu'il cultive, la philosophie péripatétique et le système de théologie. Que la première en beaucoup de points n'ait pu trouver la vérité, de cela il ne doute point. La foi chrétienne a seule apporté la pleine vérité. On l'a surnommé avec grande injustice le singe d'Aristote, car il reconnaît parfaitement les faiblesses du système de celui-ci dans beaucoup de questions, et s'il cherche aussi à en expliquer quelques-unes de la façon la plus bienveillante pour qu'elles ne semblent pas en trop rude opposition avec la doctrine catholique, il réfute pourtant sans ménagement là où les points contradictoires se rencon-

trent seulement en quelques traits importants de la science; non-seulement chez Aristote, mais encore dans les autres traditions ses hésitations apparaissent. Et même dans d'autres points également sérieux, il prend aussi bien le parti de Platon contre Aristote, et l'on peut par là comme généralement par l'observation de toute sa doctrine très-bien conclure que le passage du platonisme du XIIe siècle à l'aristotélisme du XIIIe ne fut en aucune façon si complet que les doctrines du premier n'aient pas encore influé sur les temps qui ont suivi.

« Sa philosophie avait aussi une relation semblable avec les nouveaux enseignements théologiques. Il cherchait à les relier comme déjà son commentaire du Lombard le montre, non moins que sa somme théologique qui suit à peu près la mêmes voie que les sentences. La direction morale se montre là aussi ouvertement dans sa théologie. Seulement il la poursuit avec une plus grande conscience que Lombard, pendant que tout à fait au commencement il soulève la question de savoir si la théologie est une science, à quelle espèce de science elle appartient; il décide qu'elle est une science pratique qui a pour but le bonheur de l'homme. Il s'inquiète peu dans cette décision que Dieu puisse être considéré comme le sujet de la théologie, car il comprend la notion de théologie comme complétement distincte de tout rapport avec la foi. Elle n'est pas pour lui la science de Dieu, mais des choses qui servent à la prêcher, et par là nous conduisent à notre salut. Encore moins s'inquiète-t-il que la théologie repose sur la foi, car, abstraction faite de cette pensée qu'elle est précisément plus certaine que toute autre science, parce qu'elle a pour fondement une inspiration divine et non une opinion humaine, c'est aussi la route de toute connaissance humaine qu'elle ne progresse pas de la cause aux effets comme la nature, mais des effets postérieurs (*ex posterioribus*) cherche à s'élever à la cause première. La foi proprement dite est une action de Dieu en nous, elle fait partie des dons de Dieu qui prouvent son influence en nous, et seulement de cette expérience l'âme raisonnable peut s'élever à la connaissance de ce qui est plus élevé qu'elle-même pendant qu'elle s'efforce de pénétrer de la foi à l'intelligence.

« D'après cette manière de penser, il ne peut être douteux pour lui que la théologie et la philosophie, la révélation et la raison doivent s'accorder. La révélation est pour lui seulement un effet plus élevé, un effet de la grâce, et la théologie se forme de la même manière que toute science humaine doit se former d'après Aristote, venant de l'effet et seulement s'élevant à la raison de l'effet. Nous avons déjà fait remarquer plus haut cette concordance de la doctrine de l'Eglise sur le rapport de la foi à la science avec la philosophie d'Aristote. Si maintenant on choisissait celle-ci pour conductrice dans les sciences naturelles, on arrive à une pleine conscience de cette harmonie. A cela tient la prééminence qui sera accordée à la théologie sur la philosophie naturelle. La sainteté de la vie aide au savoir. Nous devons nous tourner vers Dieu dans la foi chrétienne, nous purifier, nous élever au-dessus des efforts et des passions du temps pour obtenir l'intelligence de ce qui est en delà du temps. Par là alors nous arrivons au bout des choses divines, à une intelligence qui porte en elle l'attraction de l'amour (*intellectus affectivus*). Nous reconnaîtrons et remarquerons en cela l'écho des victoriniens, comment Albert a examiné dans le fait les éléments de la théologie antérieure. Son opinion morale des choses repose à la vérité sur un usage de l'Eglise d'un grand poids. Mais en outre il ne néglige pourtant en aucune façon la pieuse contemplation de l'âme. Il appelle aussi en témoignage la soumission des recherches philosophiques, parce que la nature est le fondement de la vie morale.

« Albert part de cette pensée que dans l'âme raisonnable un désir naturel est la première cause de la connaissance de Dieu. Ce désir ne peut être vain en elle, et de là il n'est pas douteux que nous pouvons connaître Dieu. Maintenant s'élève cette question si cette connaissance nous vient d'une manière immédiate ou si nous avons à démontrer l'existence de Dieu. Ici Albert a égard, à la vérité, à la doctrine d'Anselme que l'idée de Dieu est certaine d'elle-même et pour elle-même. Mais il se décide cependant pour l'opinion contraire : s'il est certain aussi simplement que Dieu est pourtant, avons-nous besoin de la preuve? Mais nous devons au contraire partir de l'effet dans toutes nos sciences, et par là nous avons aussi à tirer la preuve de l'existence de Dieu, de l'effet. Celui-ci est double : l'effet par la grâce et l'effet par la voie naturelle; bien que aussi ce dernier, dans un sens plus large, comme tout bien, nous soit donné en partage par la grâce de Dieu. Ainsi Dieu sera démontré par les effets naturels, pendant que nous devons nous élever des effets à une cause première. Nous pouvons trouver par ce moyen les traces mêmes de la Trinité, parce que son image est imprimée dans les choses naturelles. On comprend cependant que cette connaissance par la nature est aussi imparfaite que la connaissance par la grâce qui sera obtenue par le secours d'une déduction morale. La connaissance du Créateur par la créature est pourtant de règle commune imparfaite, car le fini ne peut comprendre l'infini, bien qu'il ne puisse être séparé de cet infini et qu'il doive s'unir à lui dans sa connaissance. C'est ainsi qu'Albert détruit l'objection de ceux qui ont tiré de cet infini dans l'intelligence de Dieu la conclusion que Dieu ne pourrait être ni pensé, ni connu, ni nommé. Sans doute il est incompréhensible, si l'on entend dans l'intelligence l'embrassement de l'objet tout entier, mais parce que nous ne pouvons le saisir ainsi complétement, il n'est pourtant pas entièrement enlevé à notre intelligence; nous avons reçu au moins un

attouchement de Dieu dans notre pensée, si nous ne voulons affirmer que notre pensée est éloignée de toute vérité. Il est la lumière brillante qui nous éclaire; si un rayon de cette lumière nous touche, bien que nous ne puissions supporter toute la puissance du soleil étincelant, encore restons-nous en communication avec lui. De là, Albert soutient encore cette proposition que nous connaissons Dieu seulement d'une manière médiate comme la cause dans ses effets.

« Nous ne pouvons pas dire qu'Albert eût par là échappé à toute difficulté. Il est encore tourmenté par cette proposition qu'entre Dieu et la créature, entre l'infini et le fini à aucun point de vue égalité ou ressemblance ne peut se rencontrer, pendant qu'il soutient aussi l'ancienne thèse que chaque connaissance suppose une parité, un rapprochement entre le connaissant et le connu, car l'âme ne connaît seulement toutes choses que par le rapprochement de cette chose avec elle-même. Ce système est incontestable et généralement admis; pourtant Albert ne va pas aussitôt jusqu'à ses dernières limites. Il semblerait qu'il veut se le réserver pour des conclusions plus tardives. Ici il préfère poursuivre l'autre système; pour cela il soutient que la connaissance de l'être et de la cause (pourquoi quelque chose est) sera complète par la parité du connaissant avec le connu, mais qu'une connaissance imparfaite pourrait être aussi atteinte au moyen d'une ressemblance de l'inférieur avec le supérieur. Il nous accorde une connaissance ainsi imparfaite de Dieu par la négation, mais qui suppose une affirmation sans le secours de la grâce, simplement par la nature, de sorte qu'elle ne manque pas même au méchant. Mais s'il réserve aux bons au moyen de la grâce, une connaisance plus élevée pour leur assimilation avec Dieu, on remarque aussi qu'il ne veut faire prévaloir en aucune façon ce principe général sans le limiter. On voit dans le système de la création pourquoi il soutient avec tant d'ardeur comme raisonnable la thèse de l'entière séparation de Dieu et de la chose profane.

« Dans ce système il a à résister aux nouveaux savants du temps, à Aristote, aux Arabes, et aussi aux hérétiques, comme David de Dinant et ses disciples. On ne pourra pas raisonnablement l'en louer trop haut, car il s'appuie dans cette querelle sur des principes d'une trop grande valeur qui auraient dû être employés seulement avec une plus prudente réserve; au moins pourrait-on lui reprocher de trop incliner à apprendre des modernes. Il lui arrive trop légèrement de donner entrée à des images qui pourraient servir d'armes à ses contradicteurs. Nous avons vu qu'il aimait la figure de la lumière rayonnante pour se représenter le rapport entre Dieu et les créatures. Après tant d'autorités saintes et profanes, qui l'ont employée, elle aurait dû lui paraître tout à fait non captieuse; il en conclut cependant qu'elle convenait mieux au système de l'émanation qu'à celui de la création. Sa doctrine conclut maintenant aussi à la pensée d'une émanation des choses non de Dieu: il considère Dieu en rapport avec les créatures, dominant comme l'intelligence universellement agissante (*intellectus universaliter agens*); manière de voir à laquelle nous devons ajouter de l'importance, parce que, d'un côté, elle sépare le système d'Albert en plusieurs points importants de l'opinion des aristotéliciens arabes, et que de l'autre, elle l'élève au-dessus de la notion abstraite de Dieu, qui, dans le XIIe siècle, avait su prévaloir. Mais là encore se montre le penchant pour la doctrine des émanations que nous trouvons chez lui. Il se représente cette intelligence universellement agissante dans un rayonnement incessant, et les intelligences émanant d'elle. Ceci est de l'essence de sa nature qui demanderait pourquoi l'intelligence surabondante s'épanche, demanderait seulement pourquoi elle est l'intelligence. De là il n'accordera pas à Dieu le choix dans son activité créatrice; le choix convient seulement aux choses qui seront décidées par des raisons diverses; Dieu produit le bien, parce qu'il est mieux de répandre le bien hors de soi que de le contenir en soi. En conséquence Albert accepte aussi le système de Platon, que les formes de toute chose sont éternellement en Dieu; mais il y ajoute cependant une restriction, que cela concerne seulement les formes dans l'esprit divin, et non l'être lui-même dans ce monde matériel. Précisément ici il rentre dans le système de la création. Son opinion n'est aucunement que la connaissance des choses soit une necessité de Dieu, et une conséquence de la nature divine. Au contraire, il considère la création comme un acte de sa liberté. Dieu est la plus libre des causes, parce qu'il est sa cause à lui-même, et parce qu'il est la première cause; la non liberté convient seulement à la matière. Si Albert met en présence les causes libres et naturelles, il n'hésite pourtant pas à compter Dieu pour les causes libres, car les causes naturelles agissent seulement dans la présupposition qu'une autre cause a existé, une matière sur laquelle elle agit; rien de pareil n'existe pour Dieu qui est le principe unique du monde. La volonté de Dieu seule fit le monde, et l'on n'a à chercher aucun autre principe de la création. Mais l'opposition entre la liberté et la nature n'importe en rien à Albert, sinon comme pouvant être appliquée à Dieu dans son sens le plus fort. Elle lui semble plutôt d'une importance secondaire. La création est, à la vérité, une œuvre de la volonté, en tant qu'elle produit quelque chose de différent qui doit être séparé de Dieu, comme l'art exécute quelque chose en dehors de lui-même. Mais en tant que la volonté de Dieu est une seule et même chose avec la nature et la substance de Dieu, nous avons à considérer la création aussi comme une œuvre de la nature. On trouvera là dedans la complète expression de son opinion

sur ce point. Mais franchement il reste aussi la difficulté que deux notions qui semblent incompatibles à notre esprit doivent être réunies en une seule pensée.

« Nous remarquerons maintenant que par là est seulement exprimée une prétention de notre intelligence qui montre les bornes infinies de notre pensée. Pourquoi elle est placée en nous, Albert l'explique dans sa controverse contre les Arabes et contre Aristote. D'abord, il écarte la pensée d'une matière sur laquelle Dieu, comme un artiste humain, devait avoir créé le monde. Dieu serait indigent, si son action supposait une matière. L'activité imparfaite seulement a besoin de moyen, mais Dieu pas. A l'Être tout-puissant et parfait il appartient de tout donner, et non pas seulement la forme. Dans les pensées créatrices de Dieu, nous avons aussi à placer les pensées de la matière, parce que sa connaissance est sans limites, et par conséquent la matière doit aussi être créée par lui. Albert accorde ici que la matière de laquelle tout sera créé est certainement en Dieu, pourtant pas, en tant qu'elle est matérielle, c'est-à-dire, une simple puissance, mais en tant qu'elle porte en elle la forme dans son être idéal; on conclura aussi de là que la matière ne peut être éternelle, que Dieu l'éternelle forme et la matière ne peuvent avoir rien de commun, pas même l'éternité. Ici Albert emploie cette thèse d'Aristote contre Aristote lui-même; il se prononce ainsi pour le système de la création de rien. Nous ajouterons encore que les raisons d'Albert se développent dans leur pleine force, quand elles embrassent, d'une façon plus précise, la notion de la matière que cela ne peut avoir lieu ici.

« Le second point de sa controverse contre Aristote concerne le système de l'éternité du monde. Là encore il s'appuie sur cette thèse que Dieu ne pourrait rien avoir de commun avec la créature, pas même l'éternité : nous voyons bien aussi combien il bâtit sur ce système. Fortement décidé, il s'en réfère seulement à la distinction admise entre l'infini et le fini ; c'est déjà par une extension hors de propos de sa signification, qu'Albert introduit aussi dans cette opposition la durée sans commencement et sans fin. On voit bien que tout lui sert en cela pour rencontrer un système auquel l'autorité d'Aristote semble prêter un sûr appui. Il a pourtant encore un autre principe à opposer à Aristote. Il le réfute très-vivement sur ce point, et lui adresse le reproche qu'il n'aurait pas dû abandonner la doctrine de Platon. Il aurait dû penser que tout ce qui est fait ne peut être sans le temps, mais que le temps doit nécessairement avoir un commencement, autrement il ne serait jamais arrivé qu'au moment présent, autrement on serait forcé de remonter jusqu'à l'infini sans jamais trouver un premier principe,

« On n'a rien à ajouter au principe d'Aristote sur l'éternité du monde, sinon que le mouvement ne peut être produit que par un autre mouvement ni le monde par une cause naturelle. Mais s'il en conclut que le monde ne peut absolument avoir commencé, parce que chaque mouvement présuppose un mouvement antérieur, alors il s'oublie lui-même pendant qu'il reconnaît d'ailleurs que l'intelligence agissante sans se changer est parfois agisssante et parfois immobile par la liberté de sa volonté. On voit qu'Albert tire de là la conclusion que la création est un acte de la volonté. Il soutient pourtant fermement qu'aucun temps, aucune variation n'a précédé la naissance du monde, et que, par conséquent, aussi Dieu n'a pas même commencé à créer le monde ; car la création est son acte propre qu'il ne partage avec aucun autre, pas même avec les astres, qui doit être considéré comme quelque chose d'unique et ne peut être mêlé avec aucun autre acte dans une idée générale. Il ne craint même pas d'appeler la création une merveille, et confesse qu'elle ne pourrait être comprise par la raison naturelle. Cela même excuse les philosophes qui ne veulent pas la reconnaître. Ils parlent seulement des principes de la science naturelle et pour celle-ci il est admis sans restriction que rien ne viendra de rien; et la physique nous conduit aussi aux causes secondes et non à la première qui comme telle est unique, et dont l'acte, à cause de cela, ne peut être comparé à aucun autre acte. Il apprécie très-justement le système de la création, quand il ne trouve en lui rien autre chose exprimé que la pensée que nous devons nous attacher à la notion de la créature qui a dû commencer, puisque d'abord elle n'était rien.

« Albert embrasse les premiers commencements de la création en quatre idées; c'est-à-dire de la matière première, du temps, du ciel, et des intelligences éternelles. Il les désigne toutes quatre par le nom de choses simultanées d'une durée impérissable en partant de cette idée qu'entre l'éternel et ce qui est du temps, il doit exister un milieu qui tienne de la substance dans l'éternité et de l'action dans le temps. Ces quatre principes simultanés et impérissables de l'existence du monde ne signifient pas pour lui une substance en chacun d'eux, comme cela se comprend de soi-même de la notion du temps, mais ne s'applique pas moins à la notion de la matière première. Car toute expansion matérielle sera considérée par lui seulement comme un acte de l'âme ; la matière n'appartient pas à la réalité de la chose; elle est, d'après Aristote, seulement privation qui n'a pas Dieu pour principe, et ne vient pas de lui comme quelque chose d'absolu, mais seulement comme quelque chose venant d'un autre, comme une faculté même peut-être créée. Il reste par conséquent, comme substance créée par Dieu, seulement le ciel et les puissances supérieures, les deux autres points qui sont compris dans la création primitive sont déduits de la façon dont Albert croit devoir se figurer toute substance créée.

« Ici revient aussitôt en question son opinion sur la doctrine de l'émanation. Albert s'y attache, en cela qu'il considère la sortie des créatures comme quelque chose qui nécessairement doit passer par une progression descendante, parce que la cause est plus parfaite que l'effet. Ainsi Dieu peut aussi bien produire l'imparfait. Albert trouve là encore la raison qui explique pourquoi une multitude de choses doit sortir du premier principe. Parfois il semble, à la vérité, qu'il voudrait faire remonter à la matière la multiplicité des choses, mais telle n'est point sa dernière conclusion ; car la matière doit s'ajouter à la forme, et la variété de la matière existe seulement à cause de la variété de la forme et n'est point le principe, mais seulement le signe de la variété des formes. De la même manière nous avons à reconnaître si l'imperfection des choses créées remontera à la matière; elle est à considérer seulement comme ligne et suite de l'imperfection : de là viennent aussi les variétés qui ressortent de la matière et de la forme séparées de la première multiplicité. Albert, au contraire, veut poser en cela le premier principe de la multiplicité. Il se tourne à l'opinion que la sagesse de Dieu a produit beaucoup de choses, parce que sa puissance et sa bonté n'auraient pu se manifester dans toute sa plénitude en une seule créature. Ceci tient au système de l'émanation, parce que l'impossibilité de manifester la plénitude de l'essence divine en une créature vient seulement de ce que cette créature doit rester à distance de la perfection de Dieu. L'unité de la création sera pourtant maintenue ensuite. Elle est un monde dans son rapport avec le Créateur qui manifeste son unité dans l'unité du monde, comme dans son rapport avec les créatures qui descendent de Dieu sans intervalle, et se tiennent l'une à l'autre en une chaîne non brisée. De façon qu'aucun degré de l'être ne peut manquer dans le monde. Albert se figure cette harmonie du monde d'une façon tout identique à celle des aristotéliciens arabes ; le ciel est pour lui le premier générateur, à lui tout se rattache comme à un organe pendant que Dieu par son activité, sur la nature, se sert partout des causes secondes comme de son instrument. Ainsi Dieu se manifeste aussi parfaitement qu'il est possible pendant que son unité pourtant se peut montrer seulement dans une multiplicité des choses. Que ce monde se présente seulement comme une chose bornée, Albert le considère comme une preuve de son opinion. La cause universelle, l'Etre infini de Dieu s'est renfermé dans ce monde fini.

« Mais aussi sur ce point, s'il semble accorder seulement un commerce intermédiaire du créateur avec les créatures infinies du monde ; Albert s'attache plus à la parole qu'au sens de ses prédécesseurs, pour pouvoir lier avec le système de l'émanation l'activité immédiate de Dieu dans toutes les créatures, il établit le principe que tout ce que la cause seconde produit dans un sens plus élevé est produit par la cause première. Car la cause seconde a la faculté de produire seulement par la première, à cause d'elle, parce que la cause première est aussi dans la seconde. La force productrice qui assiste les causes supérieures existe en elles, seulement parce que quelque chose de divin leur a été donné. Telle est précisément la nature de l'activité créatrice qu'elle est intérieurement présente aux choses créées. Dieu seul possède une telle activité : si une force supérieure, si même un ange produit quelque chose, ce n'est point une création, mais seulement un reflet d'activité de la puissance qui repose dans les choses créées, et qui est animée par la créature supérieure seulement au dehors, pendant qu'au contraire Dieu créant toutes choses, leur donne l'être intérieur. Il s'agit ici, non-seulement de l'âme, mais de toutes choses auxquelles Dieu est immédiatement présent. La loi de Dieu est ainsi de tout produire à travers les degrés *medium* de l'être jusqu'au dernier. Non-seulement partout dans le monde, mais aussi dans chaque ordre du monde la cause première doit être présente. Par conséquent le système d'Aristote sera aussi repoussé quand il prétend que l'intelligence vient de l'extérieur, car Dieu la produit de l'intérieur, et comme créateur de la nature n'est point hors d'elle, bien que séparé d'elle. Non-seulement le moteur du ciel lui a concédé son mouvement, mais encore Dieu meut ce ciel de l'intérieur.

« Outre ce qu'il y a de Dieu dans l'univers, nous avons encore à y reconnaître son intelligence, car l'activité créatrice de Dieu vient à la vérité de sa volonté, mais aussi de son intelligence ou raison ; sa raison sera certainement considérée comme précédent la volonté; ainsi serait-elle le véritable moyen de la création si l'on pouvait parler d'un moyen de la création; on conclura de là que l'intelligence est présente partout, en toutes choses. Chaque ouvrage de la nature est aussi de plus près ou de plus loin l'ouvrage de l'intelligence. Dans les choses inanimées, l'intelligence paraît à la vérité seulement comme enfouie, cachée dans la matière qui s'en réjouit presque à l'égal d'une victoire. Mais pourtant elle est encore existante dans toutes ces choses ; là est un des points les plus importants qu'Albert rencontre dans ses recherches sur la nature, comme il l'avoue lui-même, de montrer comment même les choses inanimées ne sont aucunement étrangères à l'intelligence. Non-seulement dans les recherches empiriques, mais aussi dans un système général il cherche à prouver qu'à la vérité la matière est nécessaire aux choses créées, mais qu'elles ont leur être et leur forme de Dieu comme une production de l'intelligence.

« Attendu que chaque créature est de rien, nous pourrions lui attribuer seulement un être périssable si elle n'était soutenue de l'essence impérissable de Dieu. L'être rattache sa notion uniquement à l'essence qui vient d'elle-même. Par conséquent cette

essence est participante d'un être éternel, tout autre peut être considéré comme non existant. De là vient que l'être dans chaque créature est distingué de ce qui est. Sur cela s'appuie la différence entre la forme et la matière; car la matière ne désigne rien autre que ce qui est dans une chose en dehors de la forme. La forme donne l'être déterminé qui est imposé à une chose de façon que par elle, cette chose et aucune autre, est l'être concentré en une matière. En chaque créature, il n'y a rien en dehors du sujet qui a accepté la forme ou de l'être qui représente l'être déterminé, ce qui est. Il distingue ici deux ordres de choses, celles dont le sujet tout entier ou la matière tout entière accepte la forme imposée, de façon à ne retenir en elle aucune faculté de la changer, et celles qui, hors de la matière formée, en conservent encore une autre en elles qui peut prendre une forme opposée. Les unes sont les choses immuables, les autres les choses variables. Celles-ci, on a coutume de dire qu'elles sont sans matière, parce qu'elles n'ont aucune matière qui puisse être formée d'une façon différente. De cette manière il cherche à prévenir quelques difficultés que doit lui élever la reconnaissance des choses immatérielles, mais il est clair que cette acceptation n'est point pour lui une véritable exception. Il distingue par là aussi bien la matière corporelle que la matière spirituelle, et présente chaque créature comme quelque chose qui est entre la matière et entre Dieu, et peut être considéré comme un composé de matière et de forme, tout en se réservant qu'il existe aussi des choses dans lesquelles la matière et la forme se développent tout à la fois. D'après cela, la matière est la même dans toutes les choses créées, seulement dans quelques-unes elle n'a aucune quantité, puisqu'elle ne change ni ne peut être changée, tandis que toute quantité est mobile; dans d'autres, à la vérité elle est mobile, mais non pour le contraire.

« Nous ne pouvons lui accorder une autre importance que celle précisément d'être un principe général, un point d'union pour la forme : par elle-même elle ne signifie rien; sa seule définition de la forme lui donne de l'importance. Elle est seulement quelque chose comme moyen. Les termes qu'Albert emploie pour exprimer ce rapport de la matière à la forme, sont très-significatifs; il nomme la matière le commencement de la forme pour indiquer par là qu'elle n'est rien encore, hors cela, qu'elle porte déjà en elle quoique cachée l'ébauche de la forme.

« Nous remarquons que là il revient vers la doctrine d'Averroës sur les formes cachées dans la matière. Il ne le fait point sans perfectionner ce système. Dans la conviction de son importance, il se prononce avec Averroës et il affirme avec lui que tous les philosophes se sont efforcés de l'expliquer, et seulement qu'ils n'ont pas trouvé le véritable mot pour l'exprimer. Ses raisons sur cette partie sont des plus logiques. Ce que le commencement d'un être porte en soi doit appartenir à cette même espèce à qui appartient la même forme perfectionnée. L'état privatif d'un être est le commencement de cet être; de là la matière qui est encore privée de la forme appartient déjà à l'espèce qui doit être développée en elle, et dans la matière la forme qui en sera tirée doit s'y trouver déjà, car chaque chose peut provenir seulement de sa matière analogue ou correspondante. On voit, comment de cette façon, la notion de la matière est renfermée dans la notion de la forme, car tout repose sur ce raisonnement que la matière n'est quelque chose que par cela qu'elle renferme déjà en elle en secret une forme. Ceci donne au système d'Albert une direction idéale comme il le prévoit très-bien lui-même; il ne veut reconnaître aucune matière pure; de plus il considère tout être réel dans la forme ou la pensée spirituelle que Dieu a placée dans chaque chose. De là il ramène aussi son système de la forme cachée dans la matière au système stoïcien des notions séminales (*seminales rationes*) que Dieu, d'après saint Augustin, a placé dans toutes les choses de ce monde. Le sens de ce système est que la matière est partout empreinte de la forme que Dieu a placée dès le commencement en toute chose, comme la pensée éternelle qui déjà montre son but au commencement des choses, en sorte que le commencement et la fin des choses se tiennent dans une liaison non interrompue. On voit bien la force de cette pensée dans Albert, quand il est déterminé par elle à repousser l'opinion générale du merveilleux comme s'il pouvait sortir de la voie régulière de la nature. Ni dans l'action du merveilleux, ni dans celle de la grâce, Dieu ne peut agir contre la nature qu'il a lui-même placée dans les choses. S'il faisait quelque chose contre cette nature, il agirait contre lui-même, ainsi que le dit saint Augustin. L'action de Dieu est au-dessus de la nature et peut être contre le cours accoutumé ou connu par nous de la nature, mais non contre ce que Dieu primitivement a placé dans le germe de l'être, c'est-à-dire dans la matière

« Maintenant, si par ce système l'être de toutes les choses du monde repose en entier dans la forme, comment se fait-il pourtant qu'Albert sans difficulté soutienne le principe ou l'idée de la matière première et fasse venir toutes choses de cette matière par la sagesse de l'Artiste divin. La raison consiste en son principe général que tout ce qui est soumis à la naissance doit s'élever progressivement du degré inférieur au degré supérieur. Tel est l'ordre de la nature, que tout ce qui naît doit être commencé, est dans son commencement, d'abord pure matière, c'est-à-dire sujet à la forme première et inférieure, et qu'ensuite il s'élève à la matière façonnée qui sera de nouveau le sujet d'une nouvelle forme perfectionnée. Ainsi l'animé viendra de l'inanimé, le sensible de l'insensible, le spirituel du non spirituel. Ceci ne concerne pas moins les intelligences que les choses matérielles. Al-

bert blâme Platon en cela qu'il admet que la vertu assiste l'âme de la nature, elle lui appartient plutôt seulement par un effort constant. Aussi l'âme raisonnable doit se dégager de la matière à la forme, et ensuite les commencements être suivis d'après leur degré distinct, avant qu'elle puisse atteindre sa perfection. Le rayonnement de la lumière supérieure ne met pas la substance de l'homme en activité; bien plutôt l'homme se dégage du commencement de la forme vers les différents degrés de l'être qu'il doit atteindre, et cela arrive de façon que le degré inférieur atteint au supérieur, et ainsi le système d'Albert reconnaîtra que la matière comme commencement de la forme ne peut jamais disparaître. Car si la matière est façonnée, elle n'est rien autre qu'une façon de transporter la chose d'un degré inférieur à un degré supérieur, de l'état primitif à la réalité, et la forme n'est rien de plus que le complément de la possibilité.

« On comprendra maintenant pourquoi Albert, parmi les premiers principes du monde, place le temps près de la matière, car si la matière doit être considérée comme commencement de la forme, alors le mouvement et le temps comme mesure du mouvement ne peuvent lui manquer. Il se rapporte ici surtout à la notion du mouvement, parce que la configuration de toutes choses est fondée sur lui. Il le lie immédiatement à la matière en la considérant comme la forme imparfaite et l'attribue même aux choses imparfaites. Ainsi il trouve nécessaire d'imputer au mouvement propre toutes les choses matérielles. Ceci concerne même la nature inanimée, dans laquelle pourtant la forme est complétement distincte de la matière, car, bien que le corps ne puisse se mouvoir de lui-même, les formes qui seront produites en lui pourraient pourtant venir seulement de la force, qui en lui existe déjà, autrement l'œuvre entière de la nature serait soumise aux hasards. Ceci se montre clairement dans l'essence supérieure du monde, plus clairement encore dans les intelligences de la puissance desquelles se produit leur propre activité, et par ce mouvement, leur forme réelle. Albert, dans ce système, est seulement inquiet de ce qu'il ne paraît pas qu'en cela l'inférieur serait la cause du supérieur, pendant que du degré inférieur de l'être, le degré supérieur se forme par le propre mouvement de la chose. Pour rejeter cette pensée, il s'appuie ensuite sur ce que, dans la matière même, la cause supérieure existe déjà comme une semence, comme un principe intérieurement agissant qu'il nomme un esprit. Ainsi, l'intelligence ne sera pas produite par la vie, mais par la force intelligente qui existe dans la matière. Il s'appuie encore pour cela sur le système d'Aristote, que du dégagement de la forme réelle de la matière, on supposera l'influence d'une autre forme plus élevée et déjà réelle. Par là chaque créature, même la plus haute intelligence a un triple rapport, c'est-à-dire au créateur, à elle-même et à la matière; mais la créature n'est ce qu'elle est que par le second rapport.

« De ces principes, le système d'Albert s'appuie maintenant sur le rapport de l'universel au particulier. Tout vient d'une base. Dieu est l'intelligence universellement agissante, qui, d'après la notion de son intelligence, ordonne toutes choses et produit toutes choses. Partant de cette conviction, Albert devait, pour la réalité de la notion universelle, s'expliquer sur la formule la plus ancienne et la plus forte de ce système, que les universaux existent avant les choses. Mais pour cela il ne méconnaît pas les principes qui parlent en faveur des systèmes divergents, et de même qu'il est toujours incliné à concilier les systèmes divers, quand il reconnaît la vérité en eux, et en mettant de côté la partialité. Ainsi il agit dans cette circonstance en réunissant avec les universaux avant les choses, les universaux dans les choses et après les choses. Sa définition sur cette question multiple est très-simple. La forme qui détermine l'être et la vérité de toute chose est avant toutes choses dans l'esprit divin, comme le principe universel duquel tout reçoit son être et sa réalité. Mais elle n'est pas moins dans les choses particulières du monde en tant qu'elle est véritablement dans la matière et en dehors des choses, en tant que l'esprit de l'homme, après la réalisation de celle-ci dans le monde, la reconnaît et s'abstient de la forme matérielle. L'existence de la forme universelle, avant les choses séparées, résulte pour lui, de ce que la cause doit être avant l'effet: mais ensuite il reconnaît aussi qu'Aristote combat Platon avec raison, parce qu'en dehors des causes métaphysiques, il doit y avoir encore des causes naturelles dans les choses matérielles. Dans celles-ci, le général n'existe que dans le particulier, et il ne s'en sépare que par abstraction. Mais l'esprit reconnaît ce général, il embrasse aussi bien l'Etre réel des choses que leur principe métaphysique. Le particulier, qui sera aperçu par les sens, y ajoute seulement la matière non formée avec l'appendice de la vision matérielle.

« Il ressort de là en quel sens Albert devait chercher le principe de l'individualisation dans la matière. En elle, il est prouvé que la forme générale et métaphysique se montre dans les choses individuelles, parce que chaque chose dans le monde ne peut recevoir qu'une forme déterminée, d'après l'aptitude qui est placée dans sa matière ou dans sa faculté. Mais seulement en tant que nous pouvons trouver, dans la matière, le principe de l'individualisation, aussi loin qu'elle porte en elle déjà la diversité des formes, une semence raisonnable, une prédestination à la forme que Dieu a placée en elle. Par là, la forme universelle sera concentrée et distinguée dans la matière pendant que la chose ne peut recevoir dans son être matériel qu'une individualité déterminée. Mais, parce que Dieu lui-même a placé

dans la matière les formes déterminées qui doivent se développer de la matière, nous voyons bien que cette explication de l'individualisation tourne seulement à la cause première; Albert ne le méconnaît point. Bien plus, il ne craint, en aucune façon, de considérer Dieu comme la source de la diversité des choses, ainsi qu'il a déjà été remarqué. Il a créé cette diversité pour l'ornement de ce monde, pour établir en elle l'ordre de la création. Ceci soulève maintenant quelques difficultés, que la matière, d'un côté, soit considérée comme l'universel, dans toutes les choses créées, d'après une manière de voir que nous avons souvent rencontrée, et que de l'autre, elle doive être aussi la base de la particularité. Albert la tranche, en distinguant la matière dans le sens logique de la matière réelle. L'une est seulement dans l'âme et repose seulement sur la pensée du sujet pour toute origine, qui sera considérée sans une destination particulière. L'autre, au contraire, d'après la manière d'Averroës, place la matière avec tout, dans les formes cachées : par conséquent, l'universalité de la forme sera reconnue avec une justice bien plus grande que celle de la matière.

« Cette formule doit être acceptée dans le double sens que ce système porte en lui, car on pourrait, avec le même droit, désigner la forme et la particularité, parce que seulement par la séparation qui donne la forme, la diversité des choses est produite. Comment pourrait-il en être autrement, attendu que la séparation appartient à l'essence des choses, et que la matière n'est que le moyen qui a pour but l'être et la forme?

« On pourrait s'étonner de cette amphibologie dans les formules du système, mais elle est une suite naturelle de la pensée fondamentale qui le domine, c'est-à-dire que tout être naturel doit remonter à Dieu dans le même ordre, qu'il est descendu de lui. C'est cette même pensée qui, fondée notamment sur la connaissance de notre esprit, s'exprime dans les maximes d'Aristote que le tôt et le tard sont ensemble avec nous dans un rapport inverse comme leur rapport avec la nature. Le système d'Albert sur la forme et la matière, l'universel et le particulier ne sont qu'une suite nécessaire de cet axiome. Cela s'exprime sans amphibologie de cette façon que les notions universelles doivent être considérées dans la cause avant les choses, et dans notre esprit, après les choses.

« Après que nous avons considéré les conditions de l'être temporel, la matière et le temps, il faut aussi examiner les substances qui, d'après le système d'Albert, dominent ces conditions. Ce sont, comme il a déjà été remarqué, le ciel et les intelligences; sous une notion, il embrasse tout l'ensemble matériel du monde, le royaume de la nature; sous l'autre, sont l'être intelligent, le royaume de la liberté et de la grâce.

« Nous ne croyons pas nécessaire pour le but de nos recherches de pénétrer bien avant dans l'examen du système du monde et du système des anges qu'Albert a établi d'après les autorités saintes et profanes. Il suffit de savoir que dans ce système il a pour conducteur les Arabes et les Aréopagites. Ce qu'il y ajoute de lui-même est sans importance. Le but visible de son système ne tend cependant qu'à montrer comment l'homme arrive à sa félicité. Nous avons à examiner seulement ce qui touche ce but. Le reste sert seulement à la satisfaction d'une curiosité qui n'a qu'une faible liaison avec l'ensemble du système. Dans l'ensemble cependant il ne faut pas perdre de vue pour l'intelligence de tous ces systèmes, la base de son opinion sur l'aumône, qui repose sur cette idée que tout vient du ciel jusqu'à la matière inanimée dans une chaîne non interrompue de degrés descendants des choses. Tel est l'ordre du monde qui vient de Dieu dont la lumière se répand sur ses créatures, non en se manifestant dans toute sa plénitude, parce que le premier être dans l'ordre des créatures, arrivant de rien à l'être, ne peut être semblable au Créateur, et par la même raison ne peut communiquer aux ordres inférieurs de l'être cette même perfection qu'il aurait reçue lui-même de Dieu. D'après cette loi générale, se forme maintenant la chaîne des émanations descendant toujours plus profondément dans des êtres toujours plus imparfaits.

« Avec cet ordre naturel des intelligences et du ciel, se croise maintenant un autre ordre qui appartient seulement aux intelligences, l'ordre de la vie morale. Albert devait être entraîné à étudier cet ordre dans la direction éthique de sa théologie. Il n'était incontestablement pas facile de l'allier avec l'ordre naturel des choses, sans embarras, attendu que l'une doit être immuable et l'autre variable. L'ordre primitif ne devait-il pas être interrompu par la libre activité, par le mal, la chute des anges dont la place a été remplie par les saints? Quand nous trouvons qu'Albert, après l'examen du mal, se décide à l'opinion de ses prédécesseurs, et le fait consister seulement en une *privation* qui ne peut manquer dans ce monde de contrastes, et déclare par là qu'il ne peut être en rien contraire aux volontés de Dieu, nous devons craindre qu'il ne soit incliné à faire rentrer l'ordre moral dans l'ordre naturel. D'autre part, on pourrait aussi conjecturer que dans les lois de la nature il fait entrer irrégulièrement la libre volonté, quand il ne refuse pas sa croyance à plusieurs visions merveilleuses, à l'influence arbitraire des anges et même à la magie qui sera pratiquée par les mauvais anges. Pourra-t-il, par des distinctions si imparfaites, entre les deux ordres, déterminer nettement les rapports qu'ils ont ensemble?

« Pour y arriver, il aurait été nécessaire de définir d'une manière sûre l'idée de la liberté. Mais nous ne trouvons pas que sur ce sujet ses pensées soient arrivées à une clarté parfaite. D'après ses principes généraux, il place dans chaque nature créée un

mouvement qui lui est propre, et là se trouve incontestablement le point d'appui de son système sur la liberté. Mais il n'accorde pas pour cela le libre arbitre à toutes choses. De plus, il considère le développement des choses, hors de la matière seulement, comme une propriété de la nature, et réclame au contraire, pour la liberté des choses, l'indépendance de la matière. Il veut dire par là la matière qui gît encore sous les contraires, ou n'est pas encore unie aux formes universelles. Pourtant les définitions nécessaires manquent encore ici. Seulement, voyons-nous bien qu'Albert n'entend accorder le libre arbitre qu'aux êtres raisonnables, parce qu'à eux appartient le choix entre les puissances contraires, et que l'intelligence de l'être raisonnable peut seule le présenter, et en même temps laisser la décision au libre arbitre. Par cette définition, il veut placer une barrière de séparation entre l'âme sensuelle et l'âme raisonnable, desquels l'une à la vérité reçoit en elle la forme de son sujet, tandis que l'autre a la prérogative qu'elle contient en même temps les formes distinctes et opposées. C'est un système reconnu d'Aristote et des aristotéliciens arabes. Il repose sur cela que l'esprit peut connaître l'universel comme il contient en lui la base des particuliers et embrasse les parcelles répandues dans la matière. Justement à cause de cela, l'âme raisonnable ne peut être considérée comme un acte dans le corps qui ait été produit par la matière. Avec Aristote et les Arabes, Albert admet qu'elle vient en nous du dehors, non du ciel, mais de Dieu, et formée à la ressemblance de Dieu, tirée de la lumière de Dieu, qui agit dans l'œuvre de la nature. On voit bien que son système de l'expérience et les doctrines de l'Eglise, poussés à bout, s'efforcent d'élever une barrière de séparation entre la vie des sens et la vie de l'intelligence. Il s'appuie ensuite sur la distinction spécifique des choses qu'il veut avoir déjà reconnues. Mais nous devons nous bien avouer que ceci ne peut s'allier droitement aux principes généraux de son système, qui partout s'appuie sur la graduation dans la venue des choses de Dieu et dans leur retour à lui. Quand on pourrait lui accorder encore que cela rentre dans son système lorsqu'il exalte l'âme raisonnable, parce qu'elle seule porte en elle la plénitude et le but de toutes les choses inférieures, et à cause de cela renferme aussi leur forme en elles, nous ne voyons pourtant pas pourquoi elles devraient être séparées des puissances inférieures qui sont liées dans la matière, comme si, dans leur création seulement, Dieu agissait d'une façon immédiate et non par les forces inférieures dans lesquelles pourtant la force divine est présente et agissante. Il est pourtant forcé d'avouer que l'intelligence sans l'âme, et l'âme sans le corps, ne pourraient exister, parce que l'intelligence a l'âme et l'âme le corps pour instrument. Dans le cours de ce système, la crainte que l'âme raisonnable, par l'emploi de tels moyens, pût en être dépendante, ne devait-elle pas l'arrêter? Il aurait bien pu l'écarter par la pensée que le but n'était pas soumis au moyen, mais le moyen au but. La crainte du mélange des choses de l'esprit avec la matière, lui est évidemment venue de ses prédécesseurs, et une autre pensée se tient là incontestablement en embuscade, la pensée de la nécessité de la graduation dans le monde, au-dessus de laquelle il pourrait élever cependant l'âme raisonnable. Nous trouvons encore à un autre endroit cette pensée en pleine activité. Il a déjà été indiqué précédemment qu'Albert, dans l'idée de liberté, comprend l'opposition entre l'intelligence et la volonté, qu'il a aussi séparées en Dieu. Sur ce point il n'arrive à aucune conclusion satisfaisante. Il se demande ce que la décision est dans la liberté, la volonté ou l'arrêt de la raison. Albert ne peut se décider à donner la prééminence à l'une ou à l'autre force. Il en appelle une troisième à son secours, le libre arbitre, et fait venir de lui la décision en le considérant comme le juge. Il prononce entre ce que la raison reconnaît comme désirable et ce que la volonté désire du concours de ces forces, doit d'abord sortir la volonté parfaite. On pourrait maintenant trouver représentée dans la force la plus élevée du libre arbitre l'unité de l'homme entier qu'Albert soutient non moins vivement que les victoriniens. Seulement, il sait encore mieux déduire des principes de son système. Bien que l'homme ait en soi la matière et les forces naturelles de l'être animé, et que les âmes animales et végétales lui servent d'élément, il est pourtant un dans sa raison, parce que celui-ci, comme le plus haut degré du développement, renferme en elle tous les degrés inférieurs de l'être. Il est aussi un dans son intelligence, bien que celle-ci renferme toutes les formes et les idées des choses, parce qu'elle est justement l'idée et le but les plus élevés qui contiennent toutes les formes ou toutes les forces inférieures sans préjudice à son unité, parce qu'elle se comporte comme l'universel pour le particulier. L'amplification de cette pensée montre aussi qu'Albert est beaucoup plus incliné à trouver toute l'unité réunie de l'homme dans la raison ou l'intelligence, que dans le libre arbitre. Il soutient de là que l'homme entier existe comme homme seulement dans l'intelligence. Et ainsi nous trouvons qu'il penche à faire tous les désirs de l'homme dépendants de son intelligence, et les considère seulement comme suite de son intelligence, car la raison pratique prépare toute l'œuvre de l'homme. On ne méconnaîtra point ici l'influence de la philosophie aristotélicienne et la prééminence de l'intérêt spéculatif qui contraste ouvertement et violemment contre la direction éthique de la doctrine de l'Eglise. Il arrive de là qu'Albert confond le bon avec le vrai. Il considère l'homme comme l'image du bien, puisqu'il est l'image du vrai.

« Ainsi s'explique pourquoi Albert, dans sa considération de la vie humaine, a dirigé son examen beaucoup plus sur le côté théo-

rique que sur le côté pratique. Fidèle à ses systèmes généraux, il se figure l'intelligence comme une élévation de l'imparfait au parfait. Les causes libres doivent aussi suivre ce chemin. Le perfectionnement de l'âme inférieure, végétative, est la condition préalable, la matière ou le commencement pour le développement des choses sensitives ; le perfectionnement des choses sensitives est la condition préalable pour le développement de l'âme raisonnable, autrement l'homme ne serait pas une essence, mais un composé de plusieurs puissances (*esset multa et non unum*). Dans les degrés supérieurs du perfectionnement, les degrés inférieurs existent aussi, et pour cette raison les supérieurs ne pourraient être conquis si les inférieurs ne sont atteints auparavant. Albert tient si fort à ce principe, qu'il maintient encore dans la vie future, après la mort, la continuation de l'âme végétative et animale, et prétend que ces forces doivent s'être exercées et perfectionnées ici, afin que l'âme soit accessible à la lumière supérieure, parce qu'elles n'auront eu dans cette vie aucune occasion de s'y exercer. Sur ce même principe s'appuient encore les raisons importantes qu'il oppose à la doctrine d'Averroës, que la raison spéculative n'est qu'une dans tous les hommes. Car si la variété du sujet trouve place dans les degrés inférieurs de la vie, elle pourrait aussi ne pas manquer aux degrés supérieurs de la raison spéculative. Il suffit de remarquer que, dans la distinction des différents degrés de perfection pour l'esprit, Albert s'en rapporte sur tous les points importants au système d'Avicenne.

« Dans l'intelligence il distingue, avec ses prédécesseurs, l'intelligence possible et l'intelligence exacte; mais il ne veut pas qu'on nomme la première intelligence matérielle. Si l'intelligence possible était matérielle, elle mêlerait quelque chose de sa matière dans les pensées du sujet, et ne pourrait le présenter pur, de façon que dans son intelligence, connaissants et connus ne pourraient être entièrement un ; elle ne serait alors capable que d'une forme qui serait placée dans la puissance de la matière, et ne serait plus à même de comprendre l'universel, le tout, ce qui est. Il la considère de plus comme une tablette blanche dans laquelle tout peut être inscrit, et la compare à ces objets diaphanes qui reçoivent la lumière sans l'altérer. Sa formule habituelle est que l'intelligence possible est la place pour les idées métaphysiques. La distinction entre l'intelligence possible et l'intelligence en acte repose seulement sur ce que l'âme raisonnable primitivement n'a reconnu qu'une faculté de laquelle doit se développer peu à peu la réalité de l'intelligence. C'est pour cela qu'elle est liée au corps et n'a qu'une intelligence temporelle, et en tant qu'elle touche l'espace et le temps elle est l'intelligence possible ; elle a en elle quelque chose de propre et d'actif, d'où sortira la connaissance. Nous avons à lui joindre l'intelligence active. Par conséquent, on considère comme faux le système d'Averroës, que pour tous les hommes il y a seulement une intelligence active ; car autrement l'âme ne se connaîtrait pas elle-même, et l'intelligence qui compose pourtant l'essence de l'homme, n'appartiendrait pas à l'essence de l'homme. A cette erreur est opposé le système de physique d'après lequel chacun reçoit sa forme seulement d'après la faculté du recevant. L'intelligence active n'est point à considérer comme quelque chose de séparé de l'âme raisonnable. A la vérité Albert pense, comme les Arabes, que les anges de Dieu sont agissants dans notre connaissance : il leur attribue une intelligence active qui nous éclaire, d'après son principe que la cause supérieure est aussi active dans l'inférieure, mais par là il n'empêche pas de joindre à notre âme une intelligence active qui, innée en nous, nous fait bientôt connaître les principes presque innés de la science. Dieu est l'intelligence généralement agissante, comme il a déjà été remarqué ; mais chaque âme raisonnable a aussi pour elle sa propre intelligence agissante. Entre l'intelligence possible et l'intelligence en acte on trouve le même rapport qu'entre la matière et la forme, les deux désignent seulement les degrés divers de la même chose ; l'une le degré de possibilité, l'autre le degré de réalité. Par conséquent les principes de l'intelligence seulement en possibilité sont innés en nous, et ont besoin, comme tout ce qui se trouve dans notre intelligence, des leçons de l'âme et de la force d'imagination pour être amenés de la possibilité à la forme réelle.

« Quand, maintenant, Albert passe au développement de l'intelligence, il dit que notre intelligence appartenant au monde de l'espace et du temps, devait être assistée de l'âme et de l'imagination, et il y trouve alors quelque limite, à la vérité, au point de vue de l'organisation du moment, mais non autrement. L'intelligence active de l'homme voit les images sensibles de l'imagination, les formes des choses et les abstraits de la matière. Elle les conserve alors pour des épreuves logiques par lesquelles la science sera développée ; ainsi l'intelligence deviendra une intelligence perfectionnée qui doit être atteinte par le travail. A la vérité, l'intelligence ne peut recevoir en elle la matière des choses extérieures, mais la matière est seulement privation ; elle reconnaît pourtant le vrai des choses de ce monde dans leur forme, dans leur but et leur dessein, qui, comme le complément des choses, contiennent aussi en eux leur degré inférieur et leur commencement ; mais en reconnaissant l'âme de toute chose, elle se connaît elle-même. Car chaque chose créée ne gagne rien autre dans son développement que d'après la puissance qui repose en elle ; sa propre essence par sa propre activité. Par cette dernière, elle reconnaîtra ce qui appartient à son être ; cela arrive pour la partie par une réalisation de la partie, dans le tout par la réalisation du tout. La connaissance de l'intelligible, la vraie philosophie, est par

conséquent la connaissance de soi-même. Sans cette philosophie, nous ne connaissons rien, pas même que nous ne connaissons rien ; mais sans la connaissance des choses par la culture de son intelligence, l'homme ne connaît point aussi sa propre essence. Par cela même que, de cette façon, la connaissance de l'homme sera dirigée sur sa propre essence, aucune limite ne peut être assignée à l'intelligence humaine. L'être individuel de l'intelligence dans l'âme isolée, est cependant capable d'embrasser l'universel sans individualisation, parce qu'elle reste unie avec l'intelligence universellement agissante, et n'est limitée par aucune matière. Toutes les idés sont renfermées dans l'intelligence, et comprises dans l'idée universelle de Dieu ; l'intelligence est l'image de Dieu dans l'homme. Par elle il est uni à la cause première, et lui ressemble ; par elle, il peut contempler toutes les formes des choses dans la lumière de l'universel. Dans l'homme, on ne trouve pas seulement la partie animale et la partie raisonnable, mais encore la divine ; une image de la divinité qui est renfermée en toutes choses comme une semence. Et ainsi nous ne comprenons pas si bien par les choses extérieures que par l'illumination que Dieu nous envoie, et qui prend pour nous une réalité par la forme des choses naturelles, comme son moyen.

« Par là, les demandes les plus extrêmes que l'effort scientifique peut se poser sont parfaitement satisfaites. Dieu envoie toutes les formes dans le monde, et, comme un artiste intérieurement agissant, il fait sortir tout être de la semence qu'il a mise dans les choses avec la matière. Mais ces formes, l'être réel de toutes choses, ont aussi une source spirituelle et une importance spirituelle, et ainsi notre esprit est en état de les connaître, parce que, comme image de Dieu, il contient en lui toutes ses formes. Ainsi notre intelligence tend vers la connaissance comme vers ce que sa nature lui dévoile, et telle est la source de la vérité qu'il aime comme sa propre essence. Toute illusion lui est haïssable. Ce n'est point d'elle qu'elle vient, mais de l'imagination. Dans la vérité, elle consent bien à sa félicité qu'elle reconnaît. Si maintenant on a sous les yeux ces images de la connaissance naturelle, comment elle se maintient possible à l'homme, on pourrait bien demander pourquoi Albert ne s'en contente point, mais soutient encore une connaissance surnaturelle. Cela devait-il être, parce qu'il ne se fie pas complétement à ces promesses faites à l'intelligence naturelle de l'homme ? Dans le fait, parmi ses maximes, on en trouve beaucoup qui rappellent les limites de l'intelligence humaine, non-seulement dans son progrès présent, par lequel elle peut seulement arriver graduellement de la connaissance physique à la connaissance mathématique, et de la connaissance mathématique à la connaissance divine ; et se rattache plus à l'imagination et à l'âme qu'à l'intelligence active, parce que, enfoncée dans la matière, elle ne s'accoutume que peu à peu à la lumière de la science, mais aussi surtout parce qu'il est prouvé que quelques-unes sont insaisissables, comme le mouvement, le temps et la matière première, ces choses étant trop mêlées avec la *privation*, et que les autres dépassent notre intelligence, comme la connaissance divine, parce qu'elle a un éclat que nos faibles yeux ne pourraient supporter. Par conséquent, la science mathématique doit principalement promettre à notre intelligence, parce qu'elle tient le milieu entre la physique et la théologie, et n'est point obscurcie par la matière, et ne dépasse pas notre intelligence liée à l'espace et au temps. Il est moins extraordinaire que nous ne puissions bien connaître la sience divine, car celle-ci est imputée seulement à notre faiblesse présente, de même que, dans les degrés inférieurs de l'être, on trouve quelque chose d'impénétrable, afin que, d'après les principes généraux d'Albert, ils soient à plus forte raison parfaitement saisis et compris dans les dogmes supérieurs. Il semble craindre pourtant que, dans les choses de ce monde, se trouve un mélange, une matière, une privation qui, du côté du sujet, rendent impossible la connaissance de ces choses, et leur pleine pénétration. Et, du côté de l'intelligence, il se souvient aussi que l'individualité de notre âme pourrait être un obstacle à la science illimitée. La pensée est puissante en lui, que chaque créature est seulement un fini, et il tire de là la conclusion qui a déjà été notée, que les créatures raisonnables touchent à la vérité les bornes, le but de toutes choses, ou l'infini, mais ne peuvent le saisir. Ceci se rapporte même aux anges et à l'âme des astres, mais bien plus à l'homme qui, par sa destination de gouverner les corps, peut être empêché dans la contemplation de la science divine. Car l'intelligence de l'homme sera nommée pure, non parce qu'elle n'est point liée avec le corps, mais seulement parce qu'elle ne doit rien en science aux organes corporels. En outre, Albert s'attache fortement à cette pensée qu'il trouva presque établie par toutes ces autorités, que, dans l'ordre naturel des choses, une gradation des êtres est nécessaire, et que chacun de ces êtres, seulement d'après le degré de son être, peut avoir la science naturelle. De même l'homme, qui a en lui un degré très-inférieur de l'être, pourra, dans sa science naturel e, gagner seulement un degré inférieur de lumière.

« Ce sont ces considérations qui pouvaient présenter à Albert le Grand un degré de connaissance qu'il tient pour surnaturel, par lequel quelque chose s'ajoute à notre nature, une intelligence lui est infusée. Il nomme ce degré l'intelligence par laquelle nous nous assimilons à Dieu (*Intellectus assimilans, assimilativus*), ou encore l'intelligence divine. Elle est cette illumination de notre raison qui nous vient de Dieu, mais aussi des anges. Que ceci soit possible, se déduit en

général de ce que partout la lumière de Dieu ou plutôt le supérieur brille sur l'inférieur, que les différents degrés des choses dans ce monde entier ne sont autres que la manifestation de Dieu d'après les différentes conceptions de la créature. Dieu se manifesta dans les choses corporelles d'après les limites imposées à chaque chose : ainsi dans l'intelligence possible par son image qui contient tout, d'après la faculté que possède un être séparé de la matière ; dans l'intelligence active de ce petit monde, non moins que dans les esprits qui meuvent le ciel et produisent ce mouvement, seulement pour s'assimiler à Dieu. On voit par là qu'Albert joint cette connaissance surnaturelle le plus étroitement possible aux dons naturels des choses. On ne devrait pas oublier sa façon de penser sur le merveilleux. S'il enseigne que quelque chose sera ajouté à la nature humaine dans l'intelligence infuse, il pouvait considérer ces principes généraux comme un des développements qui se joint à une puissance cachée dans l'homme ; par conséquent, il considère aussi la connaissance surnaturelle comme quelque chose qui ne peut se soustraire à la loi générale de la nature.

« Il tient, à la vérité, pour possible que les indices divins nous arrivent d'une façon merveilleuse, soit en rêve, soit par les facultés prophétiques, soit par les miracles, mais ces choses ne nous donnent cependant point la connaissance surnaturelle. Elle n'appartient qu'à l'intelligence qui les explique. Ainsi, Pharaon n'avait point la science surnaturelle, mais bien Joseph, qui expliqua le songe. Nous ne pourrions jamais arriver, dans ce monde des sens, à la connaissance de Dieu sans intermédiaire, et connaître Dieu seulement par ses actes, soit dans la nature, soit dans la grâce. Ceci est précisément la loi générale de la nature, qui ne peut être dépassée ni pénétrée sans la volonté de Dieu, et d'après laquelle tout doit s'élever par ses degrés naturels de l'inférieur au supérieur. En conséquence, la science par les principes naturels est un chemin plus sûr pour nous que la connaissance par la foi, et celle-ci que par la vision face à face, bien qu'un rapport contraire ait lieu dans la nature des choses. C'est ce même principe qui veut que nous développions d'abord en nous les forces animales et végétales, afin d'arriver à former notre intelligence. C'est ainsi que l'intelligence supérieure nous est rendue accessible par les degrés inférieurs de l'intelligence réelle et acquise. Par ces remarques, l'intelligence, assimilée à Dieu, se rapproche de si près de l'intelligence acquise, qu'il devient très-difficile de marquer une distinction entre les deux. Il semble que la pensée se présente à Albert, que l'intelligence acquise puisse embrasser seulement les formes qui, dans ce monde des sens, n'apparaissent toujours que séparées et démembrées ; mais qu'aussi elle pourrait donner une connaissance plus élevée du monde spirituel, et dans un degré supérieur de Dieu qui réunit tout ce qui est épars. Dans une intelligence active, le vrai ne serait alors que dans un enchaînement périssable de pensées ; dans cette science supérieure, au contraire, il se présenterait à nous dans une simple intuition. Cela ne doit pourtant pas conclure que l'intelligence infuse renferme aussi en elle les degrés inférieurs du développement ; elle n'est pas encore l'intuition de Dieu, mais elle est seulement la connaissance des choses, non par sa lumière naturelle, les voyant comme elles sont, mais les voyant dans la lumière divine comme elles doivent être et comme elles se présentent dans la pensée du tout auquel nous et toutes choses tendons. De là la tendance vers le bien paraît à Albert le Grand l'unique source de toute lumière, et il tient pour une illusion que l'on pense que l'on ne puisse trouver le bien divin ; car dans tout il est actif, et chaque chose ne peut être bonne que parce qu'elle renferme en elle le signe ou l'empreinte de la divinité. On ne méconnaîtra pas combien ce système sait mieux exprimer les pensées qui lui servent de base, que le système d'intuition des victorinéens. Il admet aussi une vision de Dieu dans la vie éternelle, et dans la vie présente un avant-goût de cette félicité, mais elle distingue soigneusement les degrés qui y conduisent de la vision elle-même. Ils ne sont que l'activité de l'intelligence éclairée qui considère son but dans le lointain et en lui la réunion de tout être démembré qui appartient à l'espèce naturelle des choses. Si maintenant la connaissance de l'unité de tout l'être doit être obtenue par la connaissance de nous-mêmes et des intelligences supérieures, il en ressort la supposition que dans les esprits raisonnables se trouve la réunion de toutes les idées et de l'image réfléchie de Dieu.

« Le caractère moral du système entier avec cette direction au but de toute chose marche maintenant dans la plus claire lumière. Albert, dans la vie morale des intelligences, distingue deux espèces de vertus, les vertus cardinales platoniques et les théologiques. Les unes règlent les degrés de l'âme et conduisent à l'activité pratique ; les autres, la foi, l'espérance et la charité, se dirigent vers le but suprême de toutes choses. Celles-là s'acquièrent par la connaissance et l'exercice ; celles-ci, au contraire, nous sont infuses par Dieu. Nous voyons ici le même contraste dans l'ordre moral que la logique établit entre l'intelligence acquise et l'intelligence infuse. Mais, dans le domaine moral, le principe de l'opposite paraît beaucoup plus distinctement que dans une direction purement scientifique. Ici le royaume de la grâce et le royaume de la nature sont séparés. Albert ne veut pas comparer le royaume de la grâce avec la division naturelle et logique des choses ; mais plutôt avec le royaume politique et civil dans lequel, à la vérité, une division des emplois a lieu entre les particuliers, mais sans distinction considérable entre les personnes. Et si, avec les distinctions naturelles, disparaissent aussi les distinctions des degrés qui sont nécessaires

dans le monde des sens et d'après le système d'Albert, c'est le principal obstacle qui nous empêche de recevoir en nous la plénitude de l'être divin et de la vérité. On reconnaît aussi une distinction parmi les anges, l'ordre supérieur et l'ordre inférieur; mais elle s'applique seulement à la mission sainte et à l'emploi dans la hiérarchie, et non au but suprême qu'ils doivent atteindre.

« Ainsi Albert expose le système aréopagitique de la hiérarchie céleste. Il s'exprime de même sur la distinction entre les âmes raisonnables et les anges. Ils sont séparés en ce qu'ils ont des emplois différents dans le royaume moral, et par là dans la vertu et la science qui doivent mériter leur bien suprême, mais ils ne sont pas séparés dans le dernier but. Le dernier but de la créature raisonnable est de voir Dieu face à face, c'est-à-dire de jouir sans intermédiaire de la présence de son être, qui appartient seulement aux bienheureux, parce que cette présence de Dieu répand aussi la suprême félicité. De là nous accepterons aussi qu'en qualité de membre de ce royaume de la grâce, nous dépassons, dans l'acquisition des vertus théologiques, les limites du fini qui nous sont imposées par la séparation des degrés naturels. En apprenant à connaître Dieu, nous apprenons à connaître toutes choses.

« Car, attendu que Dieu est la source de toutes choses, l'incompréhensibilité des choses matérielles et des sens disparaît dans sa connaissance. L'âme naturelle, comme les anges, peut sans doute ne pas connaître par elle-même ce que l'ombre de la matière porte en elle, mais dans sa source tout s'éclaire et devient compréhensible. Ce sera connu, à la vérité, comme quelque chose que l'ombre de la matière cache encore et qui est compris dans un écoulement constant. Cela ne sera pas ainsi considéré, parce qu'une telle connaissance ne pourrait être qu'une opinion variable, tandis que le regard de l'âme, comme celui de l'ange, pénètre à travers tous les voiles de l'apparence et reconnaît toutes choses dans la parole de Dieu, dans leur éternel et immuable modèle, dans l'importance qu'elles ont à l'égard de ce royaume, but de tout. Ainsi nous voyons les choses dans leur lumière éternelle et surnaturelle, et la connaissance qui vient de la source de toutes choses retourne de nouveau dans un cercle à cette même source.

« C'est ainsi que les secrets de Dieu doivent se dévoiler à nous, pas maintenant sans doute que notre vie dépend de la matière, que nous devons d'abord exercer nos forces inférieures et nous purifier du mal. Maintenant nous ne pouvons connaître Dieu que symboliquement et mystiquement : symboliquement, quand nous considérons les choses créées comme des images de son être ; mystiquement, quand nous attribuons à Dieu ce qui est dans les choses créées, à la vérité, mais en transformant nos idées et en les prenant dans leur sens supérieur. Dans l'assurance, au contraire, de la destination de l'âme raisonnable d'être réunie avec l'Etre éternel et de contempler Dieu dans une immuable union avec lui, Albert trouve la preuve la plus parfaite de l'immortalité de l'âme. Dans une semblable réunion, elle n'a plus besoin d'un organe qui doive lui servir seulement à retourner à sa source primordiale. L'âme, plante et animal, ne doit pas nous manquer, à la vérité, même dans la vie future, mais elle doit rester près de nous comme base de la vie supérieure ; de même que les fruits de l'intelligence acquise doivent aller à l'intelligence divine. Albert emploie encore d'autres preuves de l'immortalité de notre âme, mais il les soumet toutes à cette première, en la considérant comme quelque chose qui est tiré seulement des actions de l'âme, parce que la preuve supérieure est celle qui vient de la source ou de l'essence de l'âme, et l'essence de l'âme consiste dans sa ressemblance avec Dieu. Après la mort, Albert n'attribue à l'âme qu'une continuation de l'activité dans laquelle elle était déjà dans cette vie, quand elle recevait la connaissance des choses dans son intelligence ; par conséquent l'intelligence possible doit l'assister encore dans la vie future : seulement celle-ci peut recevoir sans obstacle, dans la félicité éternelle, son illumination dans la lumière éternelle. Nous voyons combien Albert s'efforce de conserver à ce point de vue, dans une vie supérieure, son principe général, que le tout, par un développement constant des forces qu'il contient en lui et par la conservation de celles qui ont déjà été développées, peut arriver à sa perfection.

« Tel est le système théologique d'Albert dans les traits principaux qui semblent porter en eux le caractère philosophique, un essai incontestablement très-remarquable pour raccorder les traditions de la philosophie ancienne avec les doctrines de l'Eglise chrétienne. Ces recherches, sans doute, se dirigent encore vers les principes les plus généralement dominants, et les principes isolés de l'Eglise sont encore médiocrement considérés : cela doit nous apparaître comme le commencement naturel d'une tentative qui laisse place à un plus large développement. Cependant le sens dans lequel il doit être continué a été très-clairement indiqué par Albert.

« La largeur avec laquelle Albert avait embrassé les problèmes de la science fait connaître la prétention qu'a l'âme raisonnable qui atteint sa destination. Rien ne peut rester inconnu et impénétrable, ni Dieu, ni l'ombre des choses que la matière jette sur tout être naturel ; même le mouvement et le temps, que l'intelligence semble ne pouvoir pénétrer, parce que, dans un changement constant, il ne présente aucune ferme tenue, doivent être pénétrés par elle si la parole divine l'éclaire et lui laisse tout connaître dans la lumière de l'Eternel. Précisément en cela la doctrine d'Albert sur la créature s'attache à la matière, car la matière ne peut être éternelle et indépendante de l'intelligence divine, si elle doit être pénétrée par

l'esprit humain dans la parole de Dieu ; de même que l'éternité du monde doit être rejetée, parce qu'autrement nous aurions à faire des recherches sans fin sur les causes du fait. Ensuite Albert modifie les principes du système de la nature qui avancent et soutiennent un autre mouvement avant le commencement de chaque mouvement naturel, attendu que rien ne pourrait venir de rien, quand il fait valoir la pensée d'une cause supérieure qui domine aussi bien la nécessité de la nature que la liberté de la volonté créée. Que ce système, qui retourne tout à un seul principe et à une seule base, et qui abstrait clairement de l'ensemble les choses établies de lui, d'après les marques d'éternel et de temporel, d'infini et de fini, malgré les erreurs confuses des platoniciens et des aristotéliciens ; que ce système soit confirmé par les bases et les prétentions les plus profondes de la raison, il faut reconnaître là-dedans un progrès important.

« Pourtant il n'avance pas absolument sans erreurs. Albert ne pouvait complétement se dégager, d'un côté, des idées du système de l'émanation — il en concluait la nécessité d'une distinction de degrés dans le monde ; — de l'autre, il se laisse, par la distinction entre l'infini et le fini, entraîner trop loin à engager l'opposition entre le Créateur et la créature, comme si rien de semblable devait être admis entre eux ; assurance que, pour contenter ses prétentions à la raison, il ne pouvait cependant soutenir jusqu'au bout. On ne peut méconnaître une lutte de directions différentes dans cette partie de son système, quand, d'un côté, il s'efforce de soutenir que la cause supérieure, Dieu, est présente immédiatement à toute chose, et agit avec pleine force dans toutes les causes inférieures ; tandis que, de l'autre, il soutient l'opinion que l'activité de Dieu ne pourrait éprouver sa puissance dans une chose que d'après la faculté naturelle de cette chose de recevoir l'action divine, comme si cette faculté ne prenait pas sa source dans la puissance de Dieu et ne lui était pas soumise.

« De cette opinion vient le contraste dans lequel Albert considère le royaume de la grâce et le royaume de la nature, semblable au contraste entre la vie ecclésiastique et la vie mondaine, sur laquelle son temps ne pouvait passer. Dans le premier, il considère la puissance complète et illimitée de Dieu ; dans le dernier, au contraire, une émanation de la force divine, qui doit se présenter nécessairement en degré descendant, et par laquelle tous les degrés de l'être du monde doivent être remplis sans vides. Par là, toutes les choses du monde, autant que leur vie naturelle le comporte, conservent leurs bornes indiquées, et les êtres raisonnables seuls sont capables de la grâce divine, par laquelle ils peuvent dépasser leurs limites naturelles, pour arriver à la perfection de leur raison et à l'assimilation avec leur Créateur. Pour celles-là seulement on réclamera les prétentions idéales que la science dirige vers la connaissance intelligente. On comprend que la liaison de deux royaumes si opposés en un seul monde a son incommodité. D'ailleurs, pendant que l'arrangement de la nature est loué dans sa constance, la liberté sans règle du royaume de la grâce laisse craindre qu'il ne puisse être entraîné à ne pas suivre toujours ce même ordre.

« Albert cherche pourtant à établir aussi bien que possible l'union entre le royaume de la nature et le royaume de la grâce. Il sait aussi le mieux du monde mettre en harmonie le système d'Averroës des formes cachées dans la matière avec les prétentions logiques, ne considérant dans la matière que le commencement de la forme, dans la forme le complément de la possibilité, et établissant le principe que le commencement de la perfection doit être considéré sous la même notion dans laquelle se placent tous les degrés et même la perfection. D'après cela, toutes les choses doivent aussi, par leur propre activité aussi bien que par la faveur des circonstances et de l'ordonnance supérieure de l'Etre, atteindre leur but, et ce principe, appuyé sur la connaissance de l'âme raisonnable, conduit à la réfutation du système des Arabes modernes, que l'intelligence active n'appartient pas à l'homme, et aussi du système d'Averroës, que l'intelligence spéculative ne convient pas à ces mêmes hommes isolés à qui est imposé le degré inférieur de la pensée. Tout cela s'accorde très-bien, que dans ce monde l'universel n'est que dans le particulier, dans la matière, dans le principe de l'individualisation, bien que dans l'intelligence divine il se trouve avant le particulier, et que dans notre intelligence il ne puisse se développer que d'après les connaissances particulières de la sugestion, comme dernier degré de la pensée. Et Albert affirme encore de la même façon que les mystiques du XIIe siècle, l'unité de l'âme raisonnable, dont la différence des forces vient seulement de ce que, dans sa vie, elle a traversé des degrés différents, conservant les inférieurs jusque dans le degré supérieur, parce qu'ils sont la condition des supérieurs. L'intelligence de l'homme se joint donc à l'âme, plante et animal, et reçoit en elle les activités inférieures du sens commun, de l'imagination et de la mémoire, intelligence possible au commencement pour se développer par sa propre activité jusqu'à l'intelligence effective. Par là, il explique les idées de la raison qui reposent dans chaque nature distincte de la nature. Elles ne sont autre chose que ce qui gît dans sa puissance, car dans la puissance de l'âme raisonnable gisent toutes les idées, et dans l'intelligence acquise, il tend seulement à la connaissance de soi-même et de l'universel qui existe en lui d'après la mesure de sa capacité. Ainsi, dans les vues de Dieu, l'intelligence arrive aussi à la lumière qu'il a placée dans la nature pour le développement de sa propre nature. Quand même, ainsi que dans toutes les autres causes inférieures, comme dans l'intelligence,

l'activité de la cause supérieure n'est pas exclue.

Une seule chose est ici embarrassante : la nécessité de la distinction des degrés dans l'être naturel des choses. Albert ne sait dépasser autrement les bornes qui s'ensuivent pour l'âme raisonnable qu'en appelant à son secours une illumination surnaturelle qui nous assimile Dieu et verse en nous une intelligence divine. Il ne craint pas d'admettre une telle illumination dans sa confiance sur la destination de notre âme immortelle et raisonnable, dont le désir tend à la connaissance du principe suprême de toutes choses, et dont le désir naturel ne peut être trompé. Pour son acceptation, il s'appuie sur ce que nous n'appartenons pas seulement à la nature, mais encore à un royaume supérieur et moral, dans lequel, à la vérité, les emplois divers échoient à des choses diverses, mais où pourtant en même temps tout est fixé pour tous les êtres raisonnables, citoyens de ce royaume, aux hommes, comme aux anges, c'est-à-dire de s'unir à Dieu dans la contemplation de la vérité et de tout considérer alors, même la matière et les choses du temps, dans la lumière de l'éternel.

« Nous avons maintenant sous les yeux le surnaturel qu'Albert ne pouvait manquer d'admettre quand il semble ne pas contraster trop fortement avec le naturel, ainsi qu'il est déjà établi partout dans l'exposition du système qui considère d'abord le but du monde moral et le présente comme le point culminant du développement naturel. Seulement il sera admis comme la loi du monde moral qui ne peut entraver la loi du monde naturel, parce que celle-ci est l'hypothèse et la base de son développement. Ainsi Albert considère le miracle comme une loi légitime d'un ordre plus élevé qui gît dans les fondements secrets du monde. Nous avons examiné son adhésion seulement comme un aveu, que les principes d'après lesquels l'être naturel est jugé, apprécié, ne suffisent pas pour en tirer le but suprême du développement. Il y a pourtant dans ce système une circonstance qui prouve que par lui la notion du surnaturel se confirme, si nous le comparons avec les systèmes théologiques modernes d'un Augustin, d'un Hugues de Saint-Victor. Ce système de théologie n'ajoute pas une grande importance à la corruption de la nature humaine par le péché. Albert ne pouvait, à la vérité, éviter l'examen du système du péché originel, mais il le fait superficiellement. Il ne peut en tirer la nécessité d'une illumination surnaturelle. La différence de degré dans l'émanation divine nous retient déjà à une distance suffisante de Dieu pour ne pas nous laisser arrêter à lui sans un secours naturel. Cette manière de voir fait paraître l'abîme entre la nature et la grâce, bien plus large que les vieux systèmes dans lesquels la rédemption avec toutes ses suites surnaturelles n'est considérée que comme une réhabilitation de la nature primitive. Par ces anciens systèmes, il reste dans la mémoire que la création et la rédemption s'unissent comme un seul acte dans l'être éternel de Dieu; dans les systèmes nouveaux, on place son espérance sur une grâce divine qui ajoute quelque chose de nouveau à la nature primitive et fait une possibilité de ce qui était impossible à la création, de dépasser les degrés imposés. Cette inclinaison du système a eu les suites les plus importantes pour les dogmatiques qui sont venus plus tard. Ils furent conseillés par l'opposition dans laquelle on considérait la nature du monde et la vie chrétienne dans la grâce. Ils soutinrent de là l'erreur du système de l'émanation et encore plus de l'aspect physique des choses, héritage d'Aristote et des Arabes. »

§ II. — *Appréciation du système de M. Ritter.*

A la première lecture de ces pages serrées à la fois et flottantes qui en exigent une seconde et même une troisième, on est frappé de deux choses : d'un côté, il est difficile de ne pas remarquer ce que la pensée de M. Ritter a de vague, d'indécis et souvent d'énigmatique dans le détail; d'autre part, la couleur protestante de quelques-unes de ses réflexions apparaît bien vite à un œil tant soit peu exercé. Le savant historien ne peut se rendre compte de la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel; il ne peut concevoir celui-ci que comme une *réparation* de la nature tombée, et c'est ce qui épaissit encore les ombres de sa pensée à la fin de son travail.

Toutefois quand on relit cette singulière et puissante ébauche, on est forcé d'admirer les riches énoncés qu'elle renferme, et l'ordre général qui préside à la distribution de ses parties. Seulement cet ordre n'est nullement conforme à celui qui s'est produit dans la pensée d'Albert, et c'est, croyons-nous, ce qui a jeté M. Ritter dans plusieurs erreurs assez graves et qu'il importe de remarquer.

Le système d'Albert ne peut être compris lorsqu'on le détache de la suite des doctrines scolastiques qui se développent à partir de l'hérésie de Bérenger, et qui aboutissent finalement aux deux fondateurs de la philosophie franciscaine et de la philosophie dominicaine, Alexandre de Halès et Albert le Grand lui-même.

Aucun historien n'a tenu un compte suffisant de cette vérité, bien qu'elle soit trop claire pour n'avoir pas été entrevue par tous.

Quand on s'en pénètre suffisamment on arrive facilement à se convaincre que le développement naturel de la scolastique concluait après les travaux du XII[e] siècle, à la théorie de la matière et de la forme, considérées, la première comme élément indéterminé et *individualisateur;* la seconde, comme élément d'actualité, de détermination spécifique. C'est dire, en d'autres termes, qu'il concluait à la thèse fameuse des *formes substantielles.*

Cette thèse est en effet le point capital de la doctrine d'Albert.

MM. Hauréau et Rousselot, d'un côté, M. Ritter, de l'autre, ont également méconnu cette vérité importante, qui, seule, à notre avis, peut servir de fil conducteur dans l'immense labyrinthe de la philosophie, de la physique et de la théologie du grand docteur.

MM. Hauréau et Rousselot ont cherché l'idée mère de son système dans sa logique, dans sa solution sur le problème des *universaux*, ils se sont laissé entraîner par la méthode de M. Cousin qui était ici inapplicable.

Quant à M. Ritter, il semble croire que la grande fonction d'Albert, fut d'acclimater Aristote dans les écoles en le présentant avec d'infinis et rares ménagements, et surtout en mêlant ses doctrines avec une certaine dose de doctrines platoniciennes; et comme, suivant M. Ritter, c'est l'idée de Dieu qui déterminée de telle ou telle manière préside aux développements de la philosophie antique, il cherche le secret de la doctrine d'Albert dans les opinions théologiques qu'il emprunta soit au dogme, soit à Aristote, soit à Platon, et qu'il essaya de concilier.

A mes yeux, cette méthode de M. Ritter s'appuie sur un principe faux, et elle ne pouvait le conduire qu'à l'erreur et à la stérilité.

Elle est fausse, car, nous l'avons souvent répété, la scolastique s'est développée par un mouvement interne, et il ne faut pas chercher l'explication *vraie* et *vivante* de ses transformations dans des livres et des faits extérieurs à elle. Ces livres et ces faits ont pu aider ou retarder sa marche et la semer de quelques incidents; sous ce rapport, ils ont un grand intérêt, et il serait téméraire d'en négliger complétement l'étude. Mais le moyen âge ne se les est assimilés ou ne les a adoptés qu'au moment où il arrivait, par la suite naturelle de ses méditations aux idées dont ils étaient l'expression. Pour spécialiser davantage, le moyen âge lut et adopta Platon, quand sa pensée intime se trouva d'accord avec ce qu'il voyait dans Platon; il se rallia à Aristote quand sa pensée fut devenue d'elle-même péripatéticienne. Donner pour fonction essentielle à Albert le Grand le rôle d'initier la scolastique aux idées d'Aristote, c'est *a priori* se tromper. Il est vrai qu'Albert fut péripatéticien, quoique avec réserve; mais il fut péripatéticien pour une raison, et pour une raison *doctrinale;* en d'autres termes, parce qu'il était arrivé à la même pensée qu'Aristote, du moins qu'Aristote tel qu'il le comprenait.

Nous l'avons déjà dit, cette erreur de M. Ritter l'a conduit à l'idée de dérouler le système d'Albert en parlant de sa *Théodicée;* nous avons déjà dit également que cette méthode est deux fois erronée : d'abord, le centre du système dominicain, c'est la question des *formes substantielles*, par conséquent c'est la physique; en second lieu, si M. Ritter voulait se rendre compte, avant tout, de la pensée d'Albert sur Dieu, il aurait dû ne pas s'occuper seulement de sa théodicée, mais encore, mais surtout, de sa théologie.

Au moyen âge surtout, c'est la théologie qui a perfectionné la théodicée.

Fidèle à sa méthode, M. Ritter se place d'emblée dans la grande question du fini et de l'infini. Il se demande comment le docteur dominicain la résout; et il essaye de montrer qu'il la résout comme Chrétien, par le dogme de la création, *ex nihilo*, mais qu'il mêle à cette idée, lorsqu'il veut l'expliquer, l'idée profondément différente de l'émanation. Suivant M. Ritter, cette contradiction radicale de la théodicée d'Albert plane sur tout son système, et rend compte des doubles teintes qu'il présente dans toutes ses parties. C'est elle qui l'a conduit à se représenter les êtres comme formant une échelle descendante, où la cause inférieure n'agit que par la vertu de la cause supérieure; c'est elle qui l'a conduit à faire de la présence universelle de Dieu l'énergie féconde de toutes les forces de la nature; c'est elle qui l'a mené à distinguer dans toute chose cette chose elle-même, et son être emprunté et participé. M. Ritter parcourt successivement les diverses questions philosophiques et essaye d'établir qu'Albert les a toutes résolues en mêlant les deux idées de création et d'émanation.

Qu'y a-t-il de vrai, qu'y a-t-il de faux dans ce point de vue de l'éminent historien?

Je conviens que l'idée *d'émanation* se rencontre, quoique fort modifiée et presque défigurée, dans le système d'Albert. Presque tous les historiens de la philosophie l'ont senti; M. Ritter a eu la bonne fortune de le sentir plus fortement et mieux que d'autres; par là il a été mis sur la voie de quelques particularités curieuses du système dominicain. Seulement cette idée n'est nullement fondamentale dans ce système; elle en est un accident, disons plus, elle en est une conséquence logique, comme nous le ferons voir plus tard; elle n'en est pas un principe, et surtout elle n'est pas son principe premier et universel.

Je le prouve par le silence même de M. Ritter, ou, pour mieux dire, par une lacune considérable de son excellent travail. Quoi! Albert, de l'aveu de tous et de votre propre aveu, est un physicien et un naturaliste illustre, le grand physicien et le seul naturaliste peut-être du moyen âge. Il a écrit au moins douze énormes in-folio sur la physique et sur l'histoire naturelle; ces sortes d'études ont été sa passion; c'est cette passion qui a fait à l'homme qu'elle anima sa physionomie traditionnelle dans les souvenirs populaires; et vous ne dites pas un mot de cette physique et de cette histoire naturelle, lorsque surtout la physique et l'histoire naturelle du moyen âge sont une véritable philosophie! Nous n'accusons point M. Ritter de légèreté sur cet oubli; nous croyons qu'il est dans la logique de sa donnée; le

système de l'émanation n'est, répétons-le, qu'une conséquence accidentelle dans la philosophie d'Albert; elle ne se relie donc directement qu'avec des parties peu nombreuses et souvent peu fondamentales de sa doctrine. La prendre pour fil conducteur, c'est donc se condamner à rester en dehors de ce que cette doctrine présente de plus considérable et de plus intime. Voilà pourquoi M. Ritter parle assez confusément de la métaphysique du Dominicain, assez peu de sa psychologie, et pas du tout de sa physique, de son astronomie, de son alchimie, de son histoire naturelle.

D'ailleurs, M. Ritter n'a qu'à relire la profession de foi très-explicite d'Albert sur le moyen qui a été donné à l'homme dans cette vie pour s'élever jusqu'à la notion de Dieu. Albert rejette la preuve de l'existence de Dieu, donnée par saint Anselme, et M. Ritter lui-même remarque fort bien qu'il ne la rejette pas à cause de quelque sophisme particulier qu'il y aurait découvert, mais à cause de son caractère *a priori*. Suivant le vieux docteur du XIII° siècle, il faut aller à Dieu par ses effets. M. Ritter a cru voir, sous ce rapport, une analogie profonde entre la méthode expérimentale, identique, suivant lui, à la méthode péripatéticienne, et la méthode fondamentale de la vie chrétienne qui s'élève à l'infini par la *grâce*. Nous croyons, pour notre part, que la méthode péripatéticienne est en effet expérimentale, mais qu'elle est radicalement différente de la méthode d'observation des modernes; nous croyons également que celle-ci a une sphère très-déterminée, très-restreinte, l'étude des phénomènes physiques, et que c'est singulièrement abuser des termes que de comparer la méthode d'observation avec l'*ascension* vers Dieu, de l'âme que soutient et anime la *grâce* (229). Quoi qu'il en soit, puisque, de l'aveu de M. Ritter lui-même, le point de départ d'Albert pour sa théodicée est dans le monde fini, comment l'éminent historien n'a-t-il pas commencé son étude d'Albert en se demandant ce qu'il pense de la substance finie, ou plutôt ce qu'il pense de la valeur des corps? Car, c'est encore une pensée de toute l'école dominicaine que le premier objet de la pensée humaine, c'est non pas l'âme, comme les cartésiens doivent plus tard le soutenir, mais le corps, le *composé matériel : « Primum cognitum est materiale compositum.»*

La doctrine de l'*émanation* elle-même, telle qu'Albert l'adopte en la modifiant, ne peut être bien comprise que si l'on en cherche l'origine dans sa physique, j'entends dans sa conception de la substance naturelle, dans sa doctrine des *formes substantielles*.

Elle diffère, en effet, profondément de ce qu'on entend ordinairement par ces mots : *système de l'émanation*. Le système de l'*émanation* est, dans l'acception commune, un système panthéiste qui suppose que le fini est de la substance de l'infini. Rien de semblable dans Albert; il insiste plus que personne sur le *ex nihilo* de la création et sur la liberté de l'acte créateur. Seulement Albert regarde l'être fini comme un être participé et participé de l'être infini; il le déclare à plusieurs reprises différentes, et cette déclaration n'est pas, dans son système, une vaine et inféconde formule. C'est parce que l'être fini est participé qu'il n'a pas en lui, suivant Albert, l'énergie productive qui réalise ses propres possibles, ou en d'autres termes, qu'il n'est pas une *force;* c'est pour la même raison qu'il se représente cette *énergie* comme se communiquant des êtres supérieurs aux êtres inférieures par une sorte de cascade métaphysique. Ces deux conceptions ont été de tout temps inhérentes au système de l'émanation et elles en ont paru à d'excellents juges le signe caractéristique. Cependant, il faut le répéter encore, Albert n'est pas panthéiste; il n'a pas même, comme on pourrait le dire un peu et comme on l'a trop dit de Malebranche, des pentes involontaires vers le panthéisme. Loin de là, il est un des théologiens qui se sont le plus opposés à ce système funeste. M. Ritter parle peu dans son chapitre des nombreux travaux de son docteur contre les interprétations panthéistes d Aristote, et spécialement contre la thèse fameuse de *l'unité d'intelligence;* il ne pouvait en faire qu'une brève mention, car ces ouvrages prouvent qu'Albert était prémuni contre le système proprement dit de l'émanation; cependant ces ouvrages existent et il faut bien en tenir compte. Comment donc expliquer qu'Albert ait dit que l'être fini est un être participé et qu'il ait déduit de ce principe plusieurs conséquences d'une certaine gravité?

Cette explication n'est point difficile quand on se reporte à la théorie des *formes substantielles ;* et elle est si vraie, que bien que saint Thomas ait fait un vigoureux effort pour échapper aux conséquences qu'Albert avait été contraint d'admettre, il regarde lui aussi l'être fini comme étant un être participé, l'activité des substances contingentes comme puisant son *ressort* et son *nisus* dans la cause première, et enfin l'énergie productrice comme arrivant au dernier des êtres sublunaires à travers la hiérarchie des causes secondes. Sans doute les théories de Thomas d'Aquin diffèrent essentiellement de celles d'Albert, et nous montrerons ailleurs en quoi consiste cette différence; néanmoins elles ont quelques traits caractéristiques communs, parce que c'est la même physique qui a été le point de départ des deux docteurs.

Cette physique, nous l'avons déjà dit, est celle des *formes substantielles;* car il ne faut pas l'oublier, la physique des anciens et des scolastiques est le commencement, le premier mot, le principe de leur métaphysique.

(229) Ces analogies sont profondément dans le goût protestant, parce que le protestantisme repose fondamentalement sur une confusion de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel.

Or, quand on considère l'être comme composé de *matière* et de *forme* et que l'on entend ces expressions dans le sens péripatéticien, on est conduit à regarder le mouvement comme la tendance de la matière, c'est-à-dire de la puissance vers la forme, c'est-à-dire vers l'acte. Mais la matière étant passive, cette *tendance* n'est pas active et énergique; elle ne contient point l'acte en elle-même, ni même l'effort fécond vers cet acte : elle est une simple virtualité, une capacité logique. Il faut donc sortir de l'*être* péripatéticien pour trouver le nœud de la matière et de la forme ; ou du moins, toutes les substances qui nous entourent sont incapables d'être un foyer de mouvement ; elles le déterminent en elles-mêmes, elles lui donnent une direction par leur nature spécifique, de telle sorte que cette direction même devient le signe de leur nature ; mais si elles ont le pouvoir de le déterminer, et si leur causalité individuelle se trahit dans cette détermination, elles ne le produisent point ; il va du dehors au dedans. Dans le système d'Aristote toute chose qui se meut reçoit son mouvement de ce qui l'entoure ou de son milieu ; et voilà pourquoi le *lieu* de la chose, loin d'être une simple abstraction logique, a une importance souveraine dans sa doctrine; il est une cause de phénomènes variés; il est *actif* ou, comme dira Albert, opératif. La terre est immobile parce qu'elle est le plus imparfait des corps; ce qui se meut en elle est mû par l'eau ou par l'air; l'eau et l'air sont mus par la sphère du feu qui les enveloppe ; celle-ci est mue à son tour par la dernière sphère céleste, jusqu'à ce qu'on arrive de sphère en sphère au premier moteur mobile, au *premier ciel*. Ici s'arrête le système péripatéticien. Dieu, suivant lui, étant une unité mathématique, une pure forme, c'est-à-dire un être qui est tellement acte, qu'il n'a point d'action *ad extra*, le premier ciel explique tous les mouvements. Comment les explique-t-il ? Comment sa nature se prête-t-elle à cette action universelle? Aristote et ses disciples sont des plus énigmatiques sur ce point difficile. Mais si le *comment* du système est obscur, le système, pris en lui-même, ne l'est pas.

Albert adopte toutes les prémisses de ce système ; mais évidemment il ne pouvait le suivre jusqu'au bout. Il ne pouvait admettre un Dieu non créateur, un Dieu qui n'avait nulle part dans le *mouvement* du monde. Au lieu donc de s'arrêter au premier ciel, il affirme que, de même que le mouvement de la sphère du feu est participé du mouvement de la dernière sphère céleste, de même le mouvement du premier ciel se fait par une vertu, par une activité *participée* de l'Etre divin. Il sent, très-bien sans doute, et il déclare en termes explicites que cette *participation* est très-différente dans sa nature intime de celle qui permet aux êtres inférieurs de se mouvoir par la force motrice des êtres immédiatement supérieurs. Mais enfin, autant qu'il est permis de juger de l'action divine par l'action des êtres finis et d'après les lois de notre raison, il pense que notre esprit va naturellement de l'explication de la causalité finie par une autre causalité finie, mais plus parfaite, à l'explication de la causalité finie en général par la cause absolument parfaite et infinie.

J'ajoute que cette conclusion est très-logique, quand on se fait du mouvement l'idée qu'il s'en faisait, et que l'on cherche dans cette manière d'être le type de l'idée de cause.

Ce n'est pas tout encore :

Non-seulement dans le vrai système d'Aristote, Dieu n'a aucune part dans le *mouvement* du monde, mais il n'a pas créé le monde. Bien entendu Albert repousse de toute l'énergie de ses croyances un pareil blasphème. Mais que sera la création pour lui ? Une production *ex nihilo*, sans doute, car il veut être orthodoxe et il l'est. Nulle difficulté donc sur le sens qu'il attache à l'*ex nihilo*, il le prend dans son acception rigoureuse. Mais quand il analyse l'idée de *production*, il ne se détache pas complétement des principes péripatéticiens.

Il suffit en effet de lire attentivement le *De processu* d'Albert, et même sa *Somme*, pour se convaincre qu'il voulut raisonner sur l'idée d'*être* comme sur l'idée de *mouvement;* et c'est ainsi qu'il fut amené à considérer l'*être fini* comme un *être participé*. Sans doute en raisonnant ainsi, il se montra infidèle, en un point essentiel, à son maître Aristote. Le Dieu d'Aristote, en sa qualité d'acte pur, est étranger à la création et absolument imparticipable ; mais du moment qu'Albert avait violé la doctrine péripatéticienne en affirmant que le mouvement du premier ciel a sa cause efficiente en Dieu, parce que son *efficace* est participée, il était très-péripatéticien en affirmant aussi que l'être des choses finies n'est pas moins quelque chose de participé que leur mouvement. En effet, il y a dans le système péripatéticien un parallélisme parfait entre le *mouvement* et l'*être*. Celui-ci se dévoile dans celui-là; et il n'en peut être autrement, puisque le mouvement est la tendance à l'acte et que l'acte est la réalité formelle de l'être.

On comprendra maintenant par quelle voie Albert, tout en étant un adversaire déclaré et réfléchi de tout ce qui ressemblait au panthéisme, aboutit néanmoins à des formules où le mot de participation et d'émanation jouent un si grand rôle. On comprendra aussi comment il les prononce néanmoins avec une grande réserve. Il était poussé d'une part par sa métaphysique, de l'autre retenu par le dogme de la création. Aussi sa pensée semble vaciller sur les hauteurs de la théodicée; et il est impossible d'assister aux obscurités, aux incertitudes qui y assiégent cette grande intelligence sans se dire : Non, ce n'est pas le terrain qu'elle a choisi pour en faire son camp retranché et son point de départ; c'est une région difficile où elle est contrainte de marcher à cause de certaines nécessités logiques des principes qu'elle adopte et qu'elle traverse le moins

mal possible, sans toutefois y être toujours très à son aise.

Saint Thomas se tira beaucoup mieux de la difficulté, sans peut-être en triompher complétement. Moins physicien que son maître, il s'était peut-être rendu un compte moins rigoureux des nécessités logiques de la notion péripatéticienne du mouvement. Il croyait bien sans doute que la force motrice, c'est-à-dire ce qui applique la *forme* à la *matière*, est étranger à la substance composée; et c'est ce qui l'a conduit au fameux système de la *prémotion physique*, d'après lequel toute *efficace* des causes secondes est une efficace communiquée et remontant de cause en cause jusqu'à Dieu. Cependant ce n'est pas, à proprement parler, l'activité elle-même des substances finies qui lui semble participée; cette activité leur est inhérente, bien que ce qui unit la puissance et l'acte, la matière et la forme, doive, suivant lui, répétons-le encore, être cherché en dehors de l'être que ces deux éléments constituent. On pourra trouver que cette distinction thomiste de l'activité et de l'efficace motrice n'est ni dans la nature, ni dans la logique de l'ontologie péripatéticienne. Quoi qu'il en soit, elle est un fait, elle met une nuance, sinon une distinction profonde, entre la théorie de Thomas et celle d'Albert; elle fait que le premier de ces docteurs n'aboutit pas à la conception de l'*être fini*, envisagé comme *être participé*, par la même route que son maître; ou du moins celui-ci y arriva par deux chemins très-divers, et saint Thomas quitta de ces deux chemins celui qui était le plus dangereux.

Il prit l'autre. Quel était-il?

Aristote s'élève à Dieu, en ne le considérant qu'à titre de *moteur immobile* ou d'*acte pur;* mais on sait ce que signifie, dans le XIIe livre de la *Métaphysique*, l'expression de *moteur immobile :* elle signifie que Dieu est, non pas rigoureusement une cause motrice dans la stricte rigueur du terme, mais la fin suprême de tout mouvement, l'*absolu immobile*, vers lequel tout aspire, bien qu'il n'exerce aucune direction, aucune influence sur cette multitude d'êtres qui tendent vers lui, parce qu'il est le parfait, et qu'il ne connaît pas. En se tenant fermement dans les limites de la théodicée d'Aristote, on se tenait en dehors du dogme catholique et même de la vraie théodicée naturelle, telle qu'elle brille au fond de la raison humaine réparée, fortifiée, rendue à son autonomie et à l'analyse féconde d'elle-même par le dogme révélé. Aussi trouvons dans saint Thomas, à côté de la preuve de l'existence de Dieu par l'idée du mouvement, une autre preuve qu'il déclare moins rigoureuse, mais qui n'en joue pas moins un rôle immense dans sa doctrine sur les attributs de Dieu et sur ses rapports avec le monde.

C'est cette preuve qui introduit l'idée et le mot de *participation*. Nous la trouvons dans la question deuxième de la *Somme* (1re partie). Nous la retrouvons plus explicite dans la question 44 (article 1er), citons ce dernier texte :

.... *Si aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit : sicut ferrum sit ignitum ab igne. Ostensum est autem quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientes. « Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur quod omnia quæ diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius, vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est.... » Unde Aristoteles dicit (in 2 Metaph.) quod id quod est maxime ens et maxime verum est causa omnis entis et omnis veri : sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.*

En français : « Si une chose est en une autre par participation, elle y est nécessairement causée par l'être à qui elle appartient essentiellement. C'est ainsi que le fer en feu est mis en feu par le feu. Or on a montré que Dieu est l'Etre lui-même subsistant par soi. On a aussi montré que l'être subsistant par soi ne peut être qu'un : c'est ainsi que si la blancheur subsistait par soi, elle ne pourrait être qu'une, puisque les diverses blancheurs se multiplient par les sujets qui les reçoivent. *Donc toutes les choses différentes de Dieu ne sont pas leur être; elles participent l'être. Donc toutes les choses plus ou moins parfaites et qui se diversifient en ce qu'elles participent diversement l'être, sont causées par un premier être qui est très-parfaitement. Voilà pourquoi Aristote dit très-bien que ce qui est le plus être et le plus vrai est la cause de tout être et de toute vérité, comme ce qui est le plus chaud est la cause de toute chaleur.* »

Nous n'observerons rien sur la très singulière application que fait saint Thomas d'un passage d'Aristote qu'il prend tout à rebours; ce qu'il y a d'important à remarquer, c'est l'*idée intime* qui dirige ici l'Ange de l'école, le disciple d'Albert.

Il raisonne sur l'*être* comme Aristote et les anciens raisonnaient sur les *qualités*. Il n'examine point si ce mode d'argumentation n'était pas en contradiction flagrante avec les principes généraux d'Aristote, reconnus par l'argumentateur; je me borne à constater un fait; je remarque de plus que c'était une route fort naturelle, je ne dis pas fort logique, qui s'offrait à saint Thomas pour retrouver le dogme d'un Dieu créateur au bout de la métaphysique péripatéticienne qui n'y conduit pas.

Mais quelle est l'analyse philosophique de l'idée de création qui ressort d'une pareille argumentation?

Que le lecteur relise le syllogisme que nous avons traduit, et il s'en rendra compte.

Au point de vue de la métaphysique, de la *forme* et de la *matière*, toute qualité provient

de la participation d'une *forme*, non sans doute d'une *forme séparée* (Aristote n'en admet pas), mais d'une forme qui, unie à la matière, agit sur les autres êtres et, pour ainsi dire, se communique à eux. Pour prendre l'exemple de saint Thomas, le fer se met en feu, parce qu'il participe à la forme qui est dans le feu ou plutôt qui est l'essence même du feu. Cette manière de concevoir les qualités semblera étrange à nos lecteurs qui ont vécu même malgré eux dans l'atmosphère de l'ontologie cartésienne, et même (cela est vrai du moins des métaphysiciens, des naturalistes et des historiens) de l'ontologie leibnitzienne; mais, au moyen âge, ces idées ne choquaient personne; elles étaient dans la logique naturelle des esprits, parce qu'elles étaient dans la secrète ontologie qui les dominait, même à leur insu. En effet, du moment que les qualités sensibles ou secondes des corps sont considérées comme quelque chose d'essentiel, du moment qu'elles constituent des *formes*, toute qualité qui se produit dans un corps est le résultat d'une participation à l'être qui a cette forme en lui d'une manière absolue.

Or du moment qu'on raisonnera sur l'être lui-même comme sur la qualité, l'être fini ne pourra être conçu comme le résultat d'une création qu'autant qu'on le concevra comme un être participé.

Telle est la pensée de saint Thomas; telle est aussi la pensée d'Albert le Grand. Seulement Albert le Grand va beaucoup plus loin que saint Thomas. Cela tient, nous l'avons déjà dit, à ce que saint Thomas ne se sert que de la notion péripatéticienne de *qualité* pour s'expliquer les rapports de l'infini et du fini, tandis que son maître se sert aussi de l'idée de mouvement. Aussi Albert ne dit pas seulement que l'être fini est un être participé, il affirme que c'est un être émané de Dieu; et nous avons prouvé plus haut que ce principe le conduit à des conclusions sur la pente desquelles il se retient avec plus ou moins de bonheur, mais qui ont une incontestable gravité.

Il est temps de tirer une conclusion de ce long débat.

Suivant nous, M. Ritter s'est exposé à ne pouvoir se rendre compte de la théorie de l'émanation dans Albert et à l'exagérer beaucoup, parce qu'il l'a regardée comme un principe posé par lui, tandis qu'elle n'est qu'une conséquence qui lui est imposée par sa physique, et contre laquelle il réagit autant qu'il le peut.

Cette erreur initiale de M. Ritter ne pouvait être isolée. C'est elle qui lui fait dire que la physique d'Albert n'a pas de liaison logique avec l'ensemble de son système : on sait déjà ce que nous pensons de cette opinion du savant historien, et, après ce qui précède, il n'est pas nécessaire de la réfuter.

Bien plus, elle a entravé sans cesse l'esprit audacieux et chercheur de M. Ritter. Plusieurs fois celui-ci a été sur la voie de découvertes très-importantes, mais il n'a pu y aboutir, et on le voit qui, dérangé par un principe faux, s'arrête juste au moment où il n'a plus qu'à faire un pas et à étendre la main pour saisir la vérité.

Par exemple, quoiqu'il ne se fasse aucune idée nette de la *matière* et de la forme, telles qu'Albert les entend, il a très-bien compris que, dans le système du Dominicain, la matière joue deux rôles incompatibles. D'une part, elle est le principe indéterminé et générique; d'autre part, elle constitue le principe d'individuation : on sait, en effet, que sur la question fameuse de ce principe il y a une petite différence sans doute entre saint Thomas et son maître, mais que tous deux le demandent à la *matière*. Cette observation aurait pu mener loin un esprit aussi pénétrant que celui de M. Ritter. Mais le parti pris de ramener toute la doctrine du théologien à l'idée première de l'émanation l'égare bien vite. Suivant lui, c'est parce que les choses émanent de Dieu, que leur principe générique est en même temps leur principe individuel. Je ne vois nullement pour ma part le rapport logique de ces deux conceptions; au contraire, en considérant l'histoire des doctrines qui ont enfin abouti à celle des *formes substantielles*, je me rends compte très-aisément de ce double rôle de la matière.

En effet, la matière est le principe générique dans toutes ces doctrines; le genre, en effet, est nécessairement conçu comme étant en puissance vis-à-vis de l'espèce. — D'autre part, le mouvement des théories et des discussions du moyen âge conduisait naturellement à l'idée de chercher le principe d'individuation dans la matière. C'est même cette idée qui constitue l'originalité d'Albert le Grand et son rôle d'organisateur de la révolution intellectuelle commencée deux cents ans avant lui et qui a triomphé par lui. Nous savons en effet que, déjà au XIIe siècle, Abélard avait prononcé dans leur sens métaphysique les mots de *matière* et de *forme*. Cependant il n'avait pas réussi à constituer une philosophie conciliable avec le dogme catholique; et Albert, quoi qu'aient dit à cet égard M. Rousselot, M. Hauréau et M. de Rémusat, égarés par une analogie tout extérieure, ne s'est pas borné à reproduire le conceptualisme du philosophe persécuté. Qu'est-ce qui avait fait échouer le philosophe du Pallet? C'est que, suivant lui, le principe essentiel et spécifique de l'être, c'est la matière; la matière s'individualise dès lors par la forme. Par cette conception, Abélard, nous l'avons montré, ouvrait la porte à toutes les interprétations panthéistes d'Aristote; et peut-être a-t-il été beaucoup plus coupable que les interprètes arabes et juifs des idées qui se répandirent en France à la fin du XIIe siècle, et au milieu desquelles la nouvelle philosophie, compromise, faillit s'engloutir. Albert, qui la fit triompher en l'épurant, l'épura par un moyen très-simple, mais très-radical. Il prit le contrepied de la thèse d'Abélard; péripatéticien comme lui, comme lui parlant dès lors de matière

et de forme, il renversa la fonction que remplissent ces deux éléments dans le système qu'expose le *De generibus et de speciebus*. La *matière* est donc nécessairement chez lui le principe d'individuation.

Telle est l'explication de la difficulté que soulève M. Ritter. Nous la croyons confirmée non-seulement par les textes d'Albert le Grand, mais par toute l'histoire de la scolastique.

On voit par là que le système d'Albert est bien moins conforme que celui d'Abélard à l'idée de l'émanation et qu'ainsi la thèse de M. Ritter, est l'antithèse de la vérité. Et cependant l'observation qui l'a conduit à cette erreur est pleine de justesse.

J'en dirai autant d'une autre idée qu'il présente d'un air assez mystérieux, et qui en effet devrait être très-juste, si sa manière générale de considérer Albert le Grand était exacte, et s'il est vrai, comme il l'assure, que « la notion de la matière est enfermée dans celle de la forme. »

Si le système de l'émanation était positivement l'idée première d'Abélard, la *matière* serait postérieure à la *forme* et à toute la série des formes, et l'opinion de M. Ritter serait fondée.

Mais il suffit de lire Albert pour se convaincre que, dans l'ordre des substances finies de ce monde, la *matière* et la *forme* sont parfaitement contemporaines, puisque la forme n'est individuelle que par son *aptitude* à être affectée de telle *matière*.

Il est vrai que la matière est représentée à l'intelligence divine, par une idée, et que cette idée constitue un universel *ante rem:* mais l'universel *ante rem* n'est nullement une forme. Elle ne le serait que si l'on supposait que les idées divines sont actives et tellement actives, que ce sont elles qui créent les choses et non pas Dieu qui par elles et avec elles opère la création.

M. Ritter a remarqué aussi, et très-justement remarqué, la tendance du docteur dominicain à distinguer l'*être* et le sujet dont on affirme l'être; il pense que cette distinction est encore une suite du système de l'émanation. Nous avons, sous ce rapport, une raison majeure et décisive à opposer à l'éminent historien. Saint Thomas n'est point partisan du sytème de l'*émanation;* et nul plus que lui n'a insisté sur la distinction dont il s'agit. Nous avons vu également à quelle source métaphysique elle est empruntée. Elle est la conséquence directe de la thèse de la *matière* et de la *forme*, et voilà pourquoi nous la retrouvons chez tous les scolastiques du XIII[e] siècle, jusqu'à dans Scot, qui conserva les vieux mots de la thèse péripatéticienne, en transformant les théories dont ils étaient l'expression.

Nous ne pousserons pas plus loin notre examen du chapitre si curieux et si remarquable que nous avons emprunté à M. Ritter. Il nous suffira de tirer des observations qui précèdent quelques conclusions générales.

En France, nous l'avons montré dans notre préface, c'est M. Cousin qui a créé l'histoire de la scolastique; il l'a créée du point de vue de ses principes personnels, mais il lui a donné tant d'éclat, de vie, d'apparente vérité, il l'a enrichie de tant de découvertes de détail ingénieuses et incontestables, que ses adversaires eux-mêmes ont adopté son exposé historique, sauf à le modifier plus ou moins pour se l'assimiler. M. Buchez, c'est-à-dire l'esprit le plus original et le plus vigoureux que nous ayons parmi nous, s'est laissé lui-même séduire. Nous avons pensé qu'en donnant à nos lecteurs quelques pages d'un écrivain très-éminent, qui suit une méthode différente de celle de M. Cousin, et qui ne fait pas tout dépendre du problème des universaux dans l'histoire de la scolastique, nous justifierions quelque peu aux yeux des lecteurs ce que notre méthode paraîtra peut-être avoir d'un peu paradoxal. Quand M. Cousin et M. Ritter sont en désaccord, il est permis de balancer et même de chercher la voie en dehors des deux routes qu'ils ont suivies.

Les lecteurs intelligents auront compris sans doute, à lire le chapitre de M. Ritter, ce que l'histoire de la scolastique gagnerait en largeur et en intérêt à ne pas voir partout *réalisme, nominalisme* et *conceptualisme*. Les horizons de la pensée humaine s'élargissent avec l'historien allemand; on respire enfin un air libre et dégagé de ces petites formules de convention qui abondent chez nous, où le premier qui parle avec bonheur est toujours suivi aveuglément, où les savants eux-mêmes sont quelquefois multitude, c'est-à-dire aveuglément imitateurs, sauf dans les grands jours, quand ils ne se conforment à rien, pas même à la vérité et à la raison.

Cependant nous croyons que la méthode de M. Ritter, tout en donnant plus d'air et de liberté à l'histoire du moyen âge intellectuel, a aussi un grave inconvénient; c'est de ne pas suivre la pensée même des scolastiques, et de n'aller point au cœur des questions soulevées par eux. Voilà pourquoi la succession de leurs doctrines échappe à son esprit pénétrant. Chaque docteur passe devant nous, mais leurs œuvres ne se lient pas, ou ne se lient que par occasion; c'est dire assez qu'elles n'ont pas leur vraie explication, car rien ne s'explique que par son rapport à une série de faits ou d'idées.

L'exemple d'un historien si éminent, qui, ainsi que M. Cousin, n'a réussi que partiellement, tend à prouver, si je ne m'abuse, que tous les esprits ne comprendront le moyen âge qu'à la condition de chercher la philosophie dans le développement de la notion de substance à travers ses divers systèmes et de suivre les phases de ce développement en les éclairant par l'étude des nécessités logiques du dogme et du progrès des sciences.

BONAVENTURE (SAINT). — *Voy.* THÉOLOGIE MYSTIQUE.

BRUNO (JORDANO). — Dans ce philosophe du XVI[e] siècle, il y a deux hommes distincts:

1° l'auteur d'un système métaphysique et cosmologique fort curieux en ce qu'il est une sorte d'intermédiaire entre celui du cardinal de Cusa et celui de Descartes; 2° l'auteur d'une réfutation particulière de la doctrine scolastique. C'est uniquement sous ce point de vue que nous dirons quelques mots du philosophe de Nole. M. Christian Bartholmess, qui a écrit sur Bruno un livre remarquable et remarqué, a malheureusement omis cette question intéressante, je dirai même la plus intéressante de toutes celles que provoque l'étude de ce métaphysicien. En effet, rien n'est resté, ni de sa métaphysique, ni de sa physique, ni encore moins de sa théodicée, qui se ressent des illusions néo-platoniciennes; ce qu'il y a de sérieux en lui, ce qui lui donna un nom, des disciples, des adversaires, ce qui causa sa fin tragique, ce fut sa polémique contre les écoles. On la trouve exposée en raccourci dans ses *Dialoghi della causa, principio e uno*, ainsi que dans son curieux ouvrage *De Monade*; on la trouve plus longuement développée, 1° dans son *Epistola ad universitatem Oxoniensem*: 2° dans le *Figuratio aristotelici physici auditus*, in-8°, Paris, 1586; 3° dans l'*Acrotesmus sive rationes articulorum physicorum adversus peripateticos Parisiis propositorum*, in-8°, Wittemb. 1587. Il est curieux d'examiner à quel point de vue général il attaque l'école péripatéticienne; et l'étude comparée de ces divers ouvrages atteste que ce qui l'avait choqué surtout, c'était la théorie des quatre causes, suite et conséquence, nous l'avons prouvé, de la théorie de la matière et de la *forme*. Bruno nie la *forme substantielle*, du moins il ne l'admet qu'à titre de concept abstrait et tout subjectif. A la place de la *matière* et de la *forme*, il propose de mettre le *principe* et la *cause*. Le principe, c'est l'unité en tant qu'elle recèle en soi tous les possibles, c'est-à-dire la monade; la cause, c'est l'unité en tant qu'elle opère ou réalise les possibles. Elle est en même temps *formelle* et *finale*, parce qu'elle opère, là où elle opère, suivant une loi intime qui détermine ses développements; parce que, d'autre part, essentiellement intelligente, elle a toujours un but dans ses actions. En elle se réunissent la *matière* et la *forme*, puisqu'elle est à la fois *puissance* et acte, étant une *puissance active*. Ce point de vue, en vertu duquel Bruno résout dans une unité supérieure la grande dualité métaphysique des scolastiques, il le porta partout, et, sous ce rapport surtout, il continue l'œuvre de Cusa. Les limites de ce travail ne nous permettent pas d'en dire davantage sur Bruno; on voit du moins comment il entendit, en général, la polémique contre la philosophie du moyen âge. Bayle, qui aimait à voir du panthéisme partout, en a vu sans trop de peine dans Jordano Bruno; depuis, toutes les études sur ce philosophe n'ont guère consisté qu'à apprécier le sentiment de Bayle. Il nous semble pourtant que ce n'est pas à ce titre que le philosophe de Nôle devrait préoccuper l'attention de l'histoire. Le panthéisme est visible, au moins dans quelques-unes de ses propositions, mais il ne fut chez lui qu'un accident; il faudrait surtout considérer l'auteur de la *Monade* comme un des auteurs multiples d'une métaphysique nouvelle opposée à celle des péripatéticiens et des scolastiques. Esprit ardent, exalté, sans mesure, il mêla, aux vues les plus hautes, des théories inadmissibles, quoique présentées avec un enthousiasme sincère. Ce sont ces théories qu'on a jusqu'ici étudiées. Il serait temps aujourd'hui d'examiner son ontologie fondamentale, cette ontologie qui fut sa gloire et son rôle, et par laquelle il vint en aide aux coperniciens, et se montra un prédécesseurs de Descartes. Malgré le beau livre de M. Bartholmess sur Bruno, nous n'avons pas encore, sur ce puissant et téméraire métaphysicien, une monographie satisfaisante. Jordano Bruno, comme Agrippa, avec lequel il a quelques rapports, a commenté l'*Ars magna*. Par là encore son nom se rattache à l'histoire de la scolastique.

BRUNON (SAINT), archevêque de Cologne, le plus savant homme de l'Allemagne au X° siècle, et l'un de ceux qui préparèrent le grand réveil du siècle suivant, naquit en 925 dans la seconde Belgique. — Il était fils de Henri Ier l'Oiseleur, roi de Germanie, et de sainte Mathilde. Après avoir étudié à Utrecht la littérature latine et la littérature grecque, il alla se fixer à la cour du roi Otton, son frère. Il y fut le protecteur des lettres et de la vertu. Il s'entoura des hommes les plus illustres par la science, et se fit instruire spécialement par Rathier (*Voy.* l'article RATHIER); en même temps il étendait sa protection et son influence sur les monastères, pour y faire revivre l'esprit de saint Benoît (230). En 954, le peuple et le clergé de Cologne l'élurent archevêque et lui firent une réception enthousiaste; la même année, Otton lui confia le gouvernement de la Lorraine. C'est une entreprise périlleuse, que de diriger un peuple à double titre de maître spirituel et de maître temporel; par une remarquable exception, Brunon s'acquitta avec succès de sa double mission. Le gouverneur ne déteignit pas sur l'évêque. Sa politique, comme évêque, consista à instruire et à réformer le clergé; sa politique, comme prince, consista à pacifier le peuple: *Bruno pacificus* (231), *vir bonus atque pius*. Pour arriver à ce double but, son grand moyen, c'était de répandre le goût des lettres. Il s'attacha surtout à étudier et à faire étudier la langue et la littérature grecques, alors tombées dans un oubli presque universel. La Lorraine, sous son administration, de-

(230) C'est pour cette raison sans doute que Flodoard lui donne le nom d'abbé; ce qui est certain, c'est que Brunon assista, en qualité d'abbé, au concile de Verdun tenu en 947.

(231) *Pacificus!* C'était la grande vertu au moyen âge; aussi trouvons-nous souvent le titre de *pacifique* donné aux saints et aux évêques; au XIII° siècle encore, saint François et ses disciples prêchaient la paix.

vint en quelque manière le centre de cette étude qui, de là, par l'influence de Brunon lui-même, frère et conseiller de la reine Gerberge, de saint Giraud, évêque de Toul, et de Gerbert, l'illustre écolâtre de Reims, se répandit dans la France. Après une vie si bien remplie, saint Brunon mourut à Reims, le 11 octobre 965. Il avait composé plusieurs ouvrages, entre autres des commentaires sur les quatre évangélistes, et sur le *Pentateuque* et quelques vies des saints. Malheureusement ces écrits, dont plusieurs existaient encore du temps de Sixte de Sienne, sont aujourd'hui perdus.

Saint Brunon est un de ces hommes actifs et énergiques qui résistèrent à la tyrannie la plus dure qui soit au monde, celle de l'ignorance. En répandant le goût des lettres anciennes, et surtout de la littérature grecque, il contribua pour sa part à préparer le terrain sur lequel devait fleurir la scolastique. Il est à regretter que nous n'ayons pas encore, sur ce saint pionnier de la science, une bonne et complète biographie. On en trouverait les éléments dans FLODOARD, *Chronic.* — NOTGER, *Brunonis vita.* — MABILLON, *Annal. ordinis S. Benedicti;* et *Acta sanctorum*, t. VII. — SIXTE de Sienne, *Bibliotheca sacra*, l. IV. — VOSSIUS, *De historicis latinis*, l. II, ch. 40. — DU PIN, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques.*—*Histoire littéraire*, t. VI.

BRUNON, évêque de Toul, puis Pape sous le nom de Léon IX, un des restaurat urs des études au XI° siècle, naquit près de Colmar, en 1002. Elevé à l'épiscopat en 1026, par l'acclamation du clergé et du peuple de Toul, il regarda comme la plus importante partie de sa mission de faire refleurir, dans les monastères, l'étude des lettres et la règle de Saint-Benoît. A cet effet, il mit à la tête du monastère de Saint-Evre, à Toul, le savant Widric. (*Voy.* WIDRIC.) On a même de lui un petit écrit qu'il publia à cette occasion, et qui a été imprimé par dom Mabillon (232), sous le titre de *Notitia Brunonis episcopi Tullensis de instauratione cœnobii S. Apri.* Appelé au souverain pontificat, le savent Brunon montra qu'on peut allier les études abstraites à la plus grande énergie pratique. Toutefois, bien qu'il combattît activement l'hérésie de Bérenger, il n'a laissé aucun traité sur l'Eucharistie; mais nous avons quelques lettres de lui sur le schisme grec. On doit donc le considérer, moins comme un scolastique proprement dit, que comme un de ceux qui ont réveillé au XI° siècle l'esprit humain.

BRUNON (EUSÈBE), que l'on a parfois confondu avec saint Bruno, l'instituteur des Chartreux, fut évêque d'Angers au XI° siècle. Il assista avec honneur au concile de Reims en 1049, tenu, on le sait, par Léon IX, pour mettre fin aux désordres d'immoralité et de simonie trop fréquents dans le clergé de cette époque. Sa douceur et ses lumières lui donnèrent un rôle important dans les affaires religieuses. Il mourut en 1081, et on lui fit cette charmante épitaphe qui semble assez bien le dépeindre :

> Bruno pater, jucunde senex, mitissime præsul,
> Cujus cor pietas, lingua mel et lac erat,
> Si tibi culpa fuit, quod nullum lædere velles,
> Quale tuum meritum, cum bona culpa fuit!
> Quod tibi, care pater, clerus populique precemur?
> Ut quod in nobis, id tibi sit Dominus.

Nous n'avons qu'un écrit de lui, mais il est important. Il prouve que, malgré les accusations inconsidérées du fougueux Théoduin et les soupçons de Durand de Troarn, Eusèbe Brunon était orthodoxe. Il put avoir des complaisances excessives pour son archidiacre Bérenger, mais il ne partageait pas ses erreurs. Dans l'écrit dont nous parlons, et qui fut découvert et publié pour la première fois par Claude Ménard, il s'adresse précisément au fameux hérésiarque et le conjure, avec tendresse, mais avec une certaine vivacité, de renoncer à ses vaines disputes contre l'orthodoxie. Il n'y a, du reste, dans cette lettre aucune trace de théologie scolastique; et nous n'avons cité le livre et l'auteur que pour montrer l'importance théologique qu'eut au XI° siècle l'erreur de Bérenger.

BUDDÉE. — A consulter pour l'histoire de la scolastique ses *Analecta historiæ philosophiæ;* — ses *Exercitationes historico-philosophiæ;* — son *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam.*

BUHLE, historien de la philosophie. — On consultera avec fruit pour l'histoire de la scolastique, 1° son *Manuel d'histoire de la philosophie* avec une *Bibliographie* de cette science (all.); 2° l'*Histoire de la philosophie moderne.* Seulement Buhle est imbu de tous les préjugés du XVIII° siècle contre la scolastique.

BURIDAN, célèbre philosophe du XIV° siècle.—Il fut, en 1327, recteur de l'Université de Paris. La tradition a attaché à son nom deux anecdotes fameuses : Après avoir cédé aux séductions de Jeanne de Navarre, il aurait échappé par une sorte de miracle à la mort, qui était le salaire habituel des amours de cette princesse; puis, rendu à sa vie méditative, il aurait inventé le fameux argument de l'âne entre deux bottes de foin absolument pareilles. Ces deux anecdotes paraissent également controuvées. Ce qui est vrai c'est que Buridan se préoccupa beaucoup du problème de la liberté. Par une singularité remarquable, quoique très-nominaliste, il penche vers le fatalisme. — Ses ouvrages sont tous relatifs à Aristote; on ne trouve point parmi eux de commentaire sur Pierre Lombard ou d'autre ouvrage de théologie. La logique, la physique, la morale étaient la grande préoccupation de Buridan; on s'en étonnera peu si l'on réfléchit que, suivant le nominalisme exagéré, nous n'avons de notion sur Dieu que par la foi. — Ses œuvres furent proscrites par le célèbre arrêt de Louis XI contre les livres nominalistes.

(232) MAB., *Diol.*, t. VI, p. 582, 583.

BURLEIGH (Walter) ou **GAUTHIER BOURLEI**, docteur scolastique, né à Oxford en 1275, mort en 1357, enseigna avec éclat à Paris. — Elève de Duns Scot et condisciple d'Occam, il défendit une sorte de doctrine mitoyenne entre ces deux philosophes; et ce fait, ainsi que beaucoup d'autres, prouve assez qu'il y a moins de différence radicale qu'on ne se l'imagine vulgairement entre le *formalisme* des scotistes et le *nominalisme* des occamistes. Les historiens ont toujours été fort embarrassés pour classer Burleigh soit parmi les nominalistes, soit parmi les réalistes; ce qui, soit dit en passant, démontre un peu que faire reposer toute l'histoire de la scolastique sur le problème des *universaux*, c'est lui donner une base bien étroite et singulièrement artificielle. Brucker et Tiedemann le déclarent *nominaliste;* Tennemann et Rixner le déclarent *réaliste.* Rixner cite le passage suivant de Burleigh : « que le général n'existe pas seulement à titre d'idée dans l'esprit, mais qu'il existe encore dans la nature; c'est ce que démontrent les observations suivantes : 1° la nature n'a pas seulement pour but dans ses créations les individus, mais encore les espèces; or ce que la nature se propose ne peut être que quelque chose de réel, existant en soi et en dehors de l'idée; donc le général est quelque chose d'existant; 2° les appétits naturels cherchent toujours et uniquement le général, ainsi le désir de manger ne convoite pas telle nourriture, mais la nourriture en général; 3° les lois, traités et droits ont tous pour objet le général; donc le général doit être quelque chose de réel, car les commandements généraux doivent avoir une réalité objective et une force obligatoire. » (*In Phys. Arist.*, tract. 1, c. 2.) A ce passage, M. Bouchitté en oppose un autre emprunté à un ouvrage logique; mais ce passage, mal compris par M. Bouchitté, n'a rien de contraire à celui qu'on vient de lire. Celui-ci, d'ailleurs, n'a rien dans la conclusion qui s'éloigne du sentiment de Scot. Toute la différence est dans la nature des arguments qu'emploie Burleigh. Il est vrai que cette différence est grande, et Burleigh semble se rapprocher singulièrement de Durand de Saint-Pourçain. On verra à l'article que nous consacrerons à ce philosophe, le système particulier qu'il exposa, et comment ce système concourut au mouvement qui amena la rénovation des sciences. — Burleigh était surnommé au moyen âge *Doctor planus et perspicuus.*

C

CAJETAN (Thomas de Vio), Dominicain et commentateur célèbre de saint Thomas, naquit à Gaëte en 1469 et mourut à Rome en 1534. Tout le monde connaît le rôle important qu'il joua dans les affaires religieuses du xvi° siècle. Il appartient à l'histoire de la scolastique par ses commentaires sur la *Somme de saint Thomas*, qui ont une grande valeur historique. Ils nous montrent parfaitement l'état des querelles intérieures des écoles au xvi° siècle, telles qu'on les jugeait au point de vue dominicain. Nous ne parlerons pas ici de ce premier commentaire, parce que nous aurons occasion d'en parler plus tard, lorsque nous ferons mention de *Rada* et de ses commentaires dans le sens franciscain et scotiste. — Cajetan a encore composé plusieurs commentaires sur Aristote et notamment sur le *De cœlo*, qui n'ont pas été imprimés.

CAMPANELLA, contemporain de Bacon, fut un des adversaires notables de la scolastique. On peut consulter pour le juger sous ce rapport : 1° son *De rerum natura* ; 2° sa *Philosophia sensibus demonstrata* ; 3° son *Universalis philosophiæ*, seu *Metaphysicarum rerum*, § III, in-f°, Paris, 1638. 4°. Le second de ces ouvrages a été publié en extraits sous ce titre : *Prodomus philosophiæ instaurandæ.* Comme Vanini, Télésio et Jordano Bruno, Campanella s'attaque principalement à la métaphysique scolastique, c'est-à-dire à la théorie de la matière et de la forme. On peut le regarder à beaucoup d'égards comme un disciple de *Cusa.* Comme lui, il essaye d'introduire le dogme de la Trinité dans l'ontologie, et de modifier par son influence la théorie de l'être. (*Voy.* Cusa.)

CANUS (Melchior.) — Nous n'avons pas à nous occuper ici, dans son entier, de l'ouvrage capital de Melchior Canus, de ce *De theologicis locis*, qui a mérité les éloges de Possevin (233), de Bannez, d'Ellies Du Pin (234), de Contenson (235), et d'une foule de bons juges. Le *De locis theologicis* n'est pas un livre de scolastique; les questions de haute métaphysique que le moyen âge aimait à remuer y sont à peine indiquées et jamais traitées à fond. Nous sommes loin d'en faire un reproche à Melchior Canus, et de vouloir en inférer, contrairement aux témoignages précis et décisifs de l'histoire, qu'il n'était

(233) « Quod ad libros locorum communium spectat, negandum non est quin e fecundo, erudito et facundo ingenio prodierint : eo commemorandi magis quod ipse nostra ætate primus ea brevitate, copia, dispositione ac perspicuitate de iis perutiliter egent. » (Possevinus, in *Apparatu sacro.*)

(234) Du Pin dit dans sa *Bibliothèque* : « Melchior Canus sublimi ingenio pollens, non modo philosophiam et theologiam apprime edoctus erat, verum etiam in historia et politiori litteratura versatissimus, cultissimo sermone latino utebatur... tractatus *De locis theologicis* opus plane aureum est..... »

(235) Contenson, *Théologie*, livre v, dissertation préliminaire : — « De locis theologicis omnium primus methodice, nec minus eleganter egit Melchior Canus, vir litteris et eruditione præcipuus,

pas très-versé dans la théologie scolastique (235*). Le protestantisme, en attaquant l'Eglise, attaquait aussi la science; car il contraignait les esprits d'élite de se consacrer à la défense de la foi, au lieu de marcher à la conquête de nouvelles vérités philosophiques. Il suffit de se rendre un compte sévère des développements de la métaphysique au moyen âge, pour constater que les erreurs religieuses du XVIe siècle ont singulièrement retardé la marche de l'esprit humain. Ses forces durent, pendant plus de cinquante ans, s'absorber presque exclusivement dans la discussion des hérésies nouvelles qui s'appuyaient soit sur des textes abandonnés à l'interprétation individuelle, soit sur une inspiration intérieure fort difficile à définir, et qui avaient pour commun caractère de mépriser la science, la métaphysique, la raison, comme contraires à la grâce. Melchior Canus fut donc obligé, ainsi que la plupart de ses contemporains, d'abandonner les discussions philosophiques, et son grand ouvrage est dirigé à peu près exclusivement contre le protestantisme. Il montre, en étudiant, l'une après l'autre, les diverses sources auxquelles on peut légitimement emprunter les arguments théologiques, comment la saine théorie de ces moyens de discerner le vrai et le faux, en matière de foi, est compromise par l'hérésie en général et en particulier par celle des luthériens et des autres sectes protestantes. L'autorité de l'Ecriture sainte, des traditions apostoliques et de l'Eglise, et des conciles, celle des Pères, des théologiens scolastiques, celle même de la philosophie et de l'histoire purement humaine, sont successivement appréciées et démontrées; nous n'entrerons ici dans aucun détail sur les diverses doctrines que contiennent ces études, si importantes à l'époque où elles parurent, si importantes encore de nos jours, et qui constituent comme une sorte de *logique sacrée* (236). Nous ne parlerons que des chapitres pleins de sagesse, de mesure et d'équité dans lesquels l'illustre théologien examine quelle est la valeur théologique des docteurs du moyen âge.

Tous ceux qui ont parcouru les volumineux pamphlets de Luther et de ses premiers disciples savent quelle fut la fureur incroyable de ces prétendus émancipateurs de la pensée contre la raison humaine et contre les écoles qui avaient pour objet la propagation de la science. Les fondateurs du protestantisme se rallièrent à l'opinion déjà puissante qui attaquait la scolastique, non pas en vue des lacunes et des imperfections réelles de cette philosophie, mais parce que toute philosophie leur paraissait mauvaise en soi et contraire à la grâce. L'ordre surnaturel étant tout à leurs yeux, tout ce qui se rattachait à la nature devait leur paraître et leur paraissait en effet essentiellement condamnable. Aussi de toutes les sciences, une seule, la grammaire, trouvait grâce à leurs yeux, parce qu'elle était indispensable à l'interprétation des textes sacrés. C'est contre ce fanatisme intolérant des Wiclef et des Luther, c'est contre le septicisme, plus tempéré en apparence et aussi funeste en réalité, des Mélanchton (237) que Melchior Canus entreprend de défendre la nature humaine en général et en particulier la philosophie scolastique (238).

Il commence par reconnaître que des abus regrettables se sont glissés dans les écoles non par la faute de la philosophie, qui les condamne, mais par la faute de l'ignorance qui amène toujours à sa suite la présomption. Il avoue que des questions oiseuses, de misérables subtilités ont trop souvent pris la place des graves et fécondes discussions (239). Il regrette que des controverses, le plus souvent futiles, aient dégénéré en

moribus et pietate insignis, pontificalibus etiam infulsis conspicuus, et in rebus theologicis summa eloquentia dicendis, nulli sui temporis secundus. Insignis ille auctor integrum et aureum librum de decem locis edidit, quem vere thesaurum dicam ex variis fodinis extractum in quo nihil non pretiosum, non numeris omnibus absolutum invenitur. Nam secum advehit omnes priscorum hominum divitias, quas magnis aliorum voluminibus diffusas, compendiosa utilitate contrahit; non arido stylo, sed locutione selecta; ornato verborum contextu et perquam exquisito rerum apparatu proponit. Patrum et ecclesiasticæ doctrinæ gemmas non parca manu, sed plena diffundit; et cuncta quæ sunt difficilia dictu, vel sensu grandiosa, vel digniora lectu, excerpsit et in uno medullato volumine, theologorum usibus profutura, transtulit... hunc quisquis serio et attente legerit, ultro fatebitur vix ullam hactenus librum aut copia ditiorem, aut methodo commodiorem, aut varietate feraciorem, aut oratione cultiorem, aut rerum omnium digestu illustriorem (solis exceptis Ecclesiæ Patribus) post hominum memoriam prodiisse : quippe in quo eximius elegantiæ nitor, sublimis sapientia et profunda eruditio de palma contendunt »

Quelques auteurs ont poussé l'enthousiasme jusqu'à soutenir que Melchior Canus est, après saint Thomas, l'écrivain le plus illustre de l'ordre de Saint-Dominique. On peut admettre du moins, sans mériter le reproche d'exagération, qu'il fut un des plus savants. La *Bibliothèque des Frères Prêcheurs* nous apprend que son livre était devenu, aux XVIe et XVIIe siècles, le *manuel* des théologiens; et il est à croire que plus d'un moderne y a puisé, ainsi que dans tel ou tel ouvrage que l'on pourrait citer, une facile érudition.

(235*) « Vir non solum in scholastica sed in positiva eruditissimus. » (NATALIS ALEXANDER, *Historia ecclesiastica.*) »

(236) *Voy.* à l'article LOCA THEOLOGICA.

(237) On sait que Luther appelait les universités *Antichristi Lupanaria* (lib. *De abroganda missa*); voir aussi l'*Apologie* de MELANCHTHON.

(238) C'est l'objet du livre VIII ou *De Locis theologicis*.

(239) Citons les énergiques et spirituelles expressions de notre auteur :

« Intelligo autem, fuisse in schola quosdam theologos ascriptitios, qui universas quæstiones theologicas frivolis argumentis absolverint, et vanis, invalidisque ratiunculis magnum pondus rebus gravissimis detrahentes, ediderint in theologiam commentaria, vix digna lucubratione anicularum. Lcum in his sacrorum bibliorum testimonia rarissima sint, conciliorum mentio nulla, nihil ex antiquis sanctis oleant, nihil ne ex gravi philosophia qu-

disputes violentes, aussi contraires à la charité qu'à la raison. Mais il voit dans tous ces abus la faute des temps et de la faiblesse humaine plutôt que celle de la science et des écoles. La théologie scolastique, prise en elle-même, et dépouillée des éléments funestes que l'ignorance et la passion lui ont parfois mêlés, c'est-à-dire la théologie philosophique, a une triple fonction : elle, suivant lui, coordonne en un tout scientifique les dogmes que Dieu a révélés et les conclusions aussi utiles que nombreuses que la raison peut en déduire (240) ; elle défend, au moyen de la science humaine de l'argumentation, l'orthodoxie religieuse contre les attaques des sectaires ; enfin elle tente, dans les limites du possible, de tirer de la philosophie et des sciences purement naturelles des doctrines qui éclaircissent et confirment les données de la révélation. Or qui ne reconnaîtrait la haute importance de ce triple objet que se propose la scolastique ? Et qui ne voit qu'alors même qu'il ne s'agirait que de combattre la fausse et dangereuse philosophie, encore faudrait-il la connaître et être philosophe ? Condamner la scolastique parce qu'elle a fait intervenir la philosophie dans le domaine des idées religieuses, c'est donc singulièrement se méprendre et sur les nécessités de la nature humaine et sur l'esprit du christianisme.

Ces principes généraux étant posés, Melchior Canus en tire trois conclusions générales que nous donnons ici *in extenso* avant d'en faire ressortir l'esprit et la remarquable sagesse ; elles sont contenues dans le chapitre 4 du livre VIII du *De locis theologicis*.

Quod fuerit Academiæ theologicæ initium, quis progressus, quos institutores habuerit, quosve auctores, tametsi ad scholæ commendationem attinet, non est tamen hujus loci dicere : ubi hoc solum conamur explicare, quantum habeat virium ad faciendam fidem argumentum ex scholæ auctoritate depromptum. Ea igitur re explicanda, fit prima conclusio.

Prima conclusio. — *Theologorum scholasticorum etiam multorum testimonium, si alii contra pugnant viri docti, non plus valet ad faciendam fidem, quam vel ratio ipsorum, vel gravior etiam auctoritas comprobarit. Videlicet in scholastica disputatione plurium auctoritas obruere theologum non debet ; sed si paucos viros modo graves secum habeat, poterit sane adversum plurimos stare. Non enim numero hæc judicantur, sed pondere. Hanc vero conclusionem probare argumentis non debeo. Nam si quid est evidens, de quo inter omnes conveniat, argumentari non soleo : perspicuitas enim, ut ait Cicero, argumentatione elevatur. Certe ubi variæ sunt doctissimorum hominum discrepantesque sententiæ, academicorum temperamentum imitari, et a rebus incertis certam assensionem cohibere debemus. Quid enim tam temerarium, tamque indignum sapientis gravitate atque constantia, ut idem Cicero elegantissime tradit, quam quod non satis explorate perceptum sit et cognitum, id sine ulla dubitatione defendere ? Quo loco sane arguendi sunt scholastici nonnulli, qui ex opinionum quas in schola acceperunt præjudiciis, viros alias catholicos notis gravioribus inurunt, idque tanta facilitate, ut merito rideantur. Nobis autem schola nostra magnam quidem licentiam dat, ut quodcunque maxime probabile occurrat, id nostro jure liceat defendere ; sed non licet tamen eos, qui nobis sunt adversi, temere ac leviter condemnare. Alia sunt scholæ placita, de quibus mox dicturi sumus, alia sunt præcepta sectæ, de quibus modo loquimur. Quæ ab illis dissident, ea notam habent ; quæ ab his, non habent. Nec enim si quid aut scoticis aut thomisticis pronuntiatis contrarium est, error illico est. Sed hæc hactenus.*

Secunda conclusio. — *Ex auctorum omnium scholasticorum communi sententia, in re quidem gravi, usque adeo probabilia sumuntur argumenta, ut illis refragari temerarium sit. Nam in quacunque arte peritis credendum esse, ratio monstrat. Nec enim sanus haberetur, qui nautis in navigandi ratione non crederet. Qui igitur in arte hac de theologiæ dogmatibus disserendi, experientibus et exercitis nullam fidem habet, aut parum sanus, aut certe temerarius est. Deinde in* Clement. unic. de summa Trinit., *Patres concilii Viennensis opinionem illam inquiunt, quæ dicit, tam parvulis quam adultis conferri in baptismo informantem gratiam, et virtutes, tanquam probabiliorem, et doctorum modernorum theologiæ magis consonam et concordem, fore a catholicis eligendam. Si ergo in re, quæ olim inter ipsos etiam scholasticos theologos controversa fuerat, opinio concors juniorum tanti apud patres in concilio fuit, quanto magis nos res omni tempore ab schola præscriptas tenere ac revereri debemus ? Et si opinatio ipsa theologorum recentiorum*

dem, sed fere e puerilibus disciplinis; scholastici tamen, si superis placet, theologi vocantur, nec scholastici sunt, nedum theologi, qui sophismatum fæces in scholam inferentes, et ad risum viros doctos invitant, et delicatiores ad contemptum.

« Intelligo etiam in schola fuisse nonnullos, quasi ad discordiam natos, qui tam optime dieseruisse se putant, cum contra doctores dixerint, ut non tam verum invenisse velle videantur, quam adversarios convincere, concertationibusque et rixis totas chartas implere. Atque hos, sunt in Ecclesia multi, qui tanquam milites auctorati vel tuentur, vel impugnant, et tota eorum de re theologica disputatio, partium studium est, contentio, atque dissidium. Quos ego probare nec debeo, nec possum. Nam quamvis dissentientium inter se reprehensiones non sint vituperandæ, concertationes tamen in disputando pertinaces indignæ sunt philosophia profana, nedum sacra doctrina, mihi videri solent. »

(240) « Colligit enim theologus ex principiis fidei a Deo revelatis conclusiones suas, atque in principiis ipsis implicitas per argumentationem naturæ consentaneam explicat. Quemadmodum enim musica facultas ex iis quæ sunt in arithmetica posita, ea ratiocinando connectit quæ sunt in numeris sonantibus aut consona, aut dissona ; ita scholæ theologia ex his quæ fides posuit, ea quæ sunt consequentia, naturæ ratione conficit, de Deo, rebusque divinis. » (Melchior CANUS, *De locis*, VIII, 2.)

communis fidem facit concilio, illudque inclinat ut definiat hujusmodi opinationem esse tenendam; quid si non ex opinione, sed ex certo et minime circumductili animo quidquam theologi omnes præfinierint? An non existimas, concilium Viennense pro ejusmodi dogmatis firmiter in schola receptis graviore censura judicaturum? Scholæ igitur communem consensum non nisi impudenter et temere rejicimus. Præterea, cum inter ipsos theologos scholasticos magna fere ubique dissensione certetur, ita ut in hac parte jure forsitan reprehendantur, certe non idem omnes assererent, nisi eodem divino spiritu permoverentur. Nec minus mirandum est, varias scholæ factiones doctoresque (241), *tam inter se discrepantes in unam eamdemque sententiam concurrisse, quam septuaginta interpretes diversis, ut ferunt, cellulis inclusos, in unam eamdemque convenisse interpretationem. Non igitur poterit esse verum illud, quod scholasticorum theologorum choro idem concinenti fuerit contrarium.*

Tertia conclusio. — *Concordem omnium theologorum scholæ de fide aut moribus sententiam contradicere, si hæresis non est, at hæresi proximum est. Scholæ porro placita, si ita vocare libet, in duplici sunt differentia. Altera ad philosophiæ magis rationem expediunt, quam fidei; altera ad fidem pertinent, moresque Christiano populo necessarios. Quæ ab illis dissonant, ea scholastico theologo non sunt hæretica. Quæ vero huic posteriorum rerum generi sunt adversa, ea nos hic tanquam venena refugimus. Nam iis hæreseos crimen, ut quod sit ipsum per se atrocissimum, impingere aperte et simpliciter non audemus. In quo equidem sæpe theologorum requiro prudentiam. Absurdum est enim, ut crimen gravissimum nisi rebus quoque gravissimis impingatur. Sed ad rem. Illa conclusio, ut est a me posita, primum ostenditur, quod nullum dogma reperietur, quod eadem mente oreque scholastici omnes certo ac firmiter asseruerint, quin idem in universum Ecclesia teneat, eorum auctoritate mota. Nam si aliquod invenire hæretici possunt, proferant, et tacebimus. Quod si nullum proferri potest, sine dubio, velint, nolint, id, quod scholæ totius auctoritate firmatur, verum est, si ad fidem, ut dixi, moresque pertineat. Adde quod nullum tam proprium scholæ decretum est, quod vel ex sacris litteris, vel ex apostolorum traditione, vel ex conciliorum, aut pontificum definitionibus non habeat certam originem. Ita qui scholæ decreta refutarunt, hi semper inventi sunt et fontem, unde illa manant, repudiasse. Atque, ut uno verbo dicam, nemo qui in catholicis habeatur, omnes sine discrimine theologos explosit. Quod abunde satis magnum argumentum est, sine fidei discrimine hujusmodi scholæ placita negari non posse.*

Præterea, si qua in quæstione universi theologi eadem inter se concinunt, profecto si in eo errant, Ecclesiam item errandi periculo exponunt. Sive enim qui confessiones audiunt, sive qui ad populum habent conciones, utrique plebem instituunt, ut a theologis acceperunt. Ita fit ut Ecclesia eorum in fide communem errorem dissimulando, Christi fideles suo silentio deciperet. Error enim, cui non resistitur, approbatur; et veritas, cum non defenditur, opprimitur, ut Innocentius ait. (83 dist., c. Error.). *Atque Deus ipse si theologorum omnium errorem non aperiret in necessariis Christiano populo deesset. Quid enim facturus est populus imperitus, nisi eos sequi, quos pro illo tempore ecclesiasticæ doctrinæ magistros accepit? An post hæc omnia scholæ theologia contemnenda est? Crederem, nisi ejus auctoritate Ecclesia res plurimas definisset. Quippe trecentos abhinc annos, si quas Ecclesia hæreses condemnarit, si qua de fide et moribus decreta tulit, in utrisque scholasticorum subsidio et diligentia vehementer adjuta est. Id quoniam constat inter omnes, quibus vel conciliorum gesta, vel negotia cognitionis fidei sunt cognita, fateamur necesse est, doctores scholasticos simul omnes in fide et moribus errare non posse.*

Præterea, cum Dominus dixit : « Qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit (*Luc.* x, 16), *» non modo ad primos theologos, hoc est apostolos verba illa referebat, sed ad doctores etiam in Ecclesia futuros, quandiu pascendæ essent oves in scientia et doctrina. Quemadmodum igitur qui theologos Christo succedentes contemnebat, Christum is etiam Dominum contemnebat : ita qui theologos juniores antiquis succedentes despicit, hic Christum quoque ipsum despiciat necesse est. Unde Chrysostomus sive quis alius fuerit,* in Commentariis super Matthæum *imperfectis,* hom. 42. *: « Cum audieris, inquit, aliquem beatificantem antiquos doctores, proba qualis est circa suos doctores. Si enim illos, cum quibus vivit, sustinet et honorat, sine dubio illos, si cum illis vixisset, honorasset. Si autem suos contemnit, si cum illis vixisset, illos contempsisset. » Hactenus ille in ea verba Christi : « Væ vobis, qui ædificatis sepulcra prophetarum, et ornatis monumenta justorum, et dicitis : Si fuissemus in diebus patrum nostrorum, non essemus socii eorum in sanguine prophetarum. Itaque testimonio estis vobismetipsis, quod filii estis eorum qui prophetas occiderunt. »* (*Matth.* XXIII, 29-32.) *Et vos implete mensuram patrum vestrorum. Nimirum pharisæorum instar hæretici ratiocinantur. Si essent scholastici doctores, quales erant Hilarius, Hieronymus, Basilius, sequeremur eos : si in diebus Augustini, Ambrosii, Hieronymi fuissemus, non essemus socii Manichæi, Novati, Vigilantii, Pelagii, Joviniani. Itaque testimonio sunt quod filii sunt eorum qui sanctos antiquos contempserunt, cum juniores scholæ theologos pro nihilo putant. Postremo, ut* ad Ephes. (IV, 11-14) *Apostolus docet, « Alios dedit Christus in Ecclesia apostolos, quosdam prophetas, alios vero evangelistas, alios autem pastores et doctores, ad consummationem sanctorum in opus mi-*

(241) Irenæus, Eusebius, Epiphan., Augustin., Clemens Alexand., Justinus martyr.

nisterii, in ædificationem corporis Christi, donec occurramus omnes in unitatem fidei in virum perfectum : ut jam non simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrina. » *Quandiu igitur Christi corpus, hoc est Ecclesia, fuerit, ad divinam procurationem pertinebit, ut ii qui in Ecclesia sacræ doctrinæ doctores habentur, tanquam a Deo dati veritatem in fide teneant, ne populus parvulorum more circumferatur. Nec vero si hoc Apostoli testimonium æque pro antiquis et junioribus facere dicimus, juniores theologos priscis illis mox æquamus (scimus enim quantum antiquitati deferendum est, quantum etiam sanctitati) : sed firmum esse hunc etium locum, tum ex multis aliis, tum ex hoc Apostoli testimonio, pro nostra quidem virili contendimus. Rectene, an secus, aliorum judicium. Nos enim in argumento novo, ubi nullum, quem imitaremur, habebamus, quæ nobis probabilissima visa sunt, ea lectoribus exposuimus. Si quis vero sic nostra rejiciat ut adducat meliora, volentes ac libentes amplectemur. Nihil autem necesse est, de me ipso dicere mihi. Quanquam non est verendum, ne vera et aperta de me prædicans, nimis videar aut insolens, aux loquax. Sed utcunque hunc scholæ locum ego tractavi, gratissimum, ut puto, theologis feci. Quoniam cum explicatissime de ea re disseruerim, discent hodie a me, quibus facillime rationibus scholasticæ theologiæ asserere et gravitatem possint, et auctoritatem.*

Il suffit de lire et de méditer ce chapitre qui est sans contredit un des plus remarquables du livre de Melchior Canus, pour reconnaître dans quelles sages limites il renferme l'autorité de la scolastique.

En premier lieu, il ne veut pas que l'on se fie aveuglément à un docteur unique, quelle que soit la juste réputation de ce docteur, et alors même que ses théories, comme celles de saint Thomas ou de Duns Scot, seraient appuyées par de nombreuses écoles. De ce qu'un principe, dit-il, est contraire aux thomistes ou aux scotistes, il ne s'ensuit pas qu'il soit erroné. On voit donc qu'aux yeux de ce sage théologien la vérité religieuse était trop vaste, de sa nature, pour s'être incarnée tout entière dans une des doctrines, si profondes qu'elles fussent, qui dominaient les écoles du moyen âge. Il voulait amener la raison humaine à adhérer, de toutes les forces de sa certitude, au dogme catholique, mais il ne voulait pas l'enchaîner à un système philosophique particulier; et son opinion à cet égard est une leçon utile, et pour ces incrédules qui s'imaginent que le catholicisme aboutit nécessairement à une philosophie et à une science immobiles, et pour ces croyants peu éclairés qui semblent autoriser par leur défiance de tout progrès, dans l'ordre naturel, ce préjugé du rationalisme.

En second lieu, Melchior Canus établit une distinction fort juste entre les doctrines des scolastiques sur la foi et les mœurs, et leurs théories purement métaphysiques. Quant aux premières, il déclare que s'écarter du sentiment unanime des docteurs est une hérésie ou une presque hérésie, car supposer que Dieu ait abandonné à l'erreur, et à une erreur universelle, ceux qui ont pour mission d'éclairer les âmes, ce serait supposer qu'il a failli à son Eglise, ce serait ruiner le catholicisme. Mais quant aux idées de métaphysique adoptées même par l'universalité des scolastiques, elles ont un droit bien moindre à notre confiance ; et il n'y a ni hérésie ni presque hérésie a les rejeter. *Quæ ab illis dissonant, ea scholastico theologo non sunt hæretica.*

Le théologien du concile de Trente va même beaucoup plus loin encore. Non-seulement il admet, comme parfaitement légitime au point de vue de l'orthodoxie, une réforme dans la philosophie régnante, mais encore il semble dans plusieurs passages de ses œuvres la regarder comme nécessaire et l'appeler de tous ses vœux (242.) Il nous semble même, qu'emporté par ce louable désir, il critique parfois avec trop de vivacité et avec une certaine injustice la scolastique et les problèmes qu'elle agitait. Citons,

(242) Il était surtout frappé du caractère sophistique que la philosophie scolastique affectait depuis le XVe siècle, et il n'hésitait pas à regarder comme une des causes du progrès du protestantisme la déplorable faiblesse des théologiens qui essayèrent de lutter contre l'hérésie et les habitudes de vaine dialectique qu'ils avaient contractées.

« Hoc vero sæculo fuisse etiam in academiis multos, qui omnem ferme theologiæ disputationem sophisticis ineptisque rationibus transegerint, utinam ipsi non fuissemus experti. Egit autem diabolus, quod sine lacrymis non queo dicere, ut quo tempore adversum ingruentes ex Germania hæreses oportebat scholæ theologos optimis esse armis instructos, eo nulla prorsus haberent, nisi arundines longas, arma videlicet levia puerorum. Ita irrisi sunt a plerisque, ac merito irrisi, quoniam veræ theologiæ solidam effigiem nullam tenebant, umbris utebantur, easque ipsas utinam sequerentur. Feruntur enim e Scripturæ sacræ principiis, cujus isti vel umbras non sunt assecuti. Quocirca homines verbo tenus in theologia magistri, pugnavere illi quidem adversum Ecclesiæ inimicos, sed valde tamen infeliciter. Male enim se res habet, cum quod ingenio et eruditione effici debet, id tentatur a viris qui et ingenio parum valent, nec sunt admodum eruditi. Errabant illi autem a principio statim studiorum suorum. Cum enim facultates eas, quæ linguam expoliunt, mirum in modum neglexissent, cumque sese in sophistica arte torsissent diutius, tum demum ad theologiam aggressi, non theologiam, sed fumum theologiæ sequebantur. » (*De locis theologicis*, IX, 1.)

Nous avons expliqué ailleurs (voir les articles LOGIQUE, SYLLOGISME, RAYMOND LULLE) les causes qui amenèrent ces tendances dont se plaint Melchior Canus, et nous avons établi, si nous ne nous abusons, ce que cette décadence apparente cachait de progrès réels. Mais il n'en est pas moins vrai que si cet abus de la dialectique était la conséquence inévitable de l'heureuse transformation qui s'accomplissait dans la métaphysique, il était un mal en lui-même et un mal qui devait disparaître quand cette transformation se serait accomplie. Les philosophes et les théologiens qui l'ont attaqué ont sans doute rendu, alors même qu'ils ne comprenaient pas son origine, un service incontestable à l'esprit humain.

comme exemple, le passage suivant du livre IX du t. II *De locis* (cap. 7) :

Alterum enim est vitium, quod quidam nimis magnum studium multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt, easdemque non necessarias. Quo in genere multos etiam e nostris peccasse video ; ut eas quoque quæstiones latissime persequerentur, quibus Porphyrius abstinuit, homo impius, sed in hac re prudens tamen, ut Platonis Aristotelisque discipulum possis agnoscere, qui nec quidquam nisi opportunis et loco et tempore tractavere, nec quæstiones ullas persecuti sunt, quæ juvenum ingenia obruerent, non juvarent. Nostri autem theologi, importunis vel locis, longa de his oratione disserunt, quæ nec juvenes portare possunt, nec senes ferre. Quis enim ferre possit disputationes illas de universalibus, de nominum analogia, de primo cognito, de principio individuationis, sic enim inscribunt ; de distinctione quantitatis a re quanta, de maximo et minimo, de infinito, de intensione, et remissione, de proportionibus et gradibus, deque aliis hujusmodi sexcentis, quæ ego etiam, cum nec essem ingenio nimis tardo, nec his intelligendis parum temporis et diligentiæ adhibuissem, animo vel informare non poteram? Puderet me dicere non intelligere, si ipsi intelligerent, qui hæc tractarunt. Quid vero illas nunc quæstiones referamus? Num Deus materiam possit facere sine forma, num plures angelos ejusdem speciei condere, num continuum in omnes suas partes dividere, num relationem a subjecto separare, aliasque multo vaniores, quas scribere hic nec libet, nec decet, ne, qui in hunc forte locum inciderint, ex quorumdam ingenio omnes scholæ auctores æstiment. Illis igitur vitiis declinatis, quod in rebus naturalibus et cognitione dignis operæ curæque ponetur, id non modo, ut inquit ille, jure laudabitur : verum ut id fiat, erit etiam summopere necessarium, si theologi perfecti pleneque sapientes esse volumus.

On croirait lire, en parcourant ces lignes significatives, un disciple anticipé de Descartes, et nous croyons que le théologien du XVIᵉ siècle se laisse emporter ici à une réaction passionnée et par conséquent peu équitable contre les problèmes favoris de la scolastique. Non, ces problèmes qu'il décrie, comme le devaient faire plus tard le XVIIᵉ et le XVIIIᵉ siècle, ces problèmes ne sont pas des jeux d'enfants : quelques-uns sont encore posés, à l'heure qu'il est, par la science ou par la philosophie ; tous ont eu une action aussi heureuse que décisive sur le développement de l'esprit humain. Il serait superflu de démontrer aujourd'hui toute la portée de la longue querelle qui s'est agitée sur la valeur représentative des universaux, et tout le monde conviendra, après les travaux de MM. Cousin, de Rémusat, Rousselot, Hauréau, Buchez, qu'il a été fort heureux que la question posée par Porphyre ait été discutée par les Roscelin, les Guillaume de Champaux, les saint Anselme, les Albert le Grand, puis reprise par les Duns Scot, les Occam, les Gerson, et toute cette pléiade d'intelligences justement illustres qui ont mis leur gloire à le comprendre et à l'éclaircir, sinon à le résoudre. M. Buchez a même démontré, avec la haute autorité que lui donnent ses découvertes scientifiques, qu'une question complétement analogue est encore aujourd'hui l'objet de nombreux et féconds débats entre les naturalistes. (*Voir* aux articles PRÉFACE, NOMINALISME, RÉALISME, UNIVERSAUX.) Sans aucun doute les historiens dont nous venons de parler ont eu tort d'exagérer la portée de la question des universaux et d'y voir toute la philosophie ; cette portée n'en est pas moins réelle, quoique subordonnée par la nature des choses à celle d'autres questions.

La recherche du principe d'individuation avait peut-être une importance plus grande encore, et il ne faut pas oublier que c'est en la reprenant dans une thèse trop peu connue que Leibnitz a commencé ses études de haute philosophie, et s'est mis sur la voie de sa grande et belle doctrine de la monadologie. Il n'était pas non plus sans intérêt de déterminer quel est le premier objet de la connaissance (*primum cognitum*). Aristote et la philosophie antique, en posant l'idée de la réalité extérieure et visible comme l'idée première qui apparaît à notre esprit, avaient logiquement abouti à une théorie de la substance qui gênait à la fois et l'inflexibilité immuable du dogme divin, et la marche radicalement progressive de la raison humaine. La grande réforme de Descartes, celle qui donne à sa philosophie, inexacte ou hypothétique sur tant de théories particulières, son immense valeur, et en fait, malgré des erreurs que le temps a corrigées ou corrigera, l'origine d'une ère toute nouvelle pour la pensée et la science, la grande réforme de Descartes consiste précisément à changer le point de départ de la métaphysique, et à rechercher, non plus dans le monde extérieur, mais dans le monde interne, dans l'âme, les éléments d'une théorie à la fois plus rationnelle et plus chrétienne de la substance. Sa gloire et sa puissance, c'est d'avoir compris que l'être se révèle primitivement dans la conscience ; et c'est là le sens vrai de cette formule du *Cogito, ergo sum*, si justement admirée, si vaguement comprise. Or la philosophie ne pouvait passer d'un bond de la donnée antique à la donnée cartésienne, qui est devenue la donnée moderne ; et les longues discussions qui se sont agitées entre les scolastiques de toutes les écoles, et notamment entre les thomistes et les scotistes, sur le *primum cognitum*, ont précisément amené à leur suite une foule de systèmes intermédiaires, dont les premiers sont presque complétement identiques à la conception péripatéticienne, dont les derniers se rapprochent singulièrement de la conception qui prévalut au XVIIᵉ siècle. Du reste, quiconque réfléchira à la nature de l'entendement humain et des problèmes qu'il se pose, conviendra sans peine qu'ils se rattachent presque tous, par les liens les plus étroits, à

la question de l'origine des idées, qui est identique, au fond, avec celle de la nature et de l'objet des connaissances primitives de la raison.

Est-il nécessaire de démontrer également qu'il n'y avait pas de vaine affectation de subtilité à se demander si Dieu peut créer la matière sans la forme, ou d'une manière plus générale, si la matière est privée, en elle-même, de toute réalité actuelle, ce qui forcerait à donner à la première de ces questions une solution négative? Sans doute, aujourd'hui que nous regardons la substance comme une force, et que dès lors nous avons rejeté de notre métaphysique les notions de matière et de forme, les longs et vifs débats qui se sont agités sur la réalité actuelle, ou, comme on disait alors, sur l'*acte entitatif* de la matière, nous semblent parfaitement stériles. Mais quand on se place au point de vue de l'ontologie péripatéticienne, qui dominait alors, on comprend bien vite sa haute portée. Se demander si la matière n'avait pas l'acte entitatif, c'était se demander si la conception antique de la possibilité pure, prise comme un élément essentiel de l'être, n'était pas une chimère, c'était entrevoir ce qu'il y a de radicalement faux dans la notion antique de la substance, c'était commencer cette immense révolution intellectuelle dont toutes nos sciences modernes sont les filles légitimes. Nous ne pousserons pas plus loin cette apologie qui, à nos yeux, est beaucoup moins celle de la scolastique que celle de l'esprit humain.

Saint Clément d'Alexandrie a dit de la philosophie ancienne qu'elle était comme une espèce de *testament* que Dieu avait donné à la Grèce; cette belle pensée est surtout applicable, si nous ne nous abusons, à la philosophie des peuples chrétiens. Oui, il y a aussi un gouvernement divin qui préside au développement de la raison et de la science. Elles peuvent s'égarer, s'affaiblir, sans doute, car l'infaillibilité n'appartient qu'à l'Eglise, mais jamais elles ne sont livrées à un complet et durable aveuglement, autrement il n'y aurait de régularité, d'harmonie, de Providence que dans le monde de la grâce, l'*ordre* naturel n'existerait pas, et il faudrait logiquement aboutir aux erreurs des Jansénius et des Luther, condamnées par la raison non moins que par la foi. Dès lors, on peut admettre sans doute que l'erreur se glisse dans la philosophie, mais non qu'elle soit le principe essentiel de ses grandes évolutions. Nous croyons donc, et l'histoire est pour nous, que les problèmes généraux à travers lesquels l'esprit humain a cheminé pendant de longues périodes, ne sauraient jamais être stériles, soit en eux-mêmes, soit dans leurs résultats. Sans doute il serait insensé de vouloir reprendre aujourd'hui toutes les thèses que discutaient les écoles du XIVe siècle (ce qui est utile à une époque ne l'est pas toujours à une autre); mais il nous semble que condamner comme stériles les débats métaphysiques qui ont fait vivre la pensée du moyen âge, c'est tout à la fois nier les faits et cette idée du gouvernement divin de l'ordre naturel qui doit dominer l'histoire, et qui est identique à la vraie notion, à la notion chrétienne du progrès.

Nous ne saurions donc regarder comme parfaitement établie la sévère appréciation de Melchior Canus. Elle témoigne sans doute d'un besoin réel que l'esprit humain ressentait alors, et qui le poussait à ne plus donner tant d'importance au point de vue logique et aux vieilles notions de matière et de forme; mais elle ne nous paraît point conforme à la stricte vérité.

Nous croyons que le célèbre théologien était bien mieux inspiré lorsqu'il critiquait, après une foule de scotistes ou de philosophes de la renaissance, le respect parfois superstitieux qui inclinait les écoles devant l'autorité des anciens. Nous avons déjà dit que l'on est singulièrement porté, de nos jours, à voir à cet égard dans le moyen âge plus de déférence ridicule qu'il n'en a eue réellement; et ce qui est surtout utile à noter, c'est que l'influence des systèmes antiques fut singulièrement diminuée et modifiée dans ses résultats par d'autres influences, qui sauvèrent la scolastique d'un asservissement aussi complet que funeste. Il n'en est pas moins vrai que l'asservissement fut réel, bien qu'heureusement limité, et l'on doit savoir gré à Melchior Canus d'avoir travaillé avec tous les hommes intelligents du XVIe siècle à briser les fers de la science et de la philosophie. Lorsqu'il se plaint de l'adoration que les scolastiques professent pour Aristote, Théophraste et Galien (243); lorsqu'il établit dans quelles limites l'autorité d'Aristote doit être circonscrite (244), et déclare qu'à cet égard l'opinion de saint Thomas, si favorable au système péripatéticien, ne doit être acceptée qu'avec beaucoup de réserve, *probanda vero magis est opinio divi Thomæ, sed ita tamen ut adhibeatur moderatio quædam, sine qua probari illa non potest*; lorsqu'il raille la manie si commune en son temps de vouloir trouver du christianisme dans toutes les théories du philosophe, et dans celles mêmes qui sont le plus contraires à la foi (245); lorsqu'il montre le danger de ces

(243) « Sed et Aristoteles et Theophrastus ab his in admiratione habentur, Galenus vero a nonnullis eorum adoratur etiam. » (*De locis*, IX, 1.)

(244) Voir tout le chapitre 5 du livre X qui est un chef-d'œuvre de bon sens et de vérité. On y remarquera surtout avec quelle impartialité Melchior Canus se prononce dans la question si célèbre au XVIe siècle de la préférence qu'on doit accorder dans les études philosophiques à Platon ou à Aristote. A ses yeux, Platon a été plus heureux et plus près de la vérité dans ces hautes spéculations qui touchent aux rapports de Dieu et du monde; Aristote a été plus universel et surtout il a constitué la philosophie première. Il conclut donc par ce jugement qui, croyons-nous, a été et sera confirmé par la postérité : *Num et iis concedendum est qui Aristotelem amant et iis forsitan qui Platonis amici sunt.*

(245) « Placet enim quoque nobis Aristoteles et recte placet, modo ne repugnantem etiam illum ad Christi velimus semper dogmata convertere. Id

interprétations ridicules et de cette confiance sans limites dans un représentant de la sagesse païenne (246), on peut dire qu'il a vraiment le sens du mouvement de son siè-

quod interpretes fere solent. Qui vim contextui sæpe afferunt, atque Aristotelem cogunt ut, velit, nolit, pro fide catholica pronuntiet. »

Plus loin Melchior Canus ajoute : « Nec ego in tamen adversus Aristotelem accusationem instituo virum doctissimum, deque humanis litteris omnibus bene meritum. Sed cum plerique ab illo nunc non aliter atque ab oraculo pendere videantur, secureque omnia illius opera legere, minuenda est hæc opinio, ne ab hujus philosophi placitis dissentire, piaculi loco sit. Audivimus enim Italos esse quosdam, qui suis et Aristoteli et Averroi tantum temporis dant, quantum sacris litteris ii qui maxime sacra doctrina delectantur ; tantum vero fidei, quantum apostolis et evangelistis ii qui maxime sunt in Christi doctrinam religiosi. Ex quo nata sunt in Italia pestifera illa dogmata de mortalitate animi, et divina circa res humanas improvidentia, si verum est quod dicitur. Nihil enim præter auditum habeo : cum homines Aristotelis inflati opinionibus turpiter sibi blandiuntur, et inde in maximo versantur errore. »

(246) Melchior Canus a pris soin de noter les principales erreurs qu'il croyait reconnaître dans Aristote. On remarquera dans le passage où il les relève et que nous citons *in extenso* à cause de son extrême importance qu'il ne dit pas un mot des erreurs métaphysiques du philosophe. Cependant l'école scotiste en avait déjà fait ressortir plusieurs d'une extrême gravité et Melchior Canus était au courant des traditions scolastiques. Mais la malheureuse invasion du protestantisme avait détourné les esprits des travaux féconds de la métaphysique et arrêté par là même, du moins pour un temps, la marche de la pensée humaine.

« Primus igitur locus, ubi contra Scripturarum fidem errasse Aristotelem existimo, habetur de somno et vigilia, quo loco negat Deum immittere somnia, redditque ejus rei causam, quod si Deus eorum esset auctor, sapientibus vel maxime, et his quidem vigilantibus ea immitterentur.

« Alterum exemplum est in tractatu de bona fortuna, ubi res fortuitas divinæ gubernationi ac directioni subtrahit, duobus argumentis persuasus : uno quod res secundæ pravis obveniant, quorum Deum habere curam non sit vero simile ; altero, quod Deus potius dirigeret in effecta fortunæ homines sapientes, cum contra fere videamus, imprudentissimos quosque esse fortunatissimos.

« Tertius locus est libro primo de cœlo, ubi quidquid genitum esset, id corruptibile asseruit : nec incorruptibile quidquam, quod non esset ingenitum. Posuerat vero ante omnia varias harum vocum significationes, ne res verbi ignorantia clauderetur. Ratus itaque se adversus Platonem bonam habere causam, certamque proinde sibi victoriam pollicitus, contra morem suum non obscure, sed quam fieri potuit aperte docuit, quidquid incorruptibile esset, id ingenitum esse ac perpetuum oportere, hoc est, nullo unquam modo incœpisse. Sic enim vocem ille interpretatur. Qua ex re fieret, ut anima rationalis aut corruptioni esset obnoxia, aut esset certe ingenita ac sempiterna.

« Quartus locus est libro quinto, rursumque duodecimo *Metaphys.*, quibus locis definit, Deum animal esse perpetuum et optimum. Vocat autem Deum communi nomine substantiam quamcunque cœlestem et divinam. Nam post hæc incipit inquirere, an illa substantia sempiterna una an plures sint. Atque eodem lib. xii consentit bene, antiquos res illas præstantissimas deos appellasse. Ludit autem per amphiboliam : nunc enim mentem ipsam Deum vocat, nunc cœlum, cujus anima mens est, id quod libro etiam secundo de cœlo videre licet. Sed ne quis sit admiratus, quod cœlestes substantias animalia hic Aristoteles nuncupet : nam veterum more substantiam animatam sive anima sensitiva, seu intellectiva vocat animal. Itaque arbitratur Deum illum unum principem cæterorum, extremo cœlo affixum, per se movere ipsum, quomodo cæteræ mentes suos orbes movent, suntque Aristoteli ipsorum orbium animæ : ut et divus Thomas (ii *Cont. gent.*, c. 70) admittit. Nec Aristoteles, aut viii *Physic.* aut xii *Metaph.*, hominis intelligentiam ad aliud principium revocat, quam ad illam primam mentem, quæ vi sempiterna primum mobile ciet.

« Quintus locus est eodem quoque libro, ubi substantiis intellectualibus cœlorum motricibus virtutem tribuit infinitam, quod infinito tempore moveant.

« Sextus locus est eodem etiam libro, ubi, ut mihi quidem videtur, Dei providentiam, præmiaque et supplicia, quæ probos et improbos in futura vita manent, fabulas esse significavit, gratia vulgi continendi in officio conflictas. Reliqua, ait, fabulose jam sunt allata ad persuasionem vulgi, atque ad usum legum, vitæque humanæ utilitatem. Ecquæ enim rogo illa sunt veteribus tradita, in quibus hæc ambo conveniant, ut sint et ad usum legum, et ad vitæ humanæ utilitatem tradita nisi ea, quæ nos explicare volumus, Aristoteles noluit, ne proborum hominum, eorum vel maxime qui reipublicæ curam gererent, invidiam sibi odiumque constaret? Nam, quod Aristoteles Deo rerum humanarum providentiam adimat, maxima auctoritate theologi affirmant, Clemens Alexand., lib. v *Strom.* et Epiphan., lib. iii *adversum hæreses*, cap ultimo. Quos autem locupletiores quærimus, quam sanctos eruditos, in Græcorumque doctrinis apprime versatos? Anne ipsius etiam Aristotelis de se testimonium exspectamus? Nimirum xii *Metaphysicor.* libro, verbis artificiose excogitatis, ne in hoc etiam a more suo discederet, absurdum esse docuit, Deum de quibusdam intelligere, quod præstet videre aliqua, quam non videre. Ubi non dicit absurdum esse Deum quædam intelligere, sed de quibusdam intelligere, aut meditari, ut vetus interpres reddidit ; ut non tam simplex rerum vilium intelligentia, quam providentia earum, et cura significaretur. Sentit itaque Deum magna curare, parva negligere. Atque in libello de mundo, si modo ejus est hoc opus, Deum facit similem magno Persarum regi Xerxi, vel Chambysi, vel Dario, qui ipse per se maxima et pulcherrima regni obeat munia, minora et sordida mandet aliis. Ac x *Ethicorum* libro, « quod si dii, inquit, « curam habent aliquam humanarum rerum, quem« admodum existimatur et creditur, rationabile est, « eos amantibus mentem honorantibusque favere, « tanquam rerum sibi charissimarum curatoribus ac « bene agentibus. Nota, ut existimatur et creditur, » etc. Jam Diogenes Laertius aperte tradit, Aristotelem Dei providentiam ad cœlestia usque perstringere. Jam, quod libertatem Deo in naturæ rebus Aristoteles neget, viri docti et graves ita magnis argumentis suadent, ut supervacaneum sit, eas hic a me rationes repeti, quas in promptu est ex illorum libris cognoscere. Certe ubi de mundi æternitate velis equisque, ut aiunt, cum Platone certat, si naturæ auctorem liberum faciat, ridiculus esse videatur. Quid de indignatione ob prospera impiorum eventa, quam ad bonos mores pertinere secundo *Rhetoricorum* libro affirmat? Quid, quod *Politicorum* libro vii, præscribit, nihil mutilum et imminutum orbatumque natura educendum? scilicet, ne nimia filiorum multitudine res sua illa publica formam speciemque congruentem amitteret, propter quam etiam causam prævertendos fœtus

ale et de la civilisation; et ce qui frappera surtout les lecteurs attentifs, c'est que cette réforme et ces progrès qu'il demande, il les sollicite sans passion, sans excès, en reconnaissant toute la portée scientifique d'Aristote, mais justement convaincu qu'il y a une œuvre d'affranchissement scientifique à accomplir, que réclament à la fois et les nécessités saintes du dogme divin et les besoins sacrés de la pensée humaine.

On peut voir par ce court résumé des opinions philosophiques d'un des théologiens les plus savants du concile de Trente, que le concile, en rendant des honneurs aussi éclatants que mérités à la mémoire du Docteur angélique, considérait en lui le théologien positif plus que le théologien scolastique, et qu'il ne pensait pas, comme quelques écrivains le soutiennent de nos jours, que dans les théories thomistes la partie métaphysique et la partie dogmatique soient essentiellement inséparables. On peut noter également que les catholiques du XVI siècle en défendant les écoles et les universités contre les attaques fougueuses du protestantisme, qui y voyait des chaires de pestilence et les lieux de délices de l'Antechrist (*Antichristi lupanaria*), défendaient la raison humaine et la philosophie en général, et non pas les abus et les vices de la scolastique. Ils les voyaient et s'en plaignaient aussi bien que leurs adversaires. Ils sentaient le besoin d'une rénovation dans les sciences et dans les méthodes, rénovation qui devait être le résultat de cette scolastique elle-même et des idées fécondes qu'elle avait élaborées pendant six cents ans de recherches silencieuses ou d'ardentes discussions. Seulement plus modérés et plus sages que les esprits aventureux qui les entouraient, ils voulaient séparer dans la scolastique deux éléments d'origine distincte et de valeur différente; ils abandonnaient, avec trop de facilité peut-être, l'élément métaphysique, mais ils prétendaient avec raison ne pas abandonner les idées théologiques qui avaient modifié cet élément et avaient rendu possible et nécessaire la rénovation intellectuelle. L'avenir prouva qu'ils é aient dans le vrai, et que leur appréciation des choses et des temps était rigoureusement exacte. La rénovation intellectuelle, dont ils comprenaient le sens et la nature, ne s'accomplit que lorsque ses représentants se déclarèrent hautement attachés au christianisme et aux traditions de l'Eglise. Le cartésianisme qu'aucun effort ne ressuscitera, mais qui eut une immense valeur historique, et qui organisa en un tout puissant les efforts éparpillés des savants et des philosophes du XV et du XVI siècle, le cartésianisme est fils légitime de l'union qui s'accomplit entre les idées orthodoxes et le grand mouvement intellectuel de cet âge de régénération. Le protestantisme le sentit bien, et il le combattit avec un acharnement incroyable; il revint même, malgré ses antécédents, à la scolastique et à Aristote pour combattre cette philosophie nouvelle qui réunissait dans un même camp les disciples de Galilée et les représentants de l'orthodoxie, et qui faisait des Bossuet et des Fénelon les disciples prudents mais sincères de Descartes. On peut donc dire que c'est l'appréciation de Melchior Canus sur la scolastique que le progrès du temps a fait triompher, et nous ne lui reprocherons que de n'avoir pas compris la haute portée des problèmes métaphysiques qu'agitaient les écoles du moyen âge.

CARDAN, un des adversaires de la scolastique au XVI siècle, esprit intempérant et excessif, peu capable de métaphysique, mais très-facile à se laisser emporter par le mouvement d'une époque, ne nous a rien donné en fait d'ontologie. L'étude de ses œuvres est beaucoup moins utile que celle de Campanella et de Bruno à celle de la scolastique; mais elle intéresse à un très-haut degré l'étude des sciences spéciales. La grande qualité qu'on peut observer dans Cardan, c'est un sens psychologique assez vif; c'est un des premiers qui aient nommé la *conscience*.

CASMANN, philosophe et théologien qui mourut en 1607. — Il prit entre les diverses écoles scolastiques et antiscolastiques une position mixte. Cependant son attitude est surtout celle d'un péripatéticien modéré. Il n'en est que plus remarquable que Casmann ait le premier employé le mot de *psychologie* comme désignation d'une des parties essentielles de la philosophie. Casmann se préoccupait beaucoup des nécessités logiques du dogme chrétien et de la nécessité de réagir contre les excès de l'illuminisme.

CATENA AUREA IN QUATUOR EVANGELIA. — Commentaire de saint Thomas sur les Evangiles. Il est fait suivant sa méthode habituelle, et se rapporte exclusivement à la théologie positive.

CATÉRUS, théologien scolastique des Pays-Bas. — L'étude des objections qu'il adressa

existimat, abortumque ante animationem faciendum. Nam postquam vitam acceperint, nefas putat attingere. Quid de animarum infinita multitudine? quam admittat necesse est, ne in Pythagoræ μεμψυχωσιν incidat. Illa vero admissa, cum infinita corpora esse non posse existimet demonstratum, resurrectionis articulum non admittet. Quid quod duo principia Aristoteles posuit, Deum et materiam? nec enim rerum creationem ex nihilo agnovit. Cujus quidem rei testes non mediocres, sed haud scio an gravissimos, Clementem Alexandrinum, Epiphaniumque noli lector contemnere. Atque hæc quidem Aristotelis sensa fuisse, verecundius assero propter D. Thomam, qui hujus philosophi solet fere esse patronus : sed doctores doctissimi probant illum ita sensisse, quos ego in hac parte secutus sum. Si quis vero pro Aristotelis sensu apologiam adornet, cum hoc ego non magnopere contenderim. Tantum a lectore postulo, ut mihi concedat, si potest, Aristotelem in his locis errasse : sin hoc non licet per D. Thomam, at illud certe dabit, vel caute eum ut varium et lubricum esse legendum, vel certe esse in nonnullis placitis reprobandum. Mihi utrumvis satis est, et tum hoc, tum illud probabilius videtur, nec præterea quidquam probabile. Quantum ergo philosophi vel simus omnes, vel separatim singuli, ad faciendam fidem habeant virium, satis, ut arbitror, diligenter explicatum est. »

à Descartes est des plus curieuses. Elle prouve que la scolastique *tendait* vers le cartésianisme, au moins par quelques-unes des idées chères à l'école scotiste.

Nous donnons ici, pour établir cette vérité, les *objections* de Catérus et les *réponses* de Descartes. On verra que les deux adversaires ne sont pas très-loin de s'entendre.

§ Ier. — *Objections de Catérus.*

Messieurs,

« Aussitôt que j'ai reconnu le désir que vous aviez que j'examinasse avec soin les écrits de M. Descartes, j'ai pensé qu'il était de mon devoir de satisfaire en cette occasion à des personnes qui me sont si chères, tant pour vous témoigner par là l'estime que je fais de votre amitié que pour vous faire connaître ce qui manque à ma suffisance et à la perfection de mon esprit, afin que dorénavant vous ayez un peu plus de charité pour moi si j'en ai besoin, et que vous m'épargniez une autre fois, si je ne puis porter la charge que vous m'avez imposée.

« On peut dire avec vérité, selon que j'en puis juger, que M. Descartes est un homme d'un très-grand esprit et d'une très-profonde modestie, et sur lequel je ne pense pas que Momus lui-même pût trouver à reprendre. « Je pense, » dit-il, « donc je suis ; voire même « je suis la pensée même ou l'esprit. » Cela est vrai. « Or est-il qu'en pensant j'ai en « moi les idées des choses, et premièrement « celle d'un être très-parfait et infini. » Je l'accorde. « Mais je n'en suis pas la cause, « moi qui n'égale pas la réalité objective « d'une telle idée : donc quelque chose de « plus parfait que moi en est la cause, et, « partant, il y a un être différent de moi qui « existe, et qui a plus de perfections que je « n'ai pas. Ou » (comme dit saint Denis au chapitre cinquième des *Noms divins*) « il « y a quelque nature qui ne possède pas l'ê« tre à la façon des autres choses, mais qui « embrasse et contient en soi très-simple« ment et sans aucune circonscription tout « ce qu'il y a d'essence dans l'être, et en qui « toutes choses sont renfermées comme dans « la cause première et universelle. »

« Mais je suis ici contraint de m'arrêter un peu, de peur de me fatiguer trop ; car j'ai déjà l'esprit aussi agité que le flottant Euripe : j'accorde, je nie, j'approuve, je réfute, je ne veux pas m'éloigner de l'opinion de ce grand homme ; et, toutefois, je n'y puis consentir. Car, je vous prie, quelle cause requiert une idée ? ou dites-moi ce que c'est qu'une idée ? Si je l'ai bien compris, « c'est « la chose même pensée en tant qu'elle est « objectivement dans l'entendement. » Mais qu'est-ce qu'être objectivement dans l'entendement ? Si je l'ai bien appris, c'est terminer à la façon d'un objet l'acte de l'entendement, ce qui, en effet, n'est qu'une dénomination extérieure et qui n'ajoute rien de réel à la chose. Car, tout ainsi qu'être vu n'est en moi autre chose sinon que l'acte que la vision tend vers moi, de même, être pensé ou être objectivement dans l'entendement, c'est terminer et arrêter en soi la pensée de l'esprit ; ce qui se peut faire sans aucun mouvement et changement en la chose, voire même sans que la chose soit. Pourquoi donc rechercherais-je la cause d'une chose qui actuellement n'est point, qui n'est qu'une simple dénomination et un pur néant ?

« Et néanmoins, dit ce grand esprit, « de « ce qu'une idée contient une telle réalité « objective, ou celle-là plutôt qu'une autre, « elle doit sans doute avoir cela de quelque « cause. » Au contraire, d'aucune ; car la réalité objective est une pure dénomination ; actuellement elle n'est point. Or l'influence que donne une cause est réelle et actuelle ; ce qui actuellement n'est point ne la peut pas recevoir, et partant, ne peut pas dépendre ni procéder d'aucune véritable cause, tant s'en faut qu'il en requière. Donc j'ai des idées, mais il n'y a point de cause de ces idées ; tant s'en faut qu'il y en ait une plus grande que moi et infinie.

« Mais quelqu'un me dira peut-être : Si vous n'assignez point de causes aux idées, dites-nous au moins la raison pourquoi cette idée contient plutôt cette réalité objective que celle-là ? C'est très-bien dit ; car je n'ai pas coutume d'être réservé avec mes amis, mais je traite avec eux libéralement. Je dis universellement de toutes les idées ce que M. Descartes a dit autrefois du triangle : « Encore que peut-être, » dit-il, « il n'y ait en « aucun lieu du monde hors de ma pensée « une telle figure et qu'il n'y en ait jamais « eu, il ne laisse pas néanmoins d'y avoir « une certaine nature, ou forme, ou essence « déterminée de cette figure, laquelle est « immuable et éternelle. » Ainsi cette vérité est éternelle, et elle ne requiert point de cause. Un bateau est un bateau, et rien autre chose ; Davus est Davus et non Œdipus. Si néanmoins vous me pressez de vous dire une raison, je vous dirai que cela vient de l'imperfection de notre esprit qui n'est pas infini ; car, ne pouvant par une seule appréhension embrasser l'univers, c'est-à-dire tout l'être et tout le bien en général, qui est tout ensemble et tout à la fois, il le divise et le partage ; et ainsi ce qu'il ne saurait enfanter ou produire tout entier, il le conçoit petit à petit, ou bien, comme on dit en l'école, *inadæquate*, imparfaitement et par partie.

« Mais ce grand homme poursuit : « Or, « pour imparfaite que soit cette façon d'être « par laquelle une chose est objectivement « dans l'entendement par son idée, certes « on ne peut pas néanmoins dire que cette « façon et manière-là ne soit rien, ni « par conséquent que cette idée vient du « néant. »

« Il y a ici de l'équivoque ; car, si ce mot *rien* est la même chose que n'être pas actuellement, en effet ce n'est rien, parce qu'elle n'est pas actuellement, et ainsi elle vient du néant, c'est-à-dire qu'elle n'a point de cause. Mais si ce mot *rien* dit quelque chose de feint par l'esprit, qu'ils appellent vulgairement être de raison, ce n'est pas un *rien*, mais

une chose réelle, qui est conçue distinctement. Et néanmoins, parce qu'elle est seulement conçue, et qu'actuellement elle n'est pas, elle peut à la vérité être conçue, mais elle ne peut aucunement être causée ou mise hors de l'entendement.

« Mais je veux, » dit-il, « outre cela, examiner si moi, qui ai cette idée de Dieu, je pourrais être, en cas qu'il n'y eût point de Dieu, ou, comme il dit immédiatement auparavant, en cas qu'il n'y eût point d'être plus parfait que le mien, et qui ait mis en moi son idée. Car, dit-il, de qui aurais-je mon existence? Peut-être de moi-même, ou de mes parents, ou de quelques autres, etc. : or est-il que si je l'avais de moi-même, je ne douterais point, ni ne désirerais point, et il ne me manquerait aucune chose; car je me serais donné toutes les perfections dont j'ai en moi quelque idée, et ainsi moi-même je serais Dieu. Que si j'ai mon existence d'autrui, je viendrai enfin à ce qui l'a de soi; et ainsi le même raisonnement que je viens de faire pour moi est pour lui, et prouve qu'il est Dieu. » Voilà certes, à mon avis, la même voie que suit saint Thomas, qu'il appelle la voie de la causalité de la cause efficiente, laquelle il a tirée du Philosophe, hormis que saint Thomas ni Aristote ne se sont pas souciés des causes des idées. Et peut-être n'en était-il pas besoin, car pourquoi ne suivrais-je pas la voie la plus droite et la moins écartée? Je pense, donc je suis, voire même je suis l'esprit même et la pensée; or cette pensée et cet esprit, ou il est par soi-même ou par autrui; si par autrui, celui-là enfin, par qui est-il? S'il est par soi, donc il est Dieu; car ce qui est par soi se sera aisément donné toutes choses.

« Je prie ici ce grand personnage et le conjure de ne se point cacher à un lecteur qui est désireux d'apprendre, et qui peut-être n'est pas beaucoup intelligent. Car ce mot *par soi* est pris en deux façons. En la première, il est pris positivement, à savoir, par soi-même comme par une cause; et ainsi ce qui serait par soi et se donnerait l'être à soi-même, si par un choix prévu et prémédité il se donnait ce qu'il voudrait, sans doute qu'il se donnerait toutes choses, et partant il serait Dieu. En la seconde, ce mot *par soi* est pris négativement et est la même chose que *de soi-même* ou *non par autrui*; et c'est de cette façon, si je m'en souviens, qu'il est pris de tout le monde.

« Or maintenant, si une chose est *par soi*, c'est-à-dire *non par autrui*, comment prouverez-vous pour cela qu'elle comprend tout et qu'elle est infinie? Car à présent je ne vous écoute point si vous dites : « Puisqu'elle « est par soi, elle se sera aisément donné « toutes choses; » d'autant qu'elle n'est pas par soi comme par une cause, et qu'il ne lui a pas été possible, avant qu'elle fût, de prévoir ce qu'elle pourrait être pour choisir ce qu'elle serait après. Il me souvient d'avoir autrefois entendu Suarez raisonner de la sorte : « Toute limitation vient d'une cause; « car une chose est finie et limitée, ou parce « que la cause ne lui a pu donner rien de plus « grand ni de plus parfait, ou parce qu'elle ne « l'a pas voulu; si donc quelque chose est par « soi et non par une cause, il est vrai de dire « qu'elle est infinie et non limitée. »

Pour moi, je n'acquiesse pas tout à fait à ce raisonnement; car, qu'une chose soit *par soi*, tant qu'il vous plaira, c'est-à-dire qu'elle ne soit point *par autrui*, que pourrez-vous dire si cette limitation vient de ses principes internes et constituants, c'est-à-dire de sa forme même et de son essence, laquelle néanmoins vous n'avez pas encore prouvé être infinie? Certainement, si vous supposez que le chaud est chaud, il sera chaud par ses principes internes et constituants, et non pas froid, encore que vous imaginiez qu'il ne soit pas *par autrui* ce qu'il est. Je ne doute point que M. Descartes ne manque pas de raisons pour substituer à ce que les autres n'ont peut-être pas assez suffisamment expliqué ni déduit assez clairement.

Enfin, je conviens avec ce grand homme en ce qu'il établit pour règle générale que « les choses que nous concevons fort claire« ment et fort distinctement sont toutes « vraies. » Même je crois que tout ce que je pense est vrai, et il y a déjà longtemps que j'ai renoncé à toutes les chimères et à tous les êtres de raison, car aucune puissance ne se peut détourner de son propre objet : si la volonté se meut, elle tend au bien; les sens mêmes ne se trompent point, car la vue voit ce qu'elle voit, l'oreille entend ce qu'elle entend : et si on voit de l'oripeau, on voit bien; mais on se trompe lorsqu'on détermine par son jugement que ce que l'on voit est de l'or. Et alors c'est qu'on ne conçoit pas bien, ou plutôt qu'on ne conçoit point; car, comme chaque faculté ne se trompe point vers son propre objet, si une fois l'entendement conçoit clairement et distinctement une chose, elle est vraie; de sorte que M. Descartes attribue avec beaucoup de raison toutes les erreurs au jugement et à la volonté.

« Mais maintenant voyons si ce qu'il veut inférer de cette règle est véritable. « Je con« nais, dit-il, clairement et distinctement « l'Etre infini; donc c'est un être vrai et qui « est quelque chose. » Quelqu'un lui demandera : Connaissez-vous clairement et distinctement l'Etre infini? Que veut donc dire cette commune maxime, laquelle est reçue d'un chacun : *L'infini, en tant qu'infini, est inconnu?* Car si, lorsque je pense à un chiliogone, me représentant confusément quelque figure, je n'imagine ou ne connais pas distinctement ce chiliogone, parce je ne me représente pas distinctement ses mille côtés, comment est-ce que je concevrai distinctement et non pas confusément l'Etre infini, en tant qu'infini, vu que je ne puis voir clairement, et comme au doigt et à l'œil, les infinies perfections dont il est composé?

« Et c'est peut-être ce qu'a voulu dire saint Thomas; car, ayant nié que cette proposition : *Dieu est*, fût claire et connue sans

preuve, il se fait à soi-même cette objection des paroles de saint Damascène : « La connaissance que Dieu est, est naturellement « empreinte en l'esprit de tous les hommes : « donc c'est une chose claire et qui n'a point « besoin de preuve pour être connue. » A quoi il répond : « Connaître que Dieu est en « général, et (comme il dit) sous quelque « confusion, à savoir, en tant qu'il est la « béatitude de l'homme, cela est naturelle- « ment imprimé en nous ; mais ce n'est pas » (dit-il) « connaître simplement que Dieu « est, tout ainsi que connaître que quel- « qu'un vient ; ce n'est pas connaître Pierre, « encore que ce soit Pierre qui vienne,» etc. Comme s'il voulait dire que Dieu est connu sous une raison commune ou de fin dernière, ou même de premier être et très-parfait, ou enfin sous la raison d'un être qui comprend et embrasse confusément et en général toutes choses, mais non pas sous la raison précise de son être, car ainsi il est infini et nous est inconnu. Je sais que M. Descartes répondra facilement à celui qui l'interrogera de la sorte ; je crois néanmoins que les choses que j'allègue ici, seulement par forme d'entretien et d'exercice, feront qu'il se ressouviendra de ce que dit Boëce, « qu'il y a « certaines notions communes qui ne peuvent « être connues sans preuves que par les sa- « vants ; » de sorte qu'il ne se faut pas beaucoup étonner si ceux-là interrogent beaucoup qui désirent savoir plus que les autres, et s'ils s'arrêtent longtemps à considérer ce qu'ils savent avoir été dit et avancé, comme le premier et principal fondement de toute l'affaire, et que néanmoins ils ne peuvent entendre sans une longue recherche et une très-grande attention d'esprit.

« Mais demeurons d'accord de ce principe, et supposons que quelqu'un ait l'idée claire et distincte d'un être souverain et souverainement parfait : que prétendez-vous inférer de là ? C'est à savoir que cet être infini existe, et cela si certainement, « que je dois « être au moins aussi assuré de l'existence « de Dieu que je l'ai été jusqu'ici de la « vérité des démonstrations mathématiques; « en sorte qu'il n'y a pas moins de répu- « gnance de concevoir un Dieu, c'est-à-dire « un être souverainement parfait, auquel « manque l'existence, c'est-à-dire auquel « manque quelque perfection, que de con- « cevoir une montagne qui n'ait point de « vallée. » C'est ici le nœud de toute la question : qui cède à présent, il faut qu'il se confesse vaincu ; pour moi, qui ai affaire avec un puissant adversaire, il faut que j'esquive un peu, afin qu'ayant à être vaincu, je diffère au moins pour quelque temps ce que je ne puis éviter.

« Et premièrement, encore que nous n'agissions pas ici par autorité, mais seulement par raison, néanmoins, de peur qu'il ne semble que je veuille opposer sans sujet à ce grand esprit, écoutez plutôt saint Thomas, qui se fait à soi-même cette objection : « Aussitôt qu'on a compris et entendu ce « que signifie ce nom, *Dieu*, on sait que « Dieu est ; car, par ce nom, on entend une « chose telle que rien de plus grand ne peut « être conçu. Or ce qui est dans l'entende- « ment et en effet est plus grand que ce qui « est seulement dans l'entendement; c'est « pourquoi, puisque, ce nom *Dieu* étant en- « tendu, Dieu est dans l'entendement, il « s'ensuit aussi qu'il est en effet. » Lequel argument je rends ainsi en forme : Dieu est ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être conçu ; mais ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être conçu enferme l'existence : donc Dieu, par son nom ou par son concept, enferme l'existence; et partant il ne peut être ni être conçu sans existence.

Maintenant dites-moi, je vous prie, n'est-ce pas là le même argument de M. Descartes ? Saint Thomas définit Dieu ainsi : « ce qui « est tel que rien de plus grand ne peut être « conçu ; » M. Descartes l'appelle « un être souverainement parfait ; » certes, rien de plus grand que lui ne peut être conçu. Saint Thomas poursuit : « Ce qui est tel que rien « de plus grand ne peut être conçu enferme « l'existence; autrement quelque chose de « plus grand que lui pourrait être conçu, « à savoir, ce qui est conçu enfermer aussi « l'existence.» Mais M. Descartes ne semble-t-il pas se servir de la même mineure dans son argument : « Dieu est un être souve- « rainement parfait ; or est-il que l'être sou- « verainement parfait enferme l'existence, « autrement il ne serait pas souverainement « parfait. » Saint Thomas infère : « Donc, « puisque, ce nom *Dieu* étant compris et « entendu, il est dans l'entendement, il s'en- « suit aussi qu'il est en effet ; c'est-à-dire « de ce que, dans le concept ou la notion « essentielle d'un être tel que rien de plus « grand ne peut être conçu, l'existence est « comprise et enfermée, il s'ensuit que cet « être existe. » M. Descartes infère la même chose. « Mais, dit-il, de cela seul que je ne « puis concevoir Dieu sans existence, il « s'ensuit que l'existence est inséparable de « lui, et partant qu'il existe véritablement. » Que maintenant saint Thomas réponde à soi-même et à M. Descartes. « Posé, » dit-il, « que chacun entende que par ce nom *Dieu* « il est signifié ce qui a été dit, à savoir, ce « qui est tel que rien de plus grand ne peut « être conçu, il ne s'ensuit pas pour cela « qu'on entende que la chose qui est signi- « fiée par ce nom soit dans la nature, mais « seulement dans l'appréhension de l'enten- « dement. Et on ne peut pas dire qu'elle « soit en effet, si on ne demeure d'accord « qu'il y a en effet quelque chose tel que « rien de plus grand ne peut être conçu ; ce « que ceux-là nient ouvertement qui disent « qu'il n'y a point de Dieu. » D'où je réponds aussi en peu de paroles : Encore que l'on demeure d'accord que l'être souverainement parfait par son propre nom emporte l'existence, néanmoins il ne s'ensuit pas que cette même existence soit dans la nature actuellement quelque chose, mais seulement qu'avec le concept ou la notion de l'être souverainement parfait, celle de l'existence est

inséparablement conjointe. D'où vous ne pouvez pas inférer que l'existence de Dieu soit actuellement quelque chose, si vous ne supposez que cet être souverainement parfait existe actuellement; car, pour lors, il contiendra actuellement toutes les perfections, et celle aussi d'une existence réelle.

« Trouvez bon maintenant qu'après tant de fatigue je délasse un peu mon esprit. Ce composé, *un lion existant*, enferme essentiellement ces deux parties, à savoir, un lion et l'existence; car si vous ôtez l'une ou l'autre, ce ne sera plus le même composé. Maintenant Dieu n'a-t-il pas de toute éternité connu clairement et distinctement ce composé? Et l'idée de ce composé, en tant que tel, n'enferme-t-elle pas essentiellement l'une et l'autre de ces parties? c'est-à-dire l'existence n'est-elle pas de l'essence de ce composé; *un lion existant?* Et néanmoins la distincte connaissance que Dieu en a eue de toute éternité ne fait pas nécessairement que l'une ou l'autre partie de ce corps soit, si on ne suppose que tout ce composé est actuellement; car alors il enfermera et contiendra en soi toutes ses perfections essentielles, et partant aussi l'existence actuelle. De même, encore que je connaisse clairement et distinctement l'être souverain, et encore que l'être souverainement parfait dans son concept essentiel enferme l'existence, néanmoins il ne s'ensuit pas que cette existence soit actuellement quelque chose, si vous ne supposez que cet être souverain existe; car alors, avec toutes ses autres perfections, il enfermera aussi actuellement celle de l'existence; et ainsi il faut prouver d'ailleurs que cet être souverainement parfait existe.

« J'en dirai peu touchant l'essence de l'âme et sa distinction réelle d'avec le corps; car je confesse que ce grand esprit m'a déjà tellement fatigué qu'au delà je ne puis quasi plus rien. S'il y a une distinction entre l'âme et le corps, il semble la prouver de ce que ces deux choses peuvent être conçues distinctement et séparément l'une de l'autre. Et sur cela je mets ce savant homme aux prises avec Scot, qui dit qu'afin qu'une chose soit conçue distinctement et séparément d'une autre, il suffit qu'il y ait entre elles une distinction qu'il appelle *formelle* et *objective*, laquelle il met entre la *distinction réelle* et celle *de raison;* et c'est ainsi qu'il distingue la justice de Dieu d'avec sa miséricorde; « car elles ont, » dit-il, « avant aucune opéra- « tion de l'entendement, des raisons formel- « les différentes, en sorte que l'une n'est pas « l'autre; et néanmoins ce serait une mau- « vaise conséquence de dire : La justice peut « être conçue séparément d'avec la miséri- « corde, donc elle peut aussi exister séparé- « ment. » Mais je ne vois pas que j'ai déjà passé les bornes d'une lettre.

« Voilà, Messieurs, les choses que j'avais à dire touchant ce que vous m'avez proposé; c'est à vous maintenant d'en être les juges. Si vous prononcez en ma faveur, il ne sera pas malaisé d'obliger M. Descartes à ne me vouloir point de mal si je lui ai un peu contredit; que si vous êtes pour lui, je donne dès à présent les mains, et me confesse vaincu, et ce d'autant plus volontiers que je craindrais de l'être encore une autre fois. Adieu. »

§ II. — *Réponses de Descartes aux objections de Catérus.*

Messieurs,

« Je vous confesse que vous avez suscité contre moi un puissant adversaire, duquel l'esprit et la doctrine eussent pu me donner beaucoup de peine, si cet officieux et dévot théologien n'eût mieux aimé favoriser la cause de Dieu et celle de son faible défenseur que de la combattre à force ouverte. Mais quoiqu'il lui ait été très-honnête d'en user de la sorte, je ne pourrais pas m'exempter de blâme si je tâchais de m'en prévaloir : c'est pourquoi mon dessein est plutôt de découvrir ici l'artifice dont il s'est servi pour m'assister que de lui répondre comme à un adversaire.

« Il a commencé par une briève déduction de la principale raison dont je me sers pour prouver l'existence de Dieu, afin que les lecteurs s'en ressouviennent d'autant mieux. Puis, ayant succinctement accordé les choses qu'il a jugé être suffisamment démontrées, et ainsi les ayant appuyées de son autorité, il est venu au nœud de la difficulté, qui est de savoir ce qu'il faut ici entendre par le nom d'*idée*, et quelle cause cette idée requiert.

« Or j'ai écrit quelque part que « l'idée « est la chose même conçue, ou pensée, en « tant qu'elle est objectivement dans l'enten- « dement, » lesquelles paroles il feint d'entendre tout autrement que je ne les ai dites, afin de me donner occasion de les expliquer plus clairement. « Etre, » dit-il, « objectivement « dans l'entendement, c'est terminer à la « façon d'un objet l'acte de l'entendement, « ce qui n'est qu'une dénomination exté- « rieure, et qui n'ajoute rien de réel à la « chose, » etc. Où il faut remarquer qu'il a égard à la chose même, en tant qu'elle est hors de l'entendement, au respect de laquelle c'est de vrai une dénomination extérieure qu'elle soit objectivement dans l'entendement; mais que je parle de l'idée qui n'est jamais hors de l'entendement, et au respect de laquelle être objectivement ne signifie autre chose qu'être dans l'entendement en la manière que les objets ont coutume d'y être. Ainsi, par exemple, si quelqu'un demande qu'est-ce qui arrive au soleil de ce qu'il est objectivement dans mon entendement, on répond fort bien qu'il ne lui arrive rien qu'une dénomination extérieure, savoir est, qu'il termine à la façon d'un objet l'opération de mon entendement; mais si l'on demande de l'idée du soleil ce que c'est, et qu'on réponde que c'est la chose même pensée, en tant qu'elle est objectivement dans l'entendement, personne n'entendra que c'est le soleil même, en tant que cette extérieure dénomination est en lui. Et là être objectivement dans l'entendement ne

signifiera pas terminer son opération à la façon d'un objet, mais bien être dans l'entendement en la manière que ses objets ont coutume d'y être, en telle sorte que l'idée du soleil est le soleil même existant dans l'entendement, non pas à la vérité formellement, comme il est au ciel, mais objectivement, c'est-à-dire en la manière que les objets ont coutume d'exister dans l'entendement : laquelle façon d'être est de vrai bien plus imparfaite que celle par laquelle les choses existent hors de l'entendement; mais pourtant ce n'est pas un pur rien, comme j'ai déjà dit ci-devant.

« Et lorsque ce savant théologien dit qu'il y a de l'équivoque en ces paroles, *un pur rien*, il semble avoir voulu m'avertir de celle que je viens tout maintenant de remarquer, de peur que je n'y prisse pas garde. Car il dit premièrement qu'une chose ainsi existante dans l'entendement par son idée n'est pas un être réel ou actuel, c'est-à-dire que ce n'est pas quelque chose qui soit hors de l'entendement; ce qui est vrai. Et après il dit aussi que ce n'est pas quelque chose de feint par l'esprit, ou un être de raison, mais quelque chose de réel qui est conçu distinctement; par lesquelles paroles il admet entièrement tout ce que j'ai avancé. Mais néanmoins il ajoute : « Parce que cette chose est « seulement conçue, et qu'actuellement elle « n'est pas, c'est-à-dire parce qu'elle est « seulement une idée et non pas quelque « chose hors de l'entendement, elle peut à « la vérité être conçue, mais elle ne peut « aucunement être causée ou mise hors de « l'entendement, c'est-à-dire qu'elle n'a pas « besoin de cause pour exister hors de l'en« tendement; » ce que je confesse, car hors de lui elle n'est rien; mais certes elle a besoin de cause pour être conçue, et c'est de celle-là seule qu'il est ici question. Ainsi, si quelqu'un a dans l'esprit l'idée de quelque machine fort artificielle, on peut avec raison demander quelle est la cause de cette idée; et celui-là ne satisferait pas qui dirait que cette idée hors de l'entendement n'est rien, et partant qu'elle ne peut être causée, mais seulement conçue; car on ne demande ici rien autre chose sinon quelle est la cause pourquoi elle est conçue. Celui-là ne satisfera pas non plus qui dira que l'entendement même en est la cause, comme étant une de ses opérations; car on ne doute point de cela, mais seulement on demande quelle est la cause de l'artifice objectif qui est en elle. Car que cette idée contienne un tel artifice objectif plutôt qu'un autre, elle doit sans doute avoir cela de quelque cause, et l'artifice objectif est la même chose au respect de cette idée qu'au respect de l'idée de Dieu la réalité ou perfection objective.

« Et de vrai l'on peut assigner diverses causes de cet artifice; car ou c'est quelque réelle et semblable machine qu'on aura vue auparavant, à la ressemblance de laquelle cette idée a été formée, ou une grande connaissance de la mécanique qui est dans l'entendement de celui qui a cette idée, ou peut-être une grande subtilité d'esprit par le moyen de laquelle il a pu l'inventer sans aucune autre connaissance précédente. Et il faut remarquer que tout l'artifice, qui n'est qu'objectivement dans cette idée, doit par nécessité être formellement ou éminemment dans sa cause, quelle que cette cause puisse être. Le même aussi faut-il penser de la réalité objective qui est dans l'idée de Dieu. Mais en qui est-ce que toute cette réalité ou perfection se pourra ainsi rencontrer, sinon en Dieu réellement existant? Et cet esprit excellent a fort bien vu toutes ces choses; c'est pourquoi il confesse qu'on peut demander pourquoi cette idée contient cette réalité objective plutôt qu'une autre; à laquelle demande il a répondu premièrement : que « de toutes les idées il en est de « même que de ce que j'ai écrit de l'idée du « triangle, savoir est, que bien que peut« être il n'y ait point de triangle en aucun « lieu du monde, il ne laisse point néan« moins d'y avoir une certaine nature, ou « forme, ou essence déterminée du triangle, « laquelle est immuable et éternelle, » et laquelle il dit n'avoir pas besoin de cause. Ce que néanmoins il a bien jugé ne pouvoir pas satisfaire; car, encore que la nature du triangle soit immuable et éternelle, il n'est pas pour cela moins permis de demander pourquoi son idée est en nous. C'est pourquoi il a ajouté : « Si néanmoins vous me « pressez de vous dire une raison, je vous « dirai que cela vient de l'imperfection de « notre esprit, » etc. Par laquelle réponse il semble n'avoir voulu signifier autre chose sinon que ceux qui se voudront ici éloigner de mon sentiment ne pourront rien répondre de vraisemblable. Car, en effet, il n'est pas plus probable de dire que la cause pourquoi l'idée de Dieu est en nous soit l'imperfection de notre esprit, que si on disait que l'ignorance des mécaniques fût la cause pourquoi nous imaginons plutôt une machine fort pleine d'artifice qu'une autre moins parfaite. Car, tout au contraire, si quelqu'un a l'idée d'une machine dans laquelle soit contenu tout l'artifice que l'on saurait imaginer, l'on infère fort bien de là que cette idée procède d'une cause dans laquelle il y avait réellement et en effet tout l'artifice imaginable, encore qu'il ne soit qu'objectivement et non point en effet dans cette idée. Et par la même raison, puisque nous avons en nous l'idée de Dieu, dans laquelle toute la perfection est contenue que l'on puisse jamais concevoir, on peut de là conclure très-évidemment que cette idée dépend et procède de quelque cause qui contient en soi véritablement toute cette perfection, à savoir, de Dieu réellement existant. Et certes la difficulté ne paraîtrait pas plus grande en l'un qu'en l'autre, si, comme tous les hommes ne sont pas savants en la mécanique, et pour cela ne peuvent pas avoir des idées de machines fort artificielles, ainsi tous n'avaient pas la même faculté de concevoir l'idée de Dieu. Mais, parce qu'elle est empreinte d'une même façon dans l'esprit de

tout le monde, et que nous ne voyons pas qu'elle nous vienne jamais d'ailleurs que de nous-même, nous supposons qu'elle appartient à la nature de notre esprit, et certes non mal à propos; mais nous oublions une autre chose que l'on doit principalement considérer, et d'où dépend toute la force et toute la lumière ou l'intelligence de cet argument, qui est que cette faculté d'avoir en soi l'idée de Dieu ne pourrait être en nous si notre esprit était seulement une chose finie, comme il est en effet, et qu'il n'eût point pour cause de son être une cause qui fût Dieu. C'est pourquoi, outre cela, j'ai demandé, savoir : si je pourrais être, en cas que Dieu ne fût point; non tant pour apporter une raison différente de la précédente que pour l'expliquer plus parfaitement.

« Mais ici la courtoisie de cet adversaire me jette dans un passage assez difficile et capable d'attirer sur moi l'envie et la jalousie de plusieurs; car il compare mon argument avec un autre tiré de saint Thomas et d'Aristote, comme s'il voulait par ce moyen m'obliger à dire la raison pourquoi, étant entré avec eux dans un même chemin, je ne l'ai pas néanmoins suivi en toutes choses; mais je le prie de me permettre de ne point parler des autres, et de rendre seulement raison des choses que j'ai écrites. Premièrement donc, je n'ai point tiré mon argument de ce que je voyais que dans les choses sensibles il y avait un ordre ou une certaine suite de causes efficientes; partie à cause que j'ai pensé que l'existence de Dieu était beaucoup plus évidente que celle d'aucune chose sensible; et partie aussi pour ce que je ne voyais pas que cette suite de causes me pût conduire ailleurs qu'à me faire connaître l'imperfection de mon esprit, en ce que je ne puis comprendre comment une infinité de telles causes ont tellement succédé les unes aux autres de toute éternité qu'il n'y en ait point eu de première. Car certainement, de ce que je ne puis comprendre cela, il ne s'ensuit pas qu'il y en doive avoir une première; non plus que de ce que je ne puis comprendre une infinité de divisions en une quantité finie, il ne s'ensuit pas que l'on puisse venir à une dernière après laquelle cette quantité ne puisse plus être divisée; mais bien il suit seulement que mon entendement, qui est fini, ne peut comprendre l'infini. C'est pourquoi j'ai mieux aimé appuyer mon raisonnement sur l'existence de moi-même, laquelle ne dépend d'aucune suite de causes, et qui m'est si connue que rien ne peut être davantage : et, m'interrogeant sur cela moi-même, je n'ai pas tant cherché par quelle cause j'ai autrefois été produit que j'ai cherché quelle est la cause qui à présent me conserve, afin de me délivrer par ce moyen de toute suite et succession de causes.

« Outre cela, je n'ai pas cherché quelle est la cause de mon être en tant que je suis composé de corps et d'âme, mais seulement et précisément en tant que je suis une chose qui pense. Ce que je crois ne servir pas peu à ce sujet, car ainsi j'ai pu beaucoup mieux me délivrer des préjugés, considérer ce que dicte la lumière naturelle, m'interroger moi-même et tenir pour certain que rien ne peut être en moi dont je n'aie quelque connaissance. Ce qui en effet est tout autre chose que si, de ce que je vois que je suis né de mon père, je considérais que mon père vient aussi de mon aïeul; et si, voyant qu'en recherchant aussi les pères de mes pères, je ne pourrais pas continuer ce progrès à l'infini, pour mettre fin à cette recherche je concluais qu'il y a une première cause. De plus, je n'ai pas seulement recherché quelle est la cause de mon être en tant que je suis une chose qui pense; mais je l'ai principalement et précisément recherchée en tant que je suis une chose qui pense, qui, entre plusieurs autres pensées, reconnais avoir en moi l'idée d'un être souverainement parfait; car c'est de cela seul que dépend toute la force de ma démonstration. Premièrement, parce que cette idée me fait connaître ce que c'est que Dieu, au moins autant que je suis capable de le connaître; et, selon les lois de la vraie logique, on ne doit jamais demander d'aucune chose si elle est, qu'on ne sache premièrement ce qu'elle est. En second lieu, parce que c'est cette même idée qui me donne occasion d'examiner si je suis par moi ou par autrui, et de reconnaître mes défauts. Et, en dernier lieu, c'est elle qui m'apprend que non-seulement il y a une cause de mon être, mais de plus aussi que cette cause contient toute sorte de perfections, et partant qu'elle est Dieu. Enfin, je n'ai point dit qu'il est impossible qu'une chose soit la cause efficiente de soi-même; car, encore que cela soit manifestement véritable lorsqu'on restreint la signification d'efficient à ces causes qui sont différentes de leurs effets ou qui les précèdent en temps, il semble toutefois que dans cette question elle ne doit pas être ainsi restreinte, tant parce que ce serait une question frivole, (car qui ne sait qu'une même chose ne peut pas être différente de soi-même ni se précéder en temps?) comme aussi parce que la lumière naturelle ne nous dicte point que ce soit le propre de la cause efficiente de précéder en temps son effet. Car au contraire, à proprement parler, elle n'a point le nom ni la nature de cause efficiente, sinon lorsqu'elle produit son effet, et partant elle n'est point devant lui. Mais certes la lumière naturelle nous dicte qu'il n'y a aucune chose de laquelle il ne soit loisible de demander pourquoi elle existe, ou bien dont on ne puisse rechercher la cause efficiente, ou, si elle n'en a point, demander pourquoi elle n'en a pas besoin; de sorte que, si je pensais qu'aucune chose ne peut en quelque façon être à l'égard de soi-même ce que la cause efficiente est à l'égard de son effet, tant s'en faut que de là je voulusse conclure qu'il y a une première cause, qu'au contraire, de celle-là même qu'on appellerait première je rechercherais derechef la cause, et ainsi je ne viendrais jamais à une première. Mais certes j'avoue franchement qu'il

peut y avoir quelque chose dans laquelle il y ait une puissance si grande et si inépuisable qu'elle n'ait jamais eu besoin d'aucun secours pour exister et qui n'en ait pas encore besoin maintenant pour être conservée, et ainsi qu'il soit en quelque façon la cause de soi-même; et je conçois que Dieu est tel. Car, tout de même que bien que j'eusse été de toute éternité, et que par conséquent il n'y eût rien eu avant moi; néanmoins, parce que je vois que les parties du temps peuvent être séparées les unes d'avec les autres, et qu'ainsi, de ce que je suis maintenant, il ne s'ensuit pas que je doive être encore après, si, pour ainsi parler, je ne suis créé de nouveau à chaque moment par quelque cause, je ne ferais point difficulté d'appeler efficiente la cause qui me crée continuellement en cette façon, c'est-à-dire qui me conserve. Ainsi, encore que Dieu ait toujours été, néanmoins, parce que c'est lui-même qui en effet se conserve, il semble qu'assez proprement il peut être dit et appelé la cause de soi-même. Toutefois il faut remarquer que je n'entends pas ici parler d'une conservation qui se fasse par aucune influence réelle et positive de la cause efficiente, mais que j'entends seulement que l'essence de Dieu est telle qu'il est impossible qu'il ne soit ou n'existe pas toujours.

« Cela étant posé, il me sera facile de répondre à la distinction du mot *par soi*, que ce très-docte théologien m'avertit devoir être expliquée; car encore bien que ceux qui, ne s'attachant qu'à la propre et étroite signification d'efficient, pensent qu'il est impossible qu'une chose soit la cause efficiente de soi-même, et ne remarquent ici aucun autre genre de cause qui ait rapport et analogie avec la cause efficiente; encore, dis-je, que ceux-là n'aient pas de coutume d'entendre autre chose, lorsqu'ils disent que quelque chose est *par soi*, sinon qu'elle n'a point de cause, si toutefois ils veulent plutôt s'arrêter à la chose qu'aux paroles, ils reconnaîtront facilement que la signification négative du mot *par soi* ne procède que de la seule imperfection de l'esprit humain, et qu'elle n'a aucun fondement dans les choses, mais qu'il y en a une autre positive, tirée de la vérité des choses, et sur laquelle seule mon argument est appuyé. Car si, par exemple, quelqu'un pense qu'un corps soit par soi, il peut n'entendre par là autre chose sinon que ce corps n'a point de cause; et ainsi il n'assure point ce qu'il pense par aucune raison positive, mais seulement d'une façon négative, parce qu'il ne connaît aucune cause de ce corps. Mais cela témoigne quelque imperfection en son jugement, comme il reconnaîtra facilement après, s'il considère que les parties du temps ne dépendent point les unes des autres, et que, partant de ce qu'il a supposé que ce corps jusqu'à cette heure a été par soi, c'est-à-dire sans cause, il ne s'ensuit pas qu'il doive être encore à l'avenir, si ce n'est qu'il y ait en lui quelque puissance réelle et positive, laquelle, pour ainsi dire, le produise continuellement. Car alors, voyant que dans l'idée du corps il ne se rencontre point une telle puissance il lui sera aisé d'inférer de là que ce corps n'est pas par soi, et ainsi il prendra ce mot, *par soi*, positivement. De même, lorsque nous disons que Dieu est par soi, nous pouvons aussi à la vérité entendre cela négativement, comme voulant dire qu'il n'a point de cause; mais si nous avons auparavant recherché la cause pourquoi il est ou pourquoi il ne cesse point d'être, et que, considérant l'immense et incompréhensible puissance qui est contenue dans son idée, nous l'ayons reconnue si pleine et si abondante qu'en effet elle soit la vraie cause pourquoi il est, et pourquoi il continue ainsi toujours d'être, et qu'il n'y en puisse avoir d'autre que celle-là, nous disons que Dieu est *par soi*, non plus négativement, mais au contraire très-positivement. Car, encore qu'il n'est pas besoin de dire qu'il est la cause efficiente de soi-même, de peur que peut-être on n'entre en dispute du mot; néanmoins, parce que nous voyons que ce qui fait qu'il est par soi, ou qu'il n'a point de cause différente de soi-même, ne procède pas du néant, mais de la réelle et véritable immensité de sa puissance, il nous est tout à fait loisible de penser qu'il fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même que la cause efficiente à l'égard de son effet, et partant qu'il est par soi positivement. Il est aussi loisible à chacun de s'interroger soi-même, savoir si en ce même sens il est par soi; et lorsqu'il ne trouve en soi aucune puissance capable de le conserver seulement un moment, il conclut avec raison qu'il est par un autre, et même par un autre qui est par soi, parce qu'étant ici question du temps présent, et non point du passé ou du futur, le progrès ne peut pas être continué à l'infini. Voire même, j'ajouterai ici de plus, ce que néanmoins je n'ai point écrit ailleurs, qu'on ne peut pas seulement aller jusqu'à une seconde cause, pour ce que celle qui a tant de puissance que de conserver une chose qui est hors de soi, se conserve à plus forte raison soi-même par sa propre puissance, et ainsi elle est *par soi*.

« Et pour prévenir ici une objection que l'on pourrait faire, à savoir, que peut-être celui qui s'interroge ainsi soi-même a la puissance de se conserver sans qu'il s'en aperçoive, je dis que cela ne peut être, et que si cette puissance était en lui, il en aurait nécessairement connaissance; car, comme il ne se considère en ce moment que comme une chose qui pense, rien ne peut être en lui dont il ne puisse avoir connaissance, à cause que toutes les actions d'un esprit, comme serait celle de se conserver soi-même si elle procédait de lui, étant des pensées, et partant étant présentes et connues à l'esprit, celle-là, comme les autres, lui serait aussi présente et connue, et par elle il viendrait nécessairement à connaître la faculté qui la produirait, toute action nous menant nécessairement

à la connaissance de la faculté qui la produit.

« Maintenant, lorsqu'on dit que toute limitation est par une cause, je pense à la vérité qu'on entend une chose vraie, mais qu'on ne l'exprime pas en termes assez propres, et qu'on n'ôte pas la difficulté ; car, à proprement parler, la limitation est seulement une négation d'une plus grande perfection, laquelle négation n'est point par une cause, mais bien la chose limitée. Et encore qu'il soit vrai que toute chose est limitée par une cause, cela néanmoins n'est pas de soi manifeste, mais il le faut prouver d'ailleurs. Car, comme répond fort bien ce subtil théologien, une chose peut être limitée en deux façons, ou parce que celui qui l'a produite ne lui a pas donné plus de perfections, ou parce que sa nature est telle qu'elle n'en peut recevoir qu'un certain nombre, comme il est de la nature du triangle de n'avoir pas plus de trois côtés. Mais il me semble que c'est une chose de soi évidente et qui n'a pas besoin de preuve, que tout ce qui existe est ou par une cause, ou par soi comme par une cause; car puisque nous concevons et entendons fort bien non-seulement l'existence, mais aussi la négation de l'existence, il n'y a rien que nous puissions feindre être tellement par soi qu'il ne faille donner aucune raison pourquoi plutôt il existe qu'il n'existe point; et ainsi nous devons toujours interpréter ce mot *être par soi* positivement, et comme si c'était être par une cause, à savoir : par une surabondance de sa propre puissance, laquelle ne peut être qu'en Dieu seul, ainsi qu'on peut aisément démontrer.

« Ce qui m'est ensuite accordé par ce savant docteur, bien qu'en effet il ne reçoive aucun doute, est néanmoins ordinairement si peu considéré, et est d'une telle importance pour tirer toute la philosophie hors des ténèbres où elle semble être ensevelie, que lorsqu'il le confirme par son autorité, il m'aide beaucoup en mon dessein.

« Et il demande ici, avec beaucoup de raison, si je connais clairement et distinctement l'infini; car bien que j'aie tâché de prévenir cette objection, néanmoins elle se présente si facilement à un chacun, qu'il est nécessaire que j'y réponde un peu amplement. C'est pourquoi je dirai ici premièrement que l'infini, en tant qu'infini, n'est point à la vérité compris, mais que néanmoins il est entendu : car entendre clairement et distinctement qu'une chose est telle qu'on ne peut du tout point y rencontrer de limites, c'est clairement entendre qu'elle est infinie. Et je mets ici de la distinction entre l'*indéfini* et l'*infini*. Et il n'y a rien que je nomme proprement infini, sinon ce en quoi de toutes parts je ne rencontre point de limites, auquel sens Dieu seul est infini. Mais pour les choses où sous quelque considération seulement je ne vois point de fin, comme l'étendue des espaces imaginaires, la multitude des nombres, la divisibilité des parties de la quantité et autres choses semblables, je les appelle *indéfinies* et non pas *infinies*, parce que de toutes parts elles ne sont pas sans fin ni sans limites.

« De plus, je mets distinction entre la raison formelle de l'infini, ou l'infinité, et la chose qui est infinie. Car, quant à l'infinité, encore que nous la concevions être très-positive, nous ne l'entendons néanmoins que d'une façon négative, savoir est, de ce que nous ne remarquons en la chose aucune limitation. Et quant à la chose qui est infinie, nous la concevons à la vérité positivement, mais non pas selon toute son étendue, c'est-à-dire que nous ne comprenons pas tout ce qui est intelligible en elle. Mais tout ainsi que, lorsque nous jetons les yeux sur la mer, on ne laisse pas de dire que nous la voyons, quoique notre vue n'en atteigne pas toutes les parties et n'en mesure pas la vaste étendue (et de vrai, lorsque nous ne la regardons que de loin, comme si nous la voulions embrasser toute avec les yeux, nous ne la voyons que confusément); comme aussi n'imaginons-nous que confusément un chiliogone lorsque nous tâchons d'imaginer tous ses côtés ensemble ; mais lorsque notre vue s'arrête sur une partie de la mer seulement, cette vision alors peut être fort claire et fort distincte, comme aussi l'imagination d'un chiliogone, lorsqu'elle s'étend seulement sur un ou deux de ses côtés; de même j'avoue avec tous les théologiens que Dieu ne peut être compris par l'esprit humain, et même qu'il ne peut être distinctement connu par ceux qui tâchent de l'embrasser tout entier et tout à la fois par la pensée, et qui le regardent comme de loin; auquel sens saint Thomas a dit, au lieu ci-devant cité, que la connaissance de Dieu est en nous sous une espèce de confusion seulement, et comme sous une image obscure; mais ceux qui considèrent attentivement chacune de ses perfections, et qui appliquent toutes les forces de leur esprit à les contempler, non point à dessein de les comprendre, mais plutôt de les admirer et reconnaître combien elles sont au delà de toute compréhension, ceux-là, dis-je, trouvent en lui incomparablement plus de choses qui peuvent être clairement et distinctement connues, et avec plus de facilité qu'il ne s'en trouve en aucune des choses créées. Ce que saint Thomas a fort bien reconnu lui-même en ce lieu-là, comme il est aisé de voir de ce qu'en l'article suivant il assure que l'existence de Dieu peut être démontrée. Pour moi, toutes les fois que j'ai dit que Dieu pouvait être connu clairement et distinctement, je n'ai jamais entendu parler que de cette connaissance finie et accommodée à la petite capacité de nos esprits. Aussi n'a-t-il pas été nécessaire de l'entendre autrement pour la vérité des choses que j'ai avancées, comme on verra facilement si on prend garde que je n'ai dit cela qu'en deux endroits, en l'un desquels il était question de savoir si quelque chose de réel était contenu dans l'idée que nous formons de Dieu, ou bien s'il n'y avait qu'une négation de chose (ainsi qu'on

peut douter si, dans l'idée du froid, il n'y a rien qu'une négation de chaleur), ce qui peut aisément être connu, encore qu'on ne comprenne pas l'infini. Et en l'autre j'ai maintenu que l'existence n'appartenait pas moins à la nature de l'être souverainement parfait que trois côtés appartiennent à la nature du triangle : ce qui se peut aussi assez entendre sans qu'on ait eu une connaissance de Dieu si étendue qu'elle comprenne tout ce qui est en lui.

« Il compare ici derechef un de mes arguments avec un autre de saint Thomas, afin de m'obliger en quelque façon de montrer lequel des deux a le plus de force. Et il me semble que je le puis faire sans beaucoup d'envie, parce que saint Thomas ne s'est pas servi de cet argument comme sien, et il ne conclut pas la même chose que celui dont je me sers; et, enfin, je ne m'éloigne ici en aucune façon de l'opinion de cet angélique Docteur. Car on lui demande, savoir : si la connaissance de l'existence de Dieu est si naturelle à l'esprit humain qu'il ne soit pas besoin de la prouver, c'est-à-dire si elle est claire et manifeste à un chacun; ce qu'il nie, et moi avec lui. Or l'argument qu'il s'objecte à soi-même se peut ainsi proposer : Lorsqu'on comprend et entend ce que signifie ce nom *Dieu*, on entend une chose telle que rien de plus grand ne peut être conçu; mais c'est une chose plus grande d'être en effet et dans l'entendement que d'être seulement dans l'entendement : donc, lorsqu'on comprend et entend ce que signifie ce nom *Dieu*, on entend que Dieu est en effet et dans l'entendement. Où il y a une faute manifeste en la forme; car on devait seulement conclure : donc, lorsqu'on comprend et entend ce que signifie ce nom *Dieu*, on entend *qu'il signifie* une chose qui est en effet et dans l'entendement; or ce qui est signifié par un mot ne paraît pas pour cela être vrai. Mais mon argument a été tel : Ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature ou à l'essence, ou à la forme immuable et vraie de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose; mais après que nous avons assez soigneusement recherché ce que c'est que Dieu, nous concevons clairement et distinctement qu'il appartient à sa vraie et immuable nature qu'il existe : donc alors nous pouvons affirmer avec vérité qu'il existe; ou du moins la conclusion est légitime. Mais la majeure ne se peut aussi nier, parce qu'on est déjà demeuré d'accord ci-devant que tout ce que nous entendons ou concevons clairement et distinctement est vrai. Il ne reste plus que la mineure, où je confesse que la difficulté n'est pas petite. Premièrement, parce que nous sommes tellement accoutumés dans toutes les autres choses de distinguer l'existence de l'essence, que nous ne prenons pas assez garde comment elle appartient à l'essence de Dieu plutôt qu'à l'essence des autres choses; et aussi pour ce que, ne distingnant pas assez soigneusement les choses qui appartiennent à la vraie et immuable essence de quelque chose de celles qui ne lui sont attribuées que par la fiction de notre entendement, encore que nous apercevions assez clairement que l'existence appartient à l'essence de Dieu, nous ne concluons pas toutefois de là que Dieu existe, pour ce que nous ne savons pas si son essence est immuable et vraie, ou si elle a seulement été faite et inventée par notre esprit. Mais, pour ôter la première partie de cette difficulté, il faut faire distinction entre l'existence possible et la nécessaire, et remarquer que l'existence possible est contenue dans la notion ou dans l'idée de toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement, mais que l'existence nécessaire n'est contenue que dans l'idée seule de Dieu. Car je ne doute point que ceux qui considéreront avec attention cette différence qui est entre l'idée de Dieu et toutes les autres idées, n'aperçoivent fort bien qu'encore que nous ne concevions jamais les autres choses sinon comme existantes, il ne s'ensuit pas néanmoins de là qu'elles existent, mais seulement qu'elles peuvent exister; parce que nous ne concevons pas qu'il soit nécessaire que l'existence actuelle soit conjointe avec leurs autres propriétés, mais que, de ce que nous concevons clairement que l'existence actuelle est nécessairement toujours conjointe avec les autres attributs de Dieu, il suit de là nécessairement que Dieu existe. Puis, pour ôter l'autre partie de la difficulté, il faut prendre garde que les idées qui ne contiennent pas de vraies et immuables natures, mais seulement de feintes et composées par l'entendement, peuvent être divisées par l'entendement même, non-seulement par une abstraction ou restriction de sa pensée, mais par une claire et distincte opération; en sorte que les choses que l'entendement ne peut pas ainsi diviser n'ont point sans doute été faites ou composées par lui. Par exemple, lorsque je me représente un cheval ailé, ou un lion actuellement existant, ou un triangle inscrit dans un carré, je conçois facilement que je puis aussi tout au contraire me représenter un cheval qui n'ait point d'ailes, un lion qui ne soit point existant, un triangle sans carré, et partant que ces choses n'ont point de vraies et immuables natures. Si je me représente un triangle ou un carré (je ne parle point ici du lion ni du cheval, pour ce que leurs natures ne sont point connues), alors certes toutes les choses que je reconnaîtrai être contenues dans l'idée du triangle, comme que ses trois angles sont égaux à deux droits, etc., je l'assurerai avec vérité d'un triangle, et d'un carré tout ce que je trouverai être contenu dans l'idée du carré; car encore que je puisse concevoir un triangle, en restreignant tellement ma pensée que je ne conçoive en aucune façon que ses trois angles sont égaux à deux droits, je ne puis pas néanmoins nier cela de lui par une

claire et distincte opération; c'est-à-dire entendant nettement ce que je dis. De plus, si je considère un triangle inscrit dans un carré, non afin d'attribuer au carré ce qui appartient seulement au triangle, ou d'attribuer au triangle ce qui appartient au carré, mais pour examiner seulement les choses qui naissent de la conjonction de l'un et de l'autre, la nature de cette figure composée du triangle et du carré ne sera pas moins vraie et immuable que celle du seul carré ou du seul triangle : de façon que je pourrai assurer avec vérité que le carré n'est pas moindre que le double du triangle qui lui est inscrit, et autres choses semblables qui appartiennent à la nature de cette figure composée. Mais si je considère que, dans l'idée d'un corps très-parfait, l'existence est contenue, et cela pour ce que c'est une plus grande perfection d'être en effet et dans l'entendement que d'être seulement dans l'entendement, je ne puis pas de là conclure que ce corps très-parfait existe, mais seulement qu'il peut exister. Car je reconnais assez que cette idée a été faite par mon entendement même, lequel a joint ensemble toutes les perfections corporelles ; et aussi que l'existence ne résulte point des autres perfections qui sont comprises en la nature du corps, pour ce que l'on peut également affirmer ou nier qu'elles existent, c'est-à-dire les concevoir comme existantes ou non existantes. Et de plus, à cause qu'en examinant l'idée du corps, je ne vois en lui aucune force par laquelle il se produise ou se conserve lui-même, je conclus fort bien que l'existence nécessaire, de laquelle seule il est ici question, convient aussi peu à la nature du corps, tant parfait qu'il puisse être, qu'il appartient à la nature d'une montagne de n'avoir point de vallée, ou à la nature du triangle d'avoir ses trois angles plus grands que deux droits. Mais maintenant si nous demandons, non d'un corps, mais d'une chose telle qu'elle puisse être, qui ait en soi toutes les perfections qui peuvent être ensemble, savoir, si l'existence doit être comptée parmi elles ; il est vrai que d'abord nous en pourrons douter, parce que notre esprit, qui est fini, n'ayant coutume de les considérer que séparées, n'apercevra peut-être pas du premier coup combien nécessairement elles sont jointes entre elles. Mais si nous examinons soigneusement, savoir : si l'existence convient à l'être souverainement puissant, et quelle sorte d'existence, nous pourrons clairement et distinctement connaître, premièrement, qu'au moins l'existence possible lui convient, comme à toutes les autres choses dont nous avons en nous quelque idée distincte, même à celles qui sont composées par les fictions de notre esprit; et après (parce que nous ne pouvons penser que son existence est possible qu'en même temps, prenant garde à sa puissance infinie, nous ne connaissions qu'il peut exister par sa propre force), nous conclurons de là que réellement il existe, et qu'il a été de toute éternité. Car il est très-manifeste, par la lumière naturelle, que ce qui peut exister par sa propre force existe toujours; et ainsi nous connaîtrons que l'existence nécessaire est contenue dans l'idée d'un être souverainement puissant, non par une fiction de l'entendement, mais parce qu'il appartient à la vraie et immuable nature d'un tel être d'exister; et il nous sera aussi aisé de connaître qu'il est impossible que cet être souverainement puissant n'ait point en soi toutes les autres perfections qui sont contenues dans l'idée de Dieu, en sorte que, de leur propre nature, et sans aucune fiction de l'entendement, elles soient toutes jointes ensemble et existent dans Dieu. Toutes lesquelles choses sont manifestes à celui qui y pense sérieusement, et ne diffèrent point de celles que j'avais déjà ci-devant écrites, si ce n'est seulement en la façon dont elles sont ici expliquées, laquelle j'ai expressément changée pour m'accommoder à la diversité des esprits. Et je confesserai ici librement que cet argument est tel, que ceux qui ne se ressouviendront pas de toutes les choses qui servent à sa démonstration le prendront aisément pour un sophisme, et que cela m'a fait douter au commencement si je m'en devais servir, de peur de donner occasion à ceux qui ne le comprendraient pas de se défier aussi des autres. Mais pour ce qu'il n'y a que deux voies par lesquelles on puisse prouver qu'il y a un Dieu, savoir : l'une par ses effets, et l'autre par son essence ou sa nature même, et que j'ai expliqué, autant qu'il m'a été possible, la première dans la troisième Méditation, j'ai cru qu'après cela je ne devais pas omettre l'autre.

« Pour ce qui regarde la distinction *formelle*, que ce très-docte théologien dit avoir prise de Scot, je réponds brièvement qu'elle ne diffère point de la *modale*, et qu'elle ne s'étend que sur les êtres incomplets, lesquels j'ai soigneusement distingués de ceux qui sont complets; et qu'à la vérité elle suffit pour faire qu'une chose soit conçue séparément et distinctement d'une autre, par une abstraction de l'esprit qui conçoive la chose imparfaitement, mais non pas pour faire que deux choses soient conçues tellement distinctes et séparées l'une de l'autre que nous entendions que chacune est un être complet et différent de tout autre; car, pour cela, il est besoin d'une distinction réelle. Ainsi, par exemple, entre le mouvement et la figure d'un même corps il y a une distinction formelle, et je puis fort bien concevoir le mouvement sans la figure, et la figure sans le mouvement, et l'un et l'autre sans penser particulièrement au corps qui se meut ou qui est figuré; mais je ne puis pas néanmoins concevoir pleinement et parfaitement le mouvement sans quelque corps auquel ce mouvement soit attaché, ni la figure sans quelque corps où réside cette figure, ni enfin je ne puis pas feindre que le mouvement soit une chose dans laquelle la figure ne puisse être, ou la figure en une chose incapable de mouvement. De même, je ne puis pas concevoir la justice sans un

juste, ou la miséricorde sans un miséricordieux; et on ne peut pas feindre que celui-là même qui est juste ne puisse pas être miséricordieux. Mais je conçois pleinement ce que c'est que le corps (c'est-à-dire je conçois le corps même comme une chose complète), en pensant seulement que c'est une chose étendue, figurée, mobile, etc., encore que je nie de lui toutes les choses qui appartiennent à la nature de l'esprit; et je conçois aussi que l'esprit est une chose complète, qui doute, qui entend, qui veut, etc., encore que je nie qu'il y ait en lui aucune des choses qui sont contenues en l'idée du corps; ce qui ne se pourrait aucunement faire s'il n'y avait une distinction réelle entre le corps et l'esprit.

« Voilà, Messieurs, ce que j'ai eu à répondre aux objections subtiles et officieuses de votre ami commun. Mais si je n'ai pas été assez heureux d'y satisfaire entièrement, je vous prie que je puisse être averti des lieux qui méritent une plus ample explication, ou peut-être même sa censure; que si je puis obtenir cela de lui par votre moyen, je me tiendrai à tous infiniment votre obligé. »

Nous ne pouvons nous empêcher de remarquer ici que Descartes est au courant de toutes les définitions scolastiques, qu'il affectait, par prudence et par un certain orgueil, de ne pas connaître. La scolastique, qu'il détrônait, a agi sur lui à son insu.

CAUSA; on est, sans doute, obligé de traduire ce mot par celui de *cause;* mais il faut bien se rendre compte de la différence de la *cause* scolastique et de la *cause* moderne, surtout depuis Leibnitz. — Dans le langage de la philosophie moderne, on appelle *cause*, la *force* qui réalise un phénomène; et voilà pourquoi lorsque les adversaires contemporains du sensualisme ont voulu prouver que l'idée de *cause* n'a pas une origine sensible, ils ont sévèrement distingué la *cause* du phénomène, qui ne peut être un phénomène; et sa *condition* qui peut être phénoménale. La *cause* étant identique à la *force*, aux yeux des modernes, est nécessairement dans l'être où se produit le phénomène, ou plutôt elle est cet être lui-même Au contraire, dans la doctrine ancienne, qui est celle aussi des scolastiques, la *cause* est toujours considérée comme *séparée de son effet;* et on la définissait *ce qui produit quelque chose de distinct de soi : « ad cujus esse sequitur aliud distinctum. »* On verra à l'article Cause l'importance métaphysique et scientifique de cette définition. Nous avons voulu prouver dans cet article une seule chose, que notre mot *cause* rend très-imparfaitement le mot latin *causa.* — Ajoutons que les scolastiques prenaient quelquefois ce mot dans un sens plus large, et comme synonyme de *principium;* on définissait le principe : *id a quo aliquid quoquomodo procedit.*

Causa efficiens, *cause efficiente.* — Il ne faut pas prendre cette expression dans son sens actuel, la *cause efficiente* des scolastiques était regardée par eux comme *le principe premier d'où vient le mouvement et le repos. «Principium primum unde motus et quietis.»*— On la divisait en *causa per se*, et *per accidens; — Causa principalis et instrumentalis; — Causa physica et moralis; — Causa æquivoca et univoca; — Causa universalis et particularis;—Causa prima et secunda.*

La *cause par soi* (*causa per se*) est celle qui atteint son effet par sa vertu propre; ainsi le constructeur d'édifice est cause par soi de l'édifice.

La *cause par accident* (*causa per accidens*) est celle qui produit en vertu de quelque chose qui lui est accidentellement uni; ainsi un musicien est cause par accident d'un édifice, en ce sens qu'il s'est rencontré qu'il fût architecte en même temps que musicien.

La *cause principale* (*causa principalis*) est celle qui a dans son être une vertu d'agir en vertu de laquelle elle atteint son effet. L'homme qui scie du bois est cause principale de cet effet.

La *cause instrumentale* est celle qui agit par la vertu d'une autre; la scie du bûcheron est une cause instrumentale.

La *cause physique* (*causa physica*) est celle qui produit réellement l'effet; la cause *morale*, celle qui concourt par une excitation de l'ordre intellectuel à sa production.

La *cause équivoque* est celle qui produit un effet qui ne lui ressemble pas; l'*univoque*, celle qui produit un effet de même ordre qu'elle.

La *cause universelle* est celle qui produit divers effets d'espèces différentes (*puta, Deus et sol*, disaient les écoles qui attachaient toujours au mouvement des astres des idées presque païennes).

La *cause première* est celle qui est *cause a se*, et tout à fait *indépendante;* la cause seconde, celle qui est *dépendante*, et dans son être et dans son opération (*dependens in esse et in operari*).

Causa exemplaris. — La *cause exemplaire* se ramenait, surtout suivant l'école scotiste, à la cause efficiente. On la définissait : le principe qui influe sur la chose finie, en tant que cette chose est faite à l'image des idées divines. On verra, à l'article *Dieu*, combien la *cause exemplaire* était diversement interprétée par les diverses écoles.

Causa formalis, *cause formelle.* — On entendait par là celle qui donne sa *forme* à la *matière;* les scotistes, interprétant cette définition au point de vue de leur système qui distinguait assez nettement l'élément *spécifique* et l'élément actuel, disaient : *Causa formalis est per quam habentur res esse specificum;* mais la définition la plus vulgaire était celle-ci : *Id, per quod aliquid fit, cum insit : « ce qui fait, par sa présence, qu'une chose est ;»* ou ce *par* quoi une chose a son être actuel. Les scotistes, qui admettaient que la matière a son actualité en elle-même, auraient dû repousser cette formule; mais les idées passent, les formules restent, au moyen âge surtout; ils ne rejetaient point celle que nous venons de citer, ou du moins tous ne la rejetaient pas.

CAUSA FINALIS, *cause finale*, celle en vertu de laquelle une chose se fait. Hustade et Mastrius la rangeaient au nombre des causes purement morales.

CAUSA MATERIALIS, *cause matérielle;* c'est la matière elle-même, en tant qu'elle est un des principes de l'être.

CAUSE. — Il n'est pas de mot plus employé dans les philosophies de toutes les époques et de tous les pays; il n'en est pas non plus dont le sens ait éprouvé plus de variations. Nous nous proposons ici d'examiner celles qu'il a subies au moyen âge, et l'influence que le dogme catholique a exercée sur ces révolutions successives, ou du moins d'indiquer les faits intellectuelsqui qui pourraient servir à cette étude.

Le traité *De causis* formait, dans les cours de philosophie scolastique, un chapitre particulier de la *Physique*. Après avoir étudié quels sont les *principes des choses naturelles* (247), et quels sont les rapports de la nature et de l'art, avant d'aborder les théories de la quantité, du lieu, du temps et du mouvement qui précédaient le *De mundo*, le *De cœlo*, le *De elementis*, et, qu'on nous permette cette expression barbare mais alors consacrée, l'*Animastique*, les docteurs du moyen âge s'interrogeaient sur la nature intime des causes et leurs diverses espèces.

On définissait assez communément la cause, quelle qu'elle soit d'ailleurs, un *principe qui influe par soi sur un effet. « Causa proprie est principium per se influens in effectum,* » dit un auteur (248). Aristote, au IV° livre de la *Métaphysique*, avait donné une définition analogue (249), et les docteurs les plus opposés l'adoptaient à l'envi, bien que d'ailleurs les différences de leurs théories générales reparussent dans l'interprétation très-diverse qu'ils donnaient à la commune formule. Ici, comme ailleurs, il y a plus d'accord apparent que d'accord réel entre les scolastiques; les termes semblent rester invariables, tandis que les idées éprouvent des transformations essentielles. Nous en verrons bientôt la preuve.

Après avoir défini les *causes*, les philosophes du moyen âge cherchaient à les classer. A l'exemple d'Aristote, ils en reconnaissaient quatre espèces : causes matérielles, causes formelles, causes efficientes, causes finales. L'école scotiste, qui était très-frappée du grand, de l'universel phénomène du mouvement, expliquait cette division en disant: la première cause est la matière, parce qu'elle est le premier sujet du mouvement; la seconde, c'est la forme, qui est tirée de la puissance de la matière; la troisième est la cause efficiente d'où dérive le mouvement, et la quatrième, la cause finale, qui est le terme du mouvement. Les deux premières sont intrinsèques, ou, en d'autres termes, constitutives de l'objet naturel; les deux secondes sont extrinsèques, ou, en d'autres termes, ne se rapportent pas à la constitution essentielle de ce qu'elles modifient.

Nous n'avons pas besoin, sans doute, de faire voir sur quels principes reposait cette classification; elle était la conséquence nécessaire, rigoureuse, de la théorie péripatéticienne de l'être. (*Voy.* aux articles ÊTRE, FORME, MATIÈRE.) Au point de vue de cette théorie, deux principes constituaient la substance naturelle : la *matière* et la *forme*. La matière et la forme devenaient dès lors les deux causes intrinsèques inhérentes à tout être; mais ni la matière ni la forme n'expliquaient la mutuelle relation de ces deux principes, c'est-à-dire, l'application de la forme à la matière. Cette application, sans laquelle le mouvement ne serait pas, requiert donc une troisième cause, cause extrinsèque (250), qui a pour fonction propre de tirer la *forme* de la *matière*, et qui ne peut exister sans un quatrième principe, également extrinsèque, c'est-à-dire sans un certain but que se propose l'agent. De là, les deux dernières causes : la cause efficiente et la cause finale.

Mais en quoi consiste la vertu particulière qui est inhérente à toutes ces causes; en quoi consiste *la causalité?* Ici, s'élevaient de vifs débats entre les différentes écoles. Les nominalistes ne croyaient pas devoir distinguer la causalité de la cause même qui produit l'effet. D'autres, comme Pontius (251), regardaient la causalité comme un simple rapport, un nexus entre deux termes ou deux objets. Une troisième école, qui se produit au XVI° siècle, et qui, d'après un scotiste, était fort nombreuse au XVII° (252), voit en elle une certaine influence, ou une sorte de mode absolu qui constitue un intermédiaire entre la cause et l'effet (*modum quemdam absolutum medium inter causam actu causantem et effectum*). Les scotistes distinguaient l'entité même de la causalité, ou l'être concret qui est cause, et ce qui constitue formellement la causalité, c'est-à-dire le rapport, l'habitus de la cause à l'effet Envisagée sous le premier point de vue, la causalité n'est pas différente de la cause; mais, si on la considère formellement, elle est une relation formellement distincte des deux termes qu'elle unit (253)!

(247) Ou en d'autres termes en quoi consistent la *matière* et la *forme*.

(248) COLUMB., *Phys.*, lib. IV, quæst. 1, art. 1. — Cette définition était empruntée à peu près textuellement à Duns Scot, V *Met.*, c. 1, et à MATRONIS, quodlib. 101. — Cf. COMMB., I *Phys.*, c. 5, qu. 1.

(249) « Prima causa est materia, quia est primum subjectum motus; secunda est forma quæ de materiæ potentia educitur. Tertia est efficiens a qua oritur motus; et quarta finis quæ est terminus motus. » (COLUMB., *Phys.*, l. IV, quæst. 1, art. 2.)

(250) « Omnis causa vel est intrinseca et constitutiva rei physicæ, vel extrinseca; non pertinens ad ejus essentialem compositionem. Si intrinseca est materia et forma, quæ intrinsece et essentialiter integrant et constituunt totum compositum physicum. Si extrinseca, est duplex, puta, efficiens et finis. » (ID., *ibid.*)

(251) PONT., disp. 37, qu. 3.

(252) *Recentes non pauci.* (COLUMB., *Phys.*, IV, q. 1, art. 7.

(253) « Causalitas causæ formaliter est relatio ad causatum, posterior quidem natura fundamento, prior vero natura termino. »

On voit que la théorie des scotistes sur la causalité n'est qu'une application de leur grande théorie des formalités. Suivant certaines écoles, la causalité est quelque chose d'absolument, de réellement distinct du sujet qui agit; d'après le nominalisme, il y a entre ces deux termes une identité absolue; les scotistes et quelques autres philosophes leurs contemporains essayent, entre ces deux systèmes, une doctrine intermédiaire : la causalité leur apparaît, non comme une *chose, une existence à part*, mais comme une simple entité formelle.

La suite de cette étude montrera quelle est la valeur relative de ces trois systèmes sur la causalité.

Une fois que les scolastiques avaient discuté la question préliminaire de la nature de la causalité, ils faisaient la théorie de chaque espèce de causes.

Et d'abord celle de la cause efficiente. La plupart voyaient en elle le principe *d'où* émanent le repos et le mouvement (254) : *Principium primum unde motus et quies* (255). Cette définition, bien que communément acceptée, était loin de couper court à tous les débats. On se demandait si plusieurs causes efficientes pouvaient ensemble produire le même effet *an plures causæ possint eumdem numero effectum*. Et nous retrouvons ici les trois grandes écoles de saint Thomas, de Duns Scot et d'Occam, ayant chacune sa position spéciale, et les deux premières constituant comme les deux termes extrêmes au milieu desquels la troisième se trouve placée. Les nominalistes (nous parlons de ceux du XIVe siècle, d'Occam (256) et de Gabriel Biel (257), soutenaient d'une façon absolue que plusieurs causes peuvent produire simultanément le même effet. Les thomistes disaient, d'une manière non moins absolue, qu'il y avait contradiction à ce qu'une double cause du même ordre produisît un effet numériquement identique (258). Cependant on remarquera que, sur cette question comme sur plusieurs autres, Suarez avait abandonné le sentiment de l'école dominicaine (259).

Cet abandon est un fait grave; car, en général, Suarez suit les opinions de cette école, tant qu'elles n'ont pas été ruinées par la discussion. On doit donc présumer que la théorie des thomistes sur le concours de plusieurs causes dans la formation des effets se rattache à cette partie de leur métaphysique qui a péri dans la grande évolution philosophique du XIVe et du XVe siècle.

Pourquoi déclaraient-ils qu'un effet ne saurait être produit que par une cause unique, et qu'il y a contradiction, dans les termes, à ce qu'il en soit autrement. Leur raison était que chaque cause a une série déterminée d'effets que seule elle est capable de produire, et que, dès lors, chaque effet doit aussi avoir sa cause déterminée par sa propre nature (260); ou, en d'autres termes, l'effet dépend de la cause, non-seulement comme de ce qui le produit, mais comme de ce qui le détermine, c'est-à-dire encore le principe de l'action et le principe de la spécification, la force et l'essence sont identiques.

Nous avons déjà eu et nous aurons encor[e] l'occasion d'établir que l'identification [de] ces deux principes est un des faits carac[té]ristiques et premiers de la philosophie [an]cienne aussi bien que de la philosophie s[co]lastique. La conception générale de l'u[ni]vers et de ses rapports avec Dieu n'en é[tait] qu'une conséquence. L'acte par lequel Di[eu] produit était considéré comme identiqu[e à] celui par lequel un être manifeste sa form[e]. Or, les diverses manifestations de la for[me] sont subordonnées les unes aux autres, et [le] rapport qui les unit est un rapport logiqu[e] et nécessaire. Par exemple, telle essence implique tel attribut qui lui-même en implique tel autre, lequel en engendre nécessairement un quatrième. Dans cette série d'attributs, aucun ne peut faire défaut, et de même aucun ne peut engendrer que celui qui vient immédiatement après lui; ou, en d'autres termes, le principe ne peut produire la conséquence éloignée sans l'intermédiaire des conséquences plus rapprochées.

Il suit de là que, si l'action productrice de Dieu n'est que la manifestation de sa forme, il ne peut produire directement que les êtres supérieurs, lesquels produiront des êtres moins parfaits, lesquels enfin produiront les êtres inférieurs. De là cette hiérarchie inflexible des existences, qui est un des caractères les plus saillants de la conception théologique et cosmogonique des anciens; de là cette nécessité absolue des intermédiaires entre le monde que nous habitons et l'être absolu qui ne peut descendre jusqu'à

(254) Cette définition est tirée d'Aristote; II *Phys.*, c. 3; V *Met.*, c. 2; *De gener. animal.*, I, c. 1. Quelques-uns, cependant, la repoussaient; et d'autres, comme Suarez (disp. 17), ne l'admettaient qu'avec de nombreuses explications.

(255) « Locatur *principium* tanquam genus. Additur primum propter appendices ejus. Subnectitur *inde*, id est a quo, ut denotetur ejus differentia a cæteris causis : nam materia est id ex quo fit aliquid, forma per quod aliquid causatur, et finis propter quod fit aliquid. Subduntur cæteræ particulæ *motus et quietis*, lato sumpto vocabulo, ut significetur via ejus, quæ est productio et terminus ejus, qui est effectus » (COLUMB., *Phys.* IV, qu. 2, art. 1.)

(256) OCCAM, quodlib. 4, qu. 8.

(257) GABRIEL, III, dist. 1, qu. 1.

(258) « Contradictionem implicare eumdem numero effectum prodire a duplici causa totali ejusdem ordinis divisim. »

(259) SUAREZ, disp. 26. *Voir* aussi TUR., II *Phys.*, tr. 7, qu. 2. — GABRIEL, II, l. 20, qu. 2. — FAB., theor. 42, qui soutiennent la même opinion que Suarez.

(260) « Dices... id fieri non posse propterea quod quælibet causa habet certam et determinatam seriem effectuum quos altera causa pertingere nequit... effectus determinatus habet causam determinatam, sic homo generat hominem et leo leonem; ergo idem numero effectus non potest divisim oriri a duplici causa totali. » (COLUMB., *Phys.*, IV, qu. 2, art. 4)

Causa finalis, *cause finale*, celle en vertu de laquelle une chose se fait. Hustade et Mastrius la rangeaient au nombre des causes purement morales.

Causa materialis, *cause matérielle;* c'est la matière elle-même, en tant qu'elle est un des principes de l'être.

CAUSE. — Il n'est pas de mot plus employé dans les philosophies de toutes les époques et de tous les pays; il n'en est pas non plus dont le sens ait éprouvé plus de variations. Nous nous proposons ici d'examiner celles qu'il a subies au moyen âge, et l'influence que le dogme catholique a exercée sur ces révolutions successives, ou du moins d'indiquer les faits intellectuelsqui qui pourraient servir à cette étude.

Le traité *De causis* formait, dans les cours de philosophie scolastique, un chapitre particulier de la *Physique*. Après avoir étudié quels sont les *principes des choses naturelles* (247), et quels sont les rapports de la nature et de l'art, avant d'aborder les théories de la quantité, du lieu, du temps et du mouvement qui précédaient le *De mundo*, le *De cœlo*, le *De elementis*, et, qu'on nous permette cette expression barbare mais alors consacrée, l'*Animastique*, les docteurs du moyen âge s'interrogeaient sur la nature intime des causes et leurs diverses espèces.

On définissait assez communément la cause, quelle qu'elle soit d'ailleurs, un *principe qui influe par soi sur un effet*. « *Causa proprie est principium per se influens in effectum*, » dit un auteur (248). Aristote, au IVe livre de la *Métaphysique*, avait donné une définition analogue (249), et les docteurs les plus opposés l'adoptaient à l'envi, bien que d'ailleurs les différences de leurs théories générales reparussent dans l'interprétation très-diverse qu'ils donnaient à la commune formule. Ici, comme ailleurs, il y a plus d'accord apparent que d'accord réel entre les scolastiques; les termes semblent rester invariables, tandis que les idées éprouvent des transformations essentielles. Nous en verrons bientôt la preuve.

Après avoir défini les *causes*, les philosophes du moyen âge cherchaient à les classer. A l'exemple d'Aristote, ils en reconnaissaient quatre espèces : causes matérielles, causes formelles, causes efficientes, causes finales. L'école scotiste, qui était très-frappée du grand, de l'universel phénomène du mouvement, expliquait cette division en disant : la première cause est la matière, parce qu'elle est le premier sujet du mouvement; la seconde, c'est la forme, qui est tirée de la puissance de la matière; la troisième est la cause efficiente d'où dérive le mouvement, et la quatrième, la cause finale, qui est le terme du mouvement. Les deux premières sont intrinsèques, ou, en d'autres termes, constitutives de l'objet naturel; les deux secondes sont extrinsèques, ou, en d'autres termes, ne se rapportent pas à la constitution essentielle de ce qu'elles modifient.

Nous n'avons pas besoin, sans doute, de faire voir sur quels principes reposait cette classification; elle était la conséquence nécessaire, rigoureuse, de la théorie péripatéticienne de l'être. (*Voy.* aux articles Être, Forme, Matière.) Au point de vue de cette théorie, deux principes constituaient la substance naturelle : la *matière* et la *forme*. La matière et la forme devenaient dès lors les deux causes intrinsèques inhérentes à tout être; mais ni la matière ni la forme n'expliquaient la mutuelle relation de ces deux principes, c'est-à-dire, l'application de la forme à la matière. Cette application, sans laquelle le mouvement ne serait pas, requiert donc une troisième cause, cause extrinsèque (250), qui a pour fonction propre de tirer la *forme* de la *matière*, et qui ne peut exister sans un quatrième principe, également extrinsèque, c'est-à-dire sans un certain but que se propose l'agent. De là, les deux dernières causes : la cause efficiente et la cause finale.

Mais en quoi consiste la vertu particulière qui est inhérente à toutes ces causes; en quoi consiste *la causalité?* Ici, s'élevaient de vifs débats entre les différentes écoles. Les nominalistes ne croyaient pas devoir distinguer la causalité de la cause même qui produit l'effet. D'autres, comme Pontius (251), regardaient la causalité comme un simple rapport, un nexus entre deux termes ou deux objets. Une troisième école, qui se produit au XVIe siècle, et qui, d'après un scotiste, était fort nombreuse au XVIIe (252), voit en elle une certaine influence, ou une sorte de mode absolu qui constitue un intermédiaire entre la cause et l'effet (*modum quemdam absolutum medium inter causam actu causantem et effectum*). Les scotistes distinguaient l'entité même de la causalité, ou l'être concret qui est cause, et ce qui constitue formellement la causalité, c'est-à-dire le rapport, l'habitus de la cause à l'effet. Envisagée sous le premier point de vue, la causalité n'est pas différente de la cause; mais, si on la considère formellement, elle est une relation formellement distincte des deux termes qu'elle unit (253) !

(247) Ou en d'autres termes en quoi consistent la *matière* et la *forme*.

(248) Columb., *Phys.*, lib. IV, quæst. 1, art. 1. — Cette définition était empruntée à peu près textuellement à Duns Scot, V *Met.*, c. 1, et à Matronis, quodlib. 101. — Cf. Conimb., I *Phys.*, c. 5, qu. 1.

(249) « Prima causa est materia, quia est primum subjectum motus; secunda est forma quæ de materiæ potentia educitur. Tertia est efficiens a qua oritur motus; et quarta finis quæ est terminus motus. » (Columb., *Phys.*, l. IV, quæst. 1, art. 2.)

(250) « Omnis causa vel est intrinseca et constitutiva rei physicæ, vel extrinseca ; non pertinens ad ejus essentialem compositionem. Si intrinseca est materia et forma, quæ intrinsece et essentialiter integrant et constituunt totum compositum physicum. Si extrinseca, est duplex, puta, efficiens et finis. » (Id., *ibid.*)

(251) Pont., disp. 37, qu. 3.

(252) *Recentes non pauci.* (Columb., *Phys.*, IV, q. 1, art. 7.

(253) « Causalitas causæ formaliter est relatio ad causatum, posterior quidem natura fundamento, prior vero natura termino. »

On voit que la théorie des scotistes sur la causalité n'est qu'une application de leur grande théorie des formalités. Suivant certaines écoles, la causalité est quelque chose d'absolument, de réellement distinct du sujet qui agit; d'après le nominalisme, il y a entre ces deux termes une identité absolue; les scotistes et quelques autres philosophes leurs contemporains essayent, entre ces deux systèmes, une doctrine intermédiaire : la causalité leur apparaît, non comme une *chose, une existence à part*, mais comme une simple entité formelle.

La suite de cette étude montrera quelle est la valeur relative de ces trois systèmes sur la causalité.

Une fois que les scolastiques avaient discuté la question préliminaire de la nature de la causalité, ils faisaient la théorie de chaque espèce de causes.

Et d'abord celle de la cause efficiente. La plupart voyaient en elle le principe *d'où* émanent le repos et le mouvement (254) : *Principium primum unde motus et quies* (255). Cette définition, bien que communément acceptée, était loin de couper court à tous les débats. On se demandait si plusieurs causes efficientes pouvaient ensemble produire le même effet *an plures causæ possint eumdem numero effectum*. Et nous retrouvons ici les trois grandes écoles de saint Thomas, de Duns Scot et d'Occam, ayant chacune sa position spéciale, et les deux premières constituant comme les deux termes extrêmes au milieu desquels la troisième se trouve placée. Les nominalistes (nous parlons de ceux du XIVe siècle, d'Occam (256) et de Gabriel Biel (257), soutenaient d'une façon absolue que plusieurs causes peuvent produire simultanément le même effet. Les thomistes disaient, d'une manière non moins absolue, qu'il y avait contradiction à ce qu'une double cause du même ordre produisît un effet numériquement identique (258). Cependant on remarquera que, sur cette question comme sur plusieurs autres, Suarez avait abandonné le sentiment de l'école dominicaine (259).

Cet abandon est un fait grave; car, en général, Suarez suit les opinions de cette école, tant qu'elles n'ont pas été ruinées par la discussion. On doit donc présumer que la théorie des thomistes sur le concours de plusieurs causes dans la formation des effets se rattache à cette partie de leur métaphysique qui a péri dans la grande évolution philosophique du XIVe et du XVe siècle.

Pourquoi déclaraient-ils qu'un effet ne saurait être produit que par une cause unique, et qu'il y a contradiction, dans les termes, à ce qu'il en soit autrement. Leur raison était que chaque cause a une série déterminée d'effets que seule elle est capable de produire, et que, dès lors, chaque effet doit aussi avoir sa cause déterminée par sa propre nature (260); ou, en d'autres termes, l'effet dépend de la cause, non-seulement comme de ce qui le produit, mais comme de ce qui le détermine, c'est-à-dire encore le principe de l'action et le principe de la spécification, la force et l'essence sont identiques.

Nous avons déjà eu et nous aurons encore l'occasion d'établir que l'identification de ces deux principes est un des faits caractéristiques et premiers de la philosophie ancienne aussi bien que de la philosophie scolastique. La conception générale de l'univers et de ses rapports avec Dieu n'en était qu'une conséquence. L'acte par lequel Dieu produit était considéré comme identique à celui par lequel un être manifeste sa forme. Or, les diverses manifestations de la forme sont subordonnées les unes aux autres, et le rapport qui les unit est un rapport logique et nécessaire. Par exemple, telle essence implique tel attribut qui lui-même en implique tel autre, lequel en engendre nécessairement un quatrième. Dans cette série d'attributs, aucun ne peut faire défaut, et de même aucun ne peut engendrer que celui qui vient immédiatement après lui; ou, en d'autres termes, le principe ne peut produire la conséquence éloignée sans l'intermédiaire des conséquences plus rapprochées.

Il suit de là que, si l'action productrice de Dieu n'est que la manifestation de sa forme, il ne peut produire directement que les êtres supérieurs, lesquels produiront des êtres moins parfaits, lesquels enfin produiront les êtres inférieurs. De là cette hiérarchie inflexible des existences, qui est un des caractères les plus saillants de la conception théologique et cosmogonique des anciens; de là cette nécessité absolue des intermédiaires entre le monde que nous habitons et l'être absolu qui ne peut descendre jusqu'à

(254) Cette définition est tirée d'Aristote; II *Phys.*, c. 3; V *Met.*, c. 2; *De gener. animal.*, I, c. 1. Quelques-uns, cependant, la repoussaient; et d'autres, comme Suarez (disp. 17), ne l'admettaient qu'avec de nombreuses explications.

(255) « Locatur *principium* tanquam genus. Additur primum propter appendices ejus. Subnectitur *inde*, id est a quo, ut denotetur ejus differentia a cæteris causis : nam materia est id ex quo fit aliquid, forma per quod aliquid causatur, et finis propter quod fit aliquid. Subduntur cæteræ particulæ *motus et quietis*, lato sumpto vocabulo, ut significetur via ejus, quæ est productio et terminus ejus, qui est effectus » (COLUMB., *Phys.* IV, qu. 2, art. 1.)

(256) OCCAM, quodlib. 4, qu. 8.

(257) GABRIEL, III, dist. 1, qu. 1.

(258) « Contradictionem implicare eumdem numero effectum prodire a duplici causa totali ejusdem ordinis divisim. »

(259) SUAREZ, disp. 26. *Voir* aussi TUR., II *Phys.*, tr. 7, qu. 2. — GABRIEL, II, l. 20, qu. 2. — FAB., theor. 42, qui soutiennent la même opinion que Suarez.

(260) « Dices... id fieri non posse propterea quod quælibet causa habet certam et determinatam seriem effectuum quos altera causa pertingere nequit... effectus determinatus habet causam determinatam, sic homo generat hominem et leo leonem; ergo idem numero effectus non potest divisim oriri a duplici causa totali. » (COLUMB., *Phys.*, IV, qu. 2, art. 4)

lui, nécessité qui a été admise par tous les systèmes de l'antiquité. De là cette action divine qui atteint sans doute dans leur théorie, jusqu'au dernier des êtres, mais qui reste incapable de les atteindre directement. Le système païen (et nous comprenons sous ce mot les théogonies orientales aussi bien que la théogonie grecque) n'était pas fondé sur d'autres considérations; et c'est pourquoi la philosophie antique, bien qu'en le combattant sur certains détails, finit par le protéger: la même métaphysique intérieure présidait à toutes les théories, en apparence les plus diverses, des sages et des sacerdoces.

Cette métaphysique est directement combattue par les dogmes du christianisme et même par le premier de ces dogmes. Les religions antiques admettaient toutes des incarnations, mais l'être qui s'incarne, suivant elles, ce n'est pas Dieu lui-même, envisagé dans la majesté de sa perfection souveraine, c'est une de ses manifestations inférieures; les personnes de la trinité indoue prennent les apparences de la créature; mais elles-mêmes ne sont pas le Dieu suprême, lequel, loin de pouvoir s'incarner, ne peut pas même agir. Qu'on ne s'y trompe pas! le mot d'incarnation se trouve dans toutes les théologies; mais l'idée chrétienne de l'incarnation est incompatible avec les théologies antiques et la métaphysique intime qui préside à leur développement

Il suffisait donc de croire au Christ, c'est-à-dire au Fils de Dieu, égal à son Père et incarné, ou, en d'autres termes, au Christ vrai Dieu et vrai homme, pour que la métaphysique antique reçût une rude atteinte et que l'on fût conduit à distinguer dans un être son essence et sa force productrice.

D'autres dogmes encore conduisaient au même résultat; nous avons déjà étudié et nous étudierons encore dans cet ouvrage comment la méditation des grandes idées de la trinité, de la présence réelle, de la transsubstantiation, de la grâce, a été le principe ou du moins le moyen nécessaire de l'analyse féconde de la raison par elle-même.

Or c'est au XIIIe siècle que le dogme catholique et la métaphysique ancienne se sont le plus directement trouvés en présence. Les principes de cette métaphysique sont vivants encore dans saint Thomas et son école; ce grand docteur semble les consacrer, et par là même éterniser l'œuvre du passé; mais en même temps qu'il les adopte, il les applique jusque dans le détail le plus minutieux, à l'étude philosophique de la révélation. C'est précisément dans cette œuvre d'application que se dévoila leur impuissance. Le dogme chrétien, auquel on les associait, les usa peu à peu, ou plutôt il pénétra dans leur sein, et, en forçant l'esprit humain à séparer en eux les idées complexes qu'ils contiennent et confondent, il les sortit les unes des autres et les fit en quelque manière éclore dans la pensée; c'est ainsi que la raison devait prendre conscience d'elle-même dans cette lumière surnaturelle qui, loin de l'asservir, la dégage et la rend pure et libre, à sa propre autonomie dans le cercle où son action est possible et dès lors légitime!

Ce n'était donc pas une médiocre et vaine querelle que de se demander si plusieurs causes peuvent concourir à la formation d'un même effet. Cette question en sous-entendait une autre qui se rattache à ce qu'il y a eu dans le développement de la métaphysique de plus intime et de plus fécond. L'effet dépend-il de sa cause comme de son essence? ou, en d'autres termes, la *forme* est-elle le principe actif des êtres? ou, en d'autres termes encore, ce principe n'est-il qu'une dépendance, un corollaire de cet autre principe qu'on appelle l'*essence?*

Les thomistes, qui étaient péripatéticiens avant tout, répondaient: Oui.

Les scotistes et toute l'école franciscaine; Gabriel Biel comme Sirectus ou François de Mayronis, répondaient: Non

Il serait superflu d'indiquer ici, en détail, quels sont les motifs qui déterminèrent les philosophes franciscains à combattre l'opinion de l'école thomiste; nous nous bornerons à rappeler les arguments que l'on présentait spécialement sur la question particulière du concours des causes.

En premier lieu, disaient-ils, si l'état d'innocence se fût maintenu, les mêmes individus qui naissent aujourd'hui d'une source impure auraient eu pour pères des hommes justes, des élus de Dieu (260*). De là ils inféraient que le même effet (le même, numériquement parlant, *idem numero*) peut résulter de deux causes dissemblables.

Cet argument mérite une considération toute particulière: il jette une vive lumière sur l'influence métaphysique qu'a exercée le dogme de la *déchéance*. J'entends ici le dogme chrétien, car il y a un abîme entre la *déchéance* telle que l'entendent les religions de l'Inde, et la *déchéance* telle que la définit l'Église. La première est toute individuelle, elle n'est que l'état inférieur où tombe l'esprit pur, lorsqu'en raison de ses fautes ou même des nécessités logiques de l'organisation universelle il est uni à un corps. Cette notion s'accorde parfaitement avec les données générales de la métaphysique ancienne: cette métaphysique se représente au sommet de l'existence un être doué d'une inflexible unité, soustrait à tout mouvement, à toute vie, entité mathématique, en quelque manière, et qui se développe dans un sens tout mathématique, ayant des attributs qui s'échelonnent les uns au-dessous des autres,

(260*) « Si status innocentiæ permansisset omnes filii a parentibus electis procreati fuissent, nunc vero in statu culpæ, quidem filii nati sunt a patribus reprobis, ut SS. Martinus, Barbara et Christina, ut testantur eorum acta; ergo qui geniti sunt a reprobis, generari quiverant electis ac prædestinatis, proindeque divisim potest idem numero effectus produci a bonis causis totalibus ejusdem ordinis. » (Columb., *Phys.*, lib. IV, qu. 2, art. 4. — *Voir* aussi Scot, IV, dist. 43, quæst 2, rep. 2, d. 2, qu. 2.

mais non une véritable action et une fécondité réelle. A côté de cet être se débat le principe de la variété et de l'indétermination, la *maya* des religions indoues, la *matière* des philosophes grecs, dont les rapports avec l'Unité absolue sont conçus à des titres divers par les diverses écoles. A ce point de vue, la vie universelle n'est que le mouvement logique des attributs divins qui s'engendrent les uns les autres et se diversifient en tombant dans l'élément de la variété ou dans la matière, et qui remontent ensuite, en se purifiant de ce mélange, au principe de l'unité, s'unissant à lui et rentrant dans la morne immobilité de son essence. La déchéance, dès lors, est la loi même de l'univers, et c'est sur l'idée de chute que semble pivoter l'ensemble entier des connaissances humaines. Il résulte de là que la conception théogonique des anciens n'avait absolument rien qui les contraignît de voir autre chose dans les êtres que leur essence, et dans leur action que le résultat logique de leur nature ou de leur forme. Il n'en est pas de même de la conception chrétienne. Ici, la déchéance, la faute première, n'est nullement l'effet de la nature primitive des choses et d'une loi fatale qui condamne les manifestations de l'être ou de l'essence à s'engager de plus en plus dans l'imperfection, dans le non-être, dans la matière; loin d'être la loi universelle de l'existence, elle est un accident, elle est l'effet de la libre volonté humaine. Le dogme sur lequel tout repose et qui explique tout dans le christianisme n'est pas, comme le pensaient les jansénistes et leurs adeptes plus ou moins volontaires, celui de la chute, c'est celui de la grâce. De plus, la déchéance, chrétiennement entendue, n'est pas une expiation individuelle. L'humanité tout entière a failli dans le premier homme en vertu d'une solidarité qui, pour l'intelligence méditative, est à la fois le plus incontestable des faits et le plus profond des mystères. Le dogme chrétien de la chute repose donc sur cette idée qu'un lien intime existe entre les hommes, et que ce rapport qui les unit est un principe à part *et sui generis*. Par là même, il contraint la raison à voir autre chose dans les êtres que leur essence ou leur forme et leur individualité; il l'avertit qu'il y a entre eux une vie commune qui circule pour ainsi dire de l'un à l'autre, et qui constitue un des éléments irréductibles de l'existence soit dans les êtres créés, soit dans l'être incréé : *Sint unum sicut et nos*. En d'autres termes, l'idée antique et païenne de la déchéance n'est que l'explication de l'état actuel de l'homme par une métaphysique qui ramène à la forme tous les éléments de l'être; l'idée chrétienne est l'explication de ce même état au point de vue d'une ontologie tout opposée et qui sépare, parmi ces éléments, la forme et un principe différent, celui de l'unité ou de la solidarité universelle.

On doit comprendre maintenant pourquoi l'école franciscaine faisait intervenir le dogme de la déchéance pour établir que l'effet n'est pas la simple manifestation logique de la forme, ou que la causalité dans les êtres n'est pas un simple point de vue de leur essence.

Le second argument invoqué par les scotistes était emprunté à des considérations à la fois métaphysiques et religieuses.

L'identité d'une chose, disaient-ils, ne peut lui être ravie par ce qui lui est étranger ; or la cause efficiente est une cause extrinsèque. Pourquoi donc plusieurs causes ne pourraient-elles pas concourir à la formation d'un même effet? Donc, ajoutaient-ils dans leur argumentation qui nous paraît aujourd'hui étrange, mais qui alors semblait parfaitement naturelle et qui se justifie par l'influence qu'elle a exercée, donc si Abel n'avait pas été engendré par Adam, il aurait pu l'être par Noé ; et en effet certains miracles nous portent invinciblement à croire à cette possibilité. Lazare (c'était l'exemple qu'ils invoquaient) Lazare qui était venu à la vie par la vertu d'une génération humaine, y revint par la vertu de la parole du Christ. Et cette résurrection n'est-elle pas l'image anticipée de la grande, de l'universelle résurrection du dernier jour, laquelle témoigne de l'indépendance de l'effet vis-à-vis de sa cause et prouve que le même phénomène n'est pas lié essentiellement à une même origine.

Il est facile de voir que, dans ce double raisonnement, le point de vue métaphysique est subordonné au point de vue théologique. Lorsque les scotistes, dans leurs discussions avec leurs adversaires, s'appuyaient sur le caractère extrinsèque de la cause efficiente, et invoquaient ainsi l'autorité de la doctrine péripatéticienne, ils se montraient des commentateurs peu fidèles du philosophe. Sans doute la cause efficiente est, dans le système péripatéticien, extérieure à ce qu'elle modifie ; mais on ne saurait en conclure, comme le font les scotistes, que les causes, dans ce système, peuvent ne pas *déterminer*, ne pas *spécifier* leurs effets. Qu'est-ce que la cause efficiente au point de vue d'Aristote? C'est la réalité en acte qui applique une certaine forme à une certaine matière. Mais n'y a-t-il pas un certain rapport entre cette réalité en acte et celle qu'elle meut ou sur laquelle elle agit? Ce rapport existe et même il est nécessaire; car qu'est-ce qui agit dans l'être en acte qui est la source du mouvement? C'est l'acte ou la forme de cet être : et comment cette forme agit-elle? Elle agit comme peut agir une forme ou une essence, c'est-à-dire par un développement logique; ses actes ne sont que la manifestation de ses attributs, coordonnés comme eux suivant une loi mathématique et inviolable; les mouvements dont elle est l'origine se rapportent à sa nature, comme la conséquence se rapporte au principe. Aussi, bien qu'Aristote regarde la cause efficiente comme agissant du dehors, il n'en est pas moins vrai qu'elle est dans son système un principe qui ne se borne pas à *produire*, mais qui *spécifie* et *caractérise*.

Si donc, dans l'argumentation scotiste, le

sytème péripatéticien est invoqué à côté du dogme religieux, ce n'est pas que ce système fut pour eux le vrai point de départ; ce système, au fond, les condamnait, mais ils l'interprétèrent et le modifièrent largement dans le sens du dogme. La résurrection de Lazare et celle du dernier jour leur parurent inconciliables avec une métaphysique qui rattachait chaque phénomène à une seule cause; ils auraient pu tout aussi bien invoquer les autres faits miraculeux; car, si ces faits ont un caractère surnaturel, c'est précisément que pouvant, dans le cours ordinaire des choses, ressortir d'une cause naturelle, ils ont été produits dans une circonstance exceptionnelle en dehors de l'action de ces causes. Et, en général, en ne considérant plus exclusivement les miracles, mais tout l'ordre surnaturel, on peut dire que, par sa seule existence, il atteste au sein des êtres un principe différent de leur forme ou de leur essence, laquelle se développe par une série logique et immuable d'attributs que rien ne peut ni suppléer ni détruire. Dans un être dont toute la réalité se tire de sa forme, il n'y a plus de place pour l'intervention surnaturelle et directe de Dieu, et la suspension des lois qui le gouvernent serait la suspension même de son existence, si elle n'était pas une contradiction dans les termes.

Nous noterons, pour finir tout ce qui regarde les *causes efficientes*, une dernière discussion qui ne nous semble qu'un corollaire de la précédente, ou plutôt la conséquence invincible des mêmes principes. On verra jusqu'où pouvait mener la théorie thomiste. Suivant cette théorie, et Suarez s'y montrait fidèle sur ce point particulier (261), lorsque l'on analyse ce qui constitue le concours de la cause première dans l'acte de la cause seconde, on trouve que c'est non-seulement l'unité de l'effet produit par les deux causes, mais l'unité même de l'action qui le produit; en d'autres termes, la cause seconde n'a pas une action distincte de celle de la cause première; l'opération de l'agent créé n'est que la participation de l'éternelle opération de la cause infinie.

Les scotistes combattaient cette doctrine de l'école dominicaine. Ils s'étaient trop appliqués, dans leur théorie de l'action, à la distinguer de son résultat, ou de l'effet, pour croire que l'unité de ce dernier terme entraînât logiquement l'unité du premier. Les dogmes essentiels du christianisme étaient d'ailleurs là pour leur enseigner combien il eût été périlleux de l'admettre. Car, les trois personnes de la sainte Trinité ne produisent-elles pas une seule et même création (262)? De même, le Père et le Fils n'ont-ils pas, suivant le dogme, un rapport de même nature avec le Saint Esprit, *eamdem vim spirativam*, pour employer l'expression intraduisible dont se servent les théologiens scolastiques (263)? Ainsi ce dogme de la Trinité conduisait à distinguer l'agent, l'action et l'effet, ou, en d'autres termes, à conclure que la première cause et la seconde n'identifient pas en une seule leur même action.

Après la théorie de la cause efficiente venait celle de la cause exemplaire, ou des idées qui en Dieu représentent éternellement la création.

Cette théorie soulevait entre les deux écoles rivales une grave question : L'idée dont il s'agit est-elle un concept objectif ou un concept formel (264), c'est-à-dire une notion que l'esprit se représente, ou une notion qu'il forme? Les scotistes se rangeaient à la première opinion, ainsi que les disciples d'Occam (265); les thomistes soutenaient la seconde (266).

Dans la théologie chrétienne, il était bien difficile d'admettre ces réalités mystérieuses qui s'accordaient à merveille avec le paganisme. Saint Augustin, après s'être servi des mots qui les désignent dans ses premiers traités de théologie philosophique, se condamna plus tard lui-même pour cet usage, suivant lui dangereux, d'expressions équivoques (267). L'école thomiste reprit pourtant et les mots et les choses, et sembla considérer celles-ci comme des qualités inhérentes aux êtres, et servant probablement à expliquer ce que leurs éléments connus n'expliquaient pas (268). Scot les garda; mais, moins soumis que saint Thomas à la tradition antique, il ne cacha point son embarras en face des singulières entités qu'elle lui légua, et dont il n'accepta l'héritage que sous bénéfice d'inventaire. « C'est un travail grandement ardu et difficile, s'écrie un de ses disciples, que rechercher ce que sont ces choses. » *Perarduum est et difficile scitu pervestigare quid ista sint*. (COLUMB, *Phys.*, IV, quæst. 9, art. 2.) *Ces choses*, Scot n'osant les éliminer, les restreignit pourtant. Il ne voulut pas qu'elles constituassent une qualité réelle; il soutint que la fortune et le hasard ne sont que les causes par accident de ce qui arrive par le fait d'une volonté libre : *Fortunam*

(261) SUAREZ, disp. 22, *Metaph.*, sect. 3. *Voir* aussi HURT., II *Phys.*, disp. 10, sect. 3.

(262) « Tres personæ unica potentia creativa potientes in unum exeunt simul creationem dicunturque unus creator. Deus autem et creatura sunt duo agentia participantia distinctas agendi virtutes, ergo eorum actiones sunt distinctæ ad communem effectum tendentes. (COLUMB., *Phys.*, VI, qu. 3, art. 6. — Refer SCOT, II, d. 37. — LYCHETUS, *ibid.* — MAYRONIS, d. 43, qu. 4, et 1, d. 43 et 44, qu. 7. — RACONIUS, II *Phys.*, sect. 3, qu. 1.)

(263) « In divinis Pater et Filius una vi spirativa gaudentes, unica spiratione spirant Spiritum sanctum, unusque spirator perhibetur. » COLUMB *Phys.* VI, q. 3, a 6.

(264) « An idea sit conceptus objectivus. »

(265) SCOT, I, d. 35, qu. unic. — BARG., *ibid.* — OCCAM, qu. 5.

(266) ALEX. DE HALES, I, p. qu. 23.—BONNET, 1, d. 35, qu. 1, art. 1. — THOM., I p. qu. 15, art. 1.

(267) *Voir* le *Livre des rétractations*, I. — *Voir* également la *Cité de Dieu*, lib. IV, c. 18, et le *Commentaire sur la Genèse*.

(268) BONNET (*Phys.*, III, 1) définit la fortune un effort brusque (*quidam impetus*) qu'on doit placer dans la catégorie de la qualité.

esse causam per accidens in iis quæ ex electione agunt.

C'était, on en conviendra, s'éloigner singulièrement de la théorie d'Aristote : l'école scotiste est ici encore fidèle à son rôle : elle semble interpréter la métaphysique grecque ; elle la tue dans la pensée humaine.

Les arguments des Franciscains se tiraient, chose assez remarquable, d'une réhabilitation des idées platoniciennes qu'ils admettaient à quelques égards, qu'ils repoussaient à un autre point de vue ; tant il est vrai qu'aucune école au moyen âge n'est vraiment et complétement ni péripatéticienne ni platonicienne ! Les *idées*, disaient-ils, existent réellement, elles sont les *quiddités* et les *essences* des choses ; seulement ces *quiddités* et ces *essences*, comme l'a vu Aristote, n'existent pas en dehors des choses et dans une région fantastique peuplée d'*espèces*, de pures *espèces*. Comment, dès lors, concevoir les *idées* à titre de *concepts formels* et leur refuser un caractère objectif ?

Nous ne doutons pas qu'aux yeux des historiens qui suivraient le système, de M. Hauréau, cet argument ne paraisse l'application, la conséquence directe d'un réalisme effréné. Cependant il n'en est rien, et la preuve, c'est que les Occamistes, sur cette question, comme sur beaucoup d'autres, prenaient en main la défense de Scot.

Se montraient-ils donc les défenseurs inconséquents d'un de leurs adversaires ? Non ; mais, comme lui, ils mettaient l'action dans l'agent, et dès lors ils distinguaient en général l'exercice de l'activité et son résultat, et dans la pensée humaine, l'action intellectuelle (l'*intellection*) et l'idée. C'est à ce point de vue qu'ils se plaçaient, les uns et les autres, pour combattre à divers degrés la théorie des *espèces*. C'est à ce point de vue encore qu'ils estimaient que les idées ou les exemplaires éternels des réalités finies et passagères ne sont pas des concepts purement formels. Ils ne niaient point qu'en Dieu il y eût un concept formel des choses : ce concept formel c'est dans leur doctrine le regard éternel, infini, absolu et absolument simple qui les embrasse toutes, c'est l'*intellection* de la pensée suprême, et, en quelque manière le coup d'œil de Dieu. Mais, outre le regard divin, il y a ce qu'il contemple ; et de là les idées ou les *exemplaires* de toutes choses et de chaque chose, concepts, qui, dès lors, ont véritablement un caractère objectif, car elles sont la représentation vivante des choses qui seront dans le monde, et non pas ce par quoi Dieu se représente ces choses (269) ; en d'autres termes, l'intelligence infinie n'est pas close en elle-même, de telle sorte que sa pensée, pour employer une pensée d'Aristote, ne soit que la pensée de la pensée. Elle n'est pas réduite à cette unité mathématique, à cette simplicité rigoureuse où l'idée présente en elle ne serait que son propre regard se voyant lui-même dans une éternelle subjectivité, et où il n'y aurait place que pour des concepts formels.

L'école péripatéticienne admettait tellement cette unité abstraite dans l'Etre divin, qu'elle le condamnait à une contemplation exclusive de lui-même par lui-même et à une invincible immobilité. En lui, aucune distinction, pas même de distinction idéale, car la puissance étant incompatible avec sa nature, il était considéré comme l'acte pur, c'est-à-dire comme l'unité en soi, l'unité identique à l'essence absolue et à l'absolue réalité. En lui, point d'intelligence qui embrasse de son regard infiniment simple un certain nombre d'objets possibles qu'elle se représente ; point de pensée, en d'autres termes, qui tire éternellement de son sein d'éternelles idées. La pensée divine existe ; mais sans être distincte de l'idée, ou plutôt c'est l'idée, l'idée pure, absolue, se pénétrant elle-même, à la fois intelligence et intelligibilité, qui constitue la pensée divine. L'action est en dehors de l'agent ; dans l'agent, il n'y a donc que sa tendance vers l'action, et cette tendance n'est autre chose que la forme même de l'agent ; supposez que cette tendance, au lieu d'être la simple possibilité logique d'un certain nombre de faits dont l'idée est impliquée dans celle de la forme, constitue une réalité actuelle, vous aurez l'intelligence divine, intelligence qui ne comporte pas une distinction entre la cause productrice des idées et les idées elles-mêmes, intelligence qui n'est que l'*intellection* devenue un être réel, particulier, existant en soi. Le dogme orthodoxe ne permettait pas qu'on en restât à cette conception : le Dieu vivant du christianisme ne peut se faire sur le patron du dieu mort d'Aristote. Non-seulement, il est, mais il agit et produit en lui et hors de lui avec une fécondité inépuisable. Il engendre réellement des idées au dedans de son être ; et ces idées, bien que ne brisant pas l'unité de sa nature, sont distinctes de sa pensée et de l'acte de sa pensée.

Saint Thomas comprenait, comme Scot, ces hautes vérités ; mais, attaché aux doctrines péripatéticiennes, il voulait faire entre les unes et les autres un compromis. Le verbe de la pensée humaine n'est pas pour lui quelque chose d'intérieur, résultat direct de l'acte de penser : c'est le terme de cet acte (*Voy.* l'article VERBE) ; de même en Dieu l'*intellection* ou l'*action* de l'intelligence supérieure n'existe pas, comme distincte de l'intelligence elle-même, en tant qu'elle agit ; en d'autres termes, Dieu connaît les choses *formellement* (nous dirions aujourd'hui *subjectivement*), et, en dehors de ce concept formel, il n'y a rien que les choses elles-mêmes. C'est ce que veut dire l'école dominicaine, lorsqu'elle déclare que les *idées* éternelles ou les causes exemplaires des états créés, ne sont en Dieu que des concepts formels et non des concepts objectifs.

(269) « Tertio, idea est idolum et exemplar rei faciendæ quod aspiciens artifex intendit producere rem ei similem in usum : conceptus autem formalis est *quo*, non autem quod aspicit artifex, veluti visio ut quo videns videt, non autem quod videt. » COLUMB, *Phys.* VII, qu. art. 6.

On comprend maintenant pourquoi les disciples de Duns Scot et ceux d'Occam sont d'accord à combattre sur cette question la philosophie de saint Thomas. Tous, quel que fût leur désaccord sur la valeur des universaux, ils rejètent cette théorie qui regarde l'être pris en lui-même, comme une puissance nue qui peut devenir un acte, mais par quelque chose d'extérieur à lui. Ils plaçaient en lui, outre cette puissance et cet acte, le rapport, le *nisus*, qui fait sortir celui-ci de celle-là. L'analyse de chaque agent leur donnait donc trois éléments distincts : 1° la substance elle-même avec ses puissances actives qui n'en sont que formellement distinctes (270) ; 2° l'exercice ou l'action de ces puissances, l'*effort* de la substance pour tirer d'elle-même les possibles qu'elle contient; 3° les possibles en tant que réalisés ou le résultat de l'action, résultat intérieur et inhérent à l'être qui le produit. De là, la distinction qu'ils établissaient entre l'intelligence, son opération et l'idée, tandis que les thomistes, n'admettant dans chaque substance que la puissance et l'acte, faisaient sortir l'idée humaine, nécessairement objective, de l'*espèce* informant l'intelligence, et ne voyaient dans l'idée divine que l'acte même de la pensée suprême ou un concept formel.

Ce n'était donc pas dans l'état de la métaphysique au moyen âge, une vaine discussion que de chercher si les exemplaires des êtres finis, les idées éternelles sont des concepts vraiment objectifs. Sur cette question, le dogme chrétien poussait l'esprit humain à rompre, comme sur bien d'autres, avec la tradition péripatéticienne. Il est vrai qu'en apparence on se rapprochait singulièrement de Platon, en plaçant dans l'intelligence divine des idées qui sont distinctes de son action ou du regard qui les embrasse et qui lui représentent éternellement le monde du temps. Disons-le même, les Franciscains, qui, tout en brisant avec Aristote, se croyaient assez fidèles à ses doctrines, avaient conscience de l'analogie des leurs avec celles du rival de leur maître ; ils commencèrent à cet égard, comme à beaucoup d'autres, cette glorieuse école de la renaissance qui croyait essayer une fusion entre les idées des deux grands représentants de la philosophie antique, quand ses travaux, dictés à son insu par l'esprit chrétien et devenus par là supérieurs à tous les autres et même à sa propre ambition, faisaient germer dans les débris de la scolastique une philosophie toute nouvelle. Il est facile de voir, en effet, que si à un certain point de vue les disciples de Scot et d'Occam revenaient au platonisme, ils en restaient néanmoins séparés par un abîme. Les *idées* de Platon constituent une sorte de milieu entre Dieu et le monde : elles jouent, dans le système général des êtres, le même rôle que le moteur mobile, le premier ciel d'Aristote. Elles sont à la fois ce qui les détermine et ce qui les meut, le principe de leur essence et leur activité (271). Maintenant, qu'est-ce que cette région des essences vis-à-vis de Dieu lui-même? Platon semble singulièrement varier à cet égard. Les Pères de l'Eglise ont pour la plupart interprété son opinion dans un sens tout chrétien ; ils ont fait de cette région des essences ou des idées la pensée infinie, le Verbe éternel. Il est certain que les idées se ramènent toutes, suivant Platon, à l'idée suprême du bien ou à l'Etre absolu. Mais elles ne s'y ramènent point comme les idées d'un être à cet être lui-même. Elles sont, non des actes de Dieu, mais une réalité substantielle, une substance au même titre que Dieu lui-même, bien que lui étant peut-être inférieure, en ce sens qu'elles renferment déjà un élément de diversité, tandis qu'il est l'unité absolue et la suprême identité. On pourrait même dire à cet égard que lorsque les néoplatoniciens firent des idées divines une hypostase de leur trinité, mais une hypostase moins parfaite que la première, ils n'étaient pas, sous tous les rapports, infidèles à la logique des théories de leur maître (272). Quoi qu'il en soit, les théories que la philosophie scotiste adopte, lorsqu'il s'agit des rapports des choses finies et des idées divines, lui sont diamétralement opposées dans la question si grave des rapports entre ces idées et Dieu lui-même. Le caractère des Franciscains, dans cet ordre de problèmes, est de regarder la région des idées éternelles, non comme quelque chose de substantiel, mais comme des résultats internes de l'opération éternelle de Dieu. C'est par cette conception qu'ils se distinguent à la fois de Platon et d'Aristote qui font des idées, l'un la substance même de Dieu, en tant que l'unissant au principe de la divinité; l'autre l'acte absolu et simple qui le constitue dans la *substance*.

Après avoir fait remarquer que la cause exemplaire se ramène, non à la cause formelle, mais à la cause efficiente, les scotistes esquissaient la théorie de la *cause instrumentale*. Ici, pas de discussion saillante. On établissait seulement que la *cause instrumentale*, dans la rigueur des termes, n'est pas active ; en effet, elle n'a pas en elle l'acte premier, la vertu d'agir; et elle est constituée par des qualités toutes passives. On en donnait d'ordinaire un curieux exemple ; la scie, disait-on, est un instrument entre les mains de l'ouvrier ; mais en vertu de

(270) Au point de vue des occamistes, il n'y a pas même de distinction formelle entre l'être et ses puissances actives. Sous ce rapport, ils s'éloignent plus encore que Duns Scot de la philosophie thomiste.

(271) *Voy.* les VI°, VII° et VIII° livres de la *République*.

(272) On sait que plusieurs Pères de l'Eglise et des érudits plus modernes ont cru voir dans Platon la théorie de la Trinité. Il est, ce nous semble évident, à qui juge d'après les textes, qu'ils n'en contiennent pas même l'ombre. Seulement on conçoit que des disciples, poussés par l'influence qu'exerçait le christianisme, sur ceux-là même qui ne l'admettaient point, aient fait sortir non des paroles, mais des doctrines de leur maître.

quelles propriétés sert-elle à son œuvre? en vertu de la dureté du métal qui la compose et de sa forme particulière; et n'est-il pas visible que rien de tout cela n'est actif? Du reste, la cause instrumentale, ainsi envisagée, était soigneusement distinguée des causes secondes, qui peuvent être regardées comme des instruments de la cause première, des organes, qui sont les instruments de l'âme, et des qualités particulières qui, suivant les scolastiques, précédaient et rendaient possible l'introduction de la forme dans un sujet (273). François de Mayronis, en particulier (274), reconnaissait 1° l'*instrument artificiel*, ou l'instrument proprement dit, qui n'est autre chose que la qualité ou la réalité que l'artisan emploie et met en mouvement pour accomplir son œuvre, *quod movetur ab artifice ad opus artificiale condendum*; 2° l'*instrument naturel*, qui n'est que la qualité qui dispose le sujet à recevoir telle ou telle forme; 3° l'*instrument moral*, comme les *habitudes* (nous prenons ce mot dans l'acception particulière que lui donnait la scolastique) et les sacrements, qui sont appelés par les théologiens les *instruments de la grâce*. Lorsqu'il affirmait que l'instrument n'est pas actif, il ne parlait que de l'instrument proprement dit. Cependant nous aurons occasion de remarquer que, si l'efficace des sacrements n'est pas expliquée par l'école scotiste de la même manière que par l'école thomiste, cette différence importante tient, en partie du moins, à leur appréciation différente sur les causes instrumentales.

Hâtons-nous d'arriver à la théorie de la cause matérielle et de la cause formelle.

On définissait la cause matérielle, celle dont quelque chose se fait et qui persiste après que ce quelque chose a été fait : *Id ex quo aliquid fit, cum insit*, disait-on dans la latinité barbarement concise de la scolastique. La dernière clause de cette formule était ajoutée pour bien distinguer la *cause matérielle* de la *privation*. Lorsque la *forme*, qui donne à une substance telle ou telle qualité s'en retire, ce qui arrive et ce qui est cause de cette retraite, c'est la privation; la *privation* explique donc, comme la matière, certains changements dans l'être qui les subit; mais elle en diffère en ce qu'elle ne persiste pas quand la forme se produit, tandis que la matière demeure et reçoit de cette forme son actualité et sa détermination.

Cette définition était généralement admise; seulement il se produisit, sur la fin de la scolastique, un système qui annonce déjà le cartésianisme, et qui soutient que la cause, qui tire la forme de la matière, c'est la matière elle-même. Supposez que cette matière, au lieu d'être la possibilité pure, constituée en réalité distincte, soit l'étendue, vous avez, dans les principes du moins, la théorie physique du *Discours de la méthode*, des *méditations* et des *principes* (275).

On remarquera ici que la doctrine scotiste qui met dans la matière une certaine *actualité*, et même un principe d'activité, est un intermédiaire entre le système thomiste et ce demi-cartésianisme d'avant Descartes que les scolastiques du XVIIe siècle appelaient le *système moderne*.

La cause formelle était définie par une formule analogue à celle qui désignait la cause matérielle. On disait : *Causa formalis est id per quod aliquid fit cum insit*. Les scotistes ajoutaient que sa fonction propre était de donner, à la chose dont elle *informe* la matière, son être spécifique.

On se demandait, à propos des causes formelles ou matérielles, si Dieu pouvait exercer leur puissance et se substituer à leur causalité. Quelques thomistes admettaient cette substitution (276), car, dans certains cas, elle répondait aux nécessités logiques de leur système : ils supposaient que les accidents eucharistiques ne peuvent exister sans que la substance divine, remplissant le rôle des substances secondes, ne les soutienne. Les scotistes, qui voyaient au contraire dans l'accident quelque chose qui avait son entité particulière et qu'on ne pouvait regarder comme le simple développement logique du sujet, n'avaient aucune raison pour abaisser la cause absolue à un simple rôle de suppléance vis-à-vis des causes relatives. Ils admettaient bien que Dieu, dans l'ordre de la puissance qui fait et opère, ou de la cause efficiente, peut exercer la même puissance et produire les mêmes effets que les agents créés; mais ils ne voulaient pas qu'il en fût de même lorsqu'il s'agissait de la fonction de cause matérielle ou de cause formelle, fonction qui, remplie par Dieu, la ferait descendre au rang inférieur d'élément constitutif des choses créées.

La dernière cause que l'on étudiait, c'était la cause finale, c'est-à-dire celle en vue de laquelle quelque chose se fait, *id cujus gratia aliquid fit*. Les Occamistes soutenaient que cette cause meut les êtres par une force de même nature que celle de la cause efficiente : à leurs yeux, ces deux causes étaient de même ordre. Les autres écoles, c'est-à-dire celles de saint Thomas et de Duns Scot, enseignaient au contraire que la cause finale a un mode d'action particulier, et qu'elle

(273) Par exemple, pour que la forme du feu fût introduite dans le bois, il fallait au préalable que ce bois eût reçu la qualité de la *chaleur*; cette qualité en le modifiant le *disposait*, disait-on, à la *forme* du feu, qui, ainsi que toute forme, exige, pour apparaître dans un sujet, certaines conditions.

(274) IV, dist. 6, quæst. 2.

(275) « Num autem unio et eductio formæ sint effectus causæ materialis, perscrutantur moderni. Ego vero puto satisfaciendum esse, si dicatur neutrum esse effectum ejus. Siquidem unio est relatio, quæ non producitur, sed comproducitur et consurgit ex positione extremorum; atque forma proprie non fit, sed educitur, vel inducitur in materiam, solum que compositum proprie fit. »

(276) *Voy.* FONSEC., V *Metaphys.*, c. 2, qu 8, sect. 4; et qu. 12, sect. 2.

meut suivant un être intentionnel qui n'existe que dans l'intelligence de l'artiste.

On verra ailleurs (277) à quelle théorie générale se rattache cette opinion particulière d'Occam.

Le *Traité des causes* se terminait d'ordinaire par des considérations sur ce que l'on appelait les *causes par accident* (*causæ per accidens*). Et ces causes par accident étaient (le lecteur moderne va peut-être sourire) la fortune et le hasard.

La fortune et le hasard ! comment de pareilles *entités* avaient-elles pu entrer dans le domaine scientifique? Elles y étaient entrées pourtant, admises par le sévère Aristote, et, s'il m'est permis de rappeler une impression personnelle, ce fut un de mes grands étonnements, lorsque je commençai à étudier les monuments originaux de la philosophie, de les voir toutes deux avec leur place réservée, dans la *physique* du Stagyrite et dans sa métaphysique.

Cependant tout s'explique..... même l'idée de *hasard*.

En ramenant à la *forme* ou à l'*essence* tout ce qu'il y a de déterminé dans les êtres, l'école péripatéticienne se condamnait à admettre, dans le cours des phénomènes, une régularité mathématique. S'il y a en réalité quelque chose d'accidentel, c'est que les forces agissent non-seulement d'après leur essence, qui est immuable, mais d'après leurs milieux qui varient. Absorbez tout l'être dans son essence, ces accidents, ces variations, ces alternatives, cet imprévu cessent de s'expliquer, et il faut que tous ces phénomènes flottants, si nombreux, si propres à faire illusion, soient placés en dehors des cadres réguliers de la science. Cependant, si irréguliers qu'on les suppose, ils sont ! Il y a donc une *entité* qui en rend compte ! Le hasard, la fortune et le rôle considérable qu'ils jouent dans le monde, sont une conséquence rigoureuse de la théorie métaphysique de la matière et de la forme. — *Voy.* aux articles HASARD, MONSTRE, PHYSIQUE, MÉTAPHYSIQUE.

Nous allions oublier de faire mention de la grande querelle des Dominicains et des Franciscains à propos de la théorie des causes efficientes et finales; cette grande querelle avait un nom célèbre encore au XVII[e] siècle; elle roulait sur ce que l'on appelait, sur ce que l'on appelle encore la *Prémotion physique*.

Nous examinerons ailleurs, dans tous ses incidents, cette vive discussion qui fut éminemment utile au progrès de l'esprit humain ; nous nous bornerons dans cet article à remarquer que les Franciscains y remportèrent une victoire si éclatante que plusieurs commentateurs de saint Thomas essayèrent d'établir que la théorie de la *prémotion* est due à quelques-uns de ses disciples inintelligents et ne se trouve pas dans ses écrits (278).

La controverse entre les théologiens de l'école dominicaine et ceux de l'école rivale, portait sur les agents libres, comme sur les agents soumis à la loi de la fatalité, sur les actes de l'ordre surnaturel comme sur ceux de l'ordre naturel (279). Néanmoins, et, bien que la question de la prémotion physique, exerce, par les diverses solutions qu'on lui donne, une influence nécessaire sur celle de la grâce, les scotistes admettaient, tout aussi bien que les thomistes, que Dieu *meut* le libre arbitre; et que seuls, les actes qui sont la suite de cette vertu mystérieusement communiquée à l'homme, peuvent lui mériter la vie supérieure et la vision face à face de l'éternelle vérité. Le concile de Trente l'avait ainsi décidé dans les canons 4 et 5 de la sixième session. Mais en est-il dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel? Telle était la question agitée entre les thomistes et les scotistes.

Les thomistes s'appuyaient sur ce qu'il y a de plus fondamental dans la métaphysique d'Aristote. Qu'est-ce que le mouvement, disaient-ils? Le mouvement, c'est l'acte de l'être en puissance, comme étant en puissance, *actus entis in potentia, ut in potentia;* ou, en d'autres termes, c'est la voie par laquelle ce qui est virtuel se réalise; or la puissance et l'acte ne peuvent être à la fois dans la même réalité; d'où il suit que tout ce qui se meut est mu par quelque chose d'étranger, suivant le grand axiome des péripatéticiens : *quidquid movetur, ab alio movetur*. La conclusion logique de cet axiome était que la cause seconde n'agit qu'autant qu'elle est mue, et que, par conséquent, son action remonte à la cause première qui tire l'acte de la puissance et applique la forme à la matière (280).

On voit, par là, que la théorie thomiste de la prémotion physique, a une double origine : d'une part, elle vient de cette idée, également essentielle à la religion naturelle et à la religion révélée, que la créature est dépendante du Créateur; de l'autre, elle vient de ce principe péripatéticien, que l'être étant composé de matière et de forme, de puissance et d'acte, le mouvement et la réalisation de ses virtualités remonte à une origine étrangère. En d'autres termes elle est l'explication par la philosophie antique, d'une des données du christianisme.

Les scotistes ne pouvaient l'adopter, eux, ces grands destructeurs, à leur insu, de la métaphysique péripatéticienne.

Ils remarquaient que la cause seconde est parfaite en son ordre (281), et ils s'appuyaient sur le témoignage des saintes Écri-

(277) *Voy.* à l'article que nous consacrons à Guillaume D'OCCAM.

(278) Nous avons apprécié cette erreur aux articles FORCE et PRÉMOTION.

(279) « Nota primo hanc controversiam æque agitari de agente secundo naturali et necessario, ac de libero,

(280) « Oppones primo contra primam assertionem *quidquid movetur ab alio movetur*. Causa autem secunda movetur ad operandum, ergo a prima causa movetur, proindeque admittenda est qualitas præmovens et prædeterminans causam secundam ad operandum. » (COLUMB., *Phys.*, VI, qu. 3, art. 6.)

(281) « Nota secundo causam secundam in se

tures. Les œuvres de Dieu, disaient-ils, sont parfaites, suivant cette parole de la Genèse : *Igitur perfecti sunt cœli et terra et omnis ornatus eorum, complevitque Deus septimo die quod fecerat* (282). Or, en quoi consiste cette perfection ? elle consiste en ce que la cause seconde est complète dans son être essentiel, ou, comme on disait alors, dans son acte premier. Son insuffisance ne se trahit que lorsqu'il s'agit d'opérer et de produire. En d'autres termes, il faut distinguer l'acte ou l'action qui produit, et l'effet produit. Pour que l'action aboutisse à l'effet, c'est-à-dire pour qu'elle soit vivante et féconde, le concours de la cause première est indispensable; mais l'être actif va de lui-même et sans intermédiaire à son acte; cet acte, il le tire de son propre sein, et par une énergie qui lui est propre (283). Et comment en serait-il autrement, puisque, si l'effet est extérieur à la cause, il n'en est pas de même de l'acte qui se passe, quoiqu'en disent les thomistes, dans l'intimité même de sa substance?

Les scotistes remarquaient en second lieu que, bien qu'en vertu de la subordination essentielle des êtres la cause première puisse être regardée comme la motrice des causes secondes, il faut avoir soin de ne pas prendre l'expression de *motrice* dans son sens rigoureux : l'être est actif, non par une vertu qui lui est surajoutée, mais par lui-même.

Ces observations posées, l'école franciscaine posait les conclusions suivantes :

1° La cause première n'exerce pas de prémotion ; 2° la cause seconde naturelle n'a pas besoin d'être mue ou prédéterminée physiquement. Car, d'une part, à quoi bon cette qualité prédéterminante que supposent les thomistes? Les êtres, créatures de Dieu, sont des causes secondes, sans doute, mais complètes en elles-mêmes, et le Créateur, en les faisant participer à son essence, d'où émane toute vertu, comme d'une source inépuisable, ne leur fait pas le don chimérique d'une substance sans efficace. Chacune possède, par le seul fait de son acte premier ou de son existence, et dans les limites de son espèce, tout ce qui lui est nécessaire pour agir. Si la terre et le feu, et tous les êtres qui frappent nos regards, n'avaient point cette activité féconde qu'on prétend attribuer à une qualité distincte d'eux, ils n'accompliraient pas l'ordre souverain de Dieu, lorsque, au commencement des choses, suivant le témoignage de la Genèse, il leur commanda de produire : *germinet terra herbam virentem*. Ce texte sacré frappait singulièrement l'esprit des Franciscains. Un précepte de cette nature, disaient-ils, ne saurait être vain, et cette grande loi que Dieu impose à chaque existence, en lui donnant une œuvre à accomplir, rend inutile et impossible une vertu étrangère qui la dispense de toute force intrinsèque (284).

De plus, si l'on suppose que le concours divin consiste dans le don d'une qualité particulière qui prédétermine l'action de la cause seconde, aussitôt que cette qualité est reçue, le secours de Dieu devient donc inutile, et l'être fini agit, opère dans une indépendance absolue ! Qui ne voit le caractère absurde et impie d'une pareille proposition? Et qu'on ne dise pas que la présence de la qualité motrice de la cause seconde ne saurait la dispenser du concours de la cause première. Car pourquoi l'imagine-t-on, si ce n'est pour expliquer ce concours et déterminer sa nature; et si elle ne remplit pas de fonction, à quel titre l'admettre ?

Il ne faut donc pas changer en purs et simples instruments les êtres relatifs; encore une fois, quelque chose de la fécondité éternelle de l'infini vit dans leur substance, ou plutôt leur substance elle-même n'est que cette fécondité, cette puissance, cette énergie qu'on regarderait en vain comme une propriété qui se surajoute : propriété inexplicable et contradictoire, car si tout ce qui est créé est sans vertu propre, à quel titre agira cette propriété elle-même (285)?

Nous venons de résumer l'argumentation des philosophes franciscains. On voit qu'elle

et in suo ordine esse perfectam. Est enim opus Dei. »

(282) *Voy.* aussi *Deuteronom.* XXXII.

(283) « Duo autem secernuntur in causa causata, actio et effectus per actionem productus, ut per calefactionem causatur calor ab igne : actio alia prodit a causa prima, alia vero a causa secunda ; sicut enim causæ distinguuntur, ita actiones, in schola doctoris (id est Scoti) locantis actionem in agente : effectus vero est utriusque causæ. Ambæ namque causæ conveniunt et concausant communem effectum, ut duo homines simul trahunt unam et eamdem navim. Quapropter, causa voluntaria libera est in actione elicienda et emittenda. Potest namque eam elicere et non elicere, eamque suspendere. Emissa autem et ilicita actione, une cum actione causæ primæ producitur effectus communis ita dictus, quoniam ab utraque causatur. » (COLUMB., *Ibid.*)

(284) « Causa secunda in actu primo et in suo genere habet quidquid requiritur ad agendum, ut terra virtutem germinandi et ignis vim igniendi, quibus Deus mandat, ut operentur secundum virtutem suam. *Gen.* I : *Germinet terra herbam virentem.* Quod si foret incompleta virtus penes actum secundum, inane et irritum esset illud præceptum et mandatum operandi, utpote quia per eam non possent operari, cum peterent aliam virtutem præviam sive prænominatam qualitatem physice ipsam præmoventem et excitantem ad agendum. Deinde, res in sua natura et essentia completa et perfecta, utique in potentia et virtute sortitur suum complementum, quia virtus egreditur ab essentia tanquam ab ejus fonte et radice : secunda autem causa participat essentiam perfectam ; ergo utique potentiam et virtutem agendi perfectam » (*Ibid.*)

(285) « Si omnis causa secunda ad operandum indiget prævia qualitate præmovente, sane hæc quoque ut operetur, eget alia præexistente qualitate et cum sit æqua ratio de cæteris, fit processus in infinituum ab omnibus fugiendus. »

Le même auteur dit un peu auparavant :

« Si causa secunda in se suscipiat qualitatem, per quam actu operetur et sine qua operari nequeat, esset instrumentum... causa autem secunda non est proprie instrumentum, quandoquidem participat propriam virtutem agendi in ipsa permanentem in esse et in fieri, ut præclare ostendit doctor (SCOTUS, IV, dist. 13, art. 3. »

s'appuie principalement sur la théologie positive : d'une part, elle invoque l'autorité de la Genèse; de l'autre, elle se fonde sur ce que la dépendance de la créature ne serait que temporaire, si l'efficace accordé à son action venait d'une qualité, d'une vertu surajoutée à sa substance, et non pas d'un vrai concours qui fait résulter un même effet de l'action combinée de la cause première et de la cause seconde.

Sans aucun doute ces principes, qui ont joué un si grand rôle dans la querelle de la *Prémotion physique*, se conçoivent au point de vue de la seule raison humaine. Ce serait ne plus admettre de véritable création que de supposer des êtres qui sortent incomplets des mains du Créateur, et qui ont besoin, après avoir été produits, d'une autre production divine, d'un autre *fiat* souverain, source de leur puissance active; ce serait aussi se montrer infidèle à la notion de Dieu que de remplacer l'éternelle nécessité de son concours par une qualité prémotrice, sorte d'entité sortie de lui pour dispenser les créatures d'être unies à sa toute perfection.

Néanmoins rien n'était plus opposé au génie de la métaphysique antique que d'admettre cette union intime et immédiate de toutes les causes secondes avec la cause première. Elle ne se représentait pas l'univers comme une série de forces, toutes égales entre elles au point de vue divin, et harmonieusement, fraternellement enchaînées les unes aux autres par quelque chose de l'infini qui les lie toutes ensemble dans une sorte de vie commune en les rattachant à lui-même. Dans la conception ancienne, les êtres les plus parfaits sont seuls en relation directe avec la cause suprême, qui ne touche pour ainsi dire que les plus hauts sommets.

Troisième conclusion : La cause seconde libre ne reçoit de la cause première ni prémotion, ni prédétermination : *Causa secunda libera a prima physice nec præmovetur, nec prædeterminatur ad operandum.* Cette troisième conclusion n'est que l'application de la précédente; mais les scotistes l'appuyaient sur des arguments tout spéciaux. La liberté humaine leur paraissait singulièrement compromise dans la théorie de leurs adversaires. Quelle liberté, disaient-ils, que celle qui, pour se mouvoir dans tel ou tel sens, a besoin d'une qualité étrangère qui la prédétermine ! Et puis, cette qualité, de cela seul qu'elle a pour fonction de déterminer l'acte volontaire, peut-elle ne pas le déterminer à un acte spécial (286) ?

Quand on se rappelle les raisons métaphysiques qui engageaient les thomistes à reconnaître la prémotion physique, on est obligé de se dire qu'il leur était difficile de répondre à ces embarrassantes questions. Car l'entité particulière qui s'ajoutait, d'après leur doctrine, aux causes secondes pour leur permettre d'agir, n'avait pas pour fonction d'accroître leur énergie, mais de la constituer, ou, en d'autres termes, d'appliquer l'être, par lui-même indéterminé, à tel ou tel fait. Or, si la nécessité de la prémotion physique vient de ce que l'agent humain n'étant qu'en puissance vis-à-vis de son acte, la puissance des scolastiques est nécessairement indéterminée, ou, en d'autres termes, si cette prémotion est ce qui retire à l'agent son *indifférence* à agir dans tel sens plutôt que dans tel autre, on ne voit guère comment elle serait conciliable avec le pouvoir de choisir *indifféremment* entre tel ou tel parti. Sans aucun doute il y a, dans tous les systèmes, des difficultés réelles à comprendre la liberté dans les êtres, lorsque l'on considère ce grand principe de la raison suffisante qui doit régner sur toutes nos conceptions comme il règne sur tous les êtres. Mais si l'on ne saurait justement exiger d'une doctrine qu'elle dissipe à cet égard les nuages qui planent sur toutes, sans exception, on peut lui demander, du moins, qu'elle n'en ajoute pas. Or, le thomisme, en faisant intervenir la cause première dans l'action de la cause seconde, en vertu du caractère tout passif et purement virtuel qu'il attribue au sujet vis-à-vis de son acte, le thomisme, en voyant dans les êtres ces puissances *nues*, dont parle Leibnitz, et qui n'ont pas même en soi la source de leur vie intérieure, change en contradictions, suivant nous manifestes, les difficultés plus ou moins graves que suscite la question de la liberté.

On remontait donc encore par cette pente à une théorie plus vraie de l'être. Toute philosophie saine admet le libre arbitre; et les anciens, sous ce rapport, n'ont pas seulement entrevu, ils ont vu la vérité. Et néanmoins, consultez l'histoire, quelle place restreinte, disputée, obscure que celle qu'ils lui assignent, lorsqu'ils ne l'évincent pas complétement ! On pourrait dire de cette grande faculté de l'âme ce que saint Paul disait de Dieu : ils l'ont reconnue, mais ils ont agi et pensé et organisé leurs doctrines comme s'ils ne la reconnaissaient pas. État vraiment singulier, à notre point de vue moderne, que celui des intelligences les plus hautes et les plus pures de l'antiquité ! Elles contemplent le monde des principes avec une noble curiosité, mais elles ne semblent pas avoir souci de faire connaître l'un, de faire régner les autres; elles aiment le bien, mais d'un amour tout esthétique, et comme s'il n'était que le beau. Le côté pratique, austère, sérieux des grandes données de la morale ou de la religion naturelle, leur échappe; ce besoin intime, impérieux, vainqueur que nous avons, dès qu'une idée s'est révélée à notre esprit, de la répandre dans les

(286) « Contradictionem involvit, unam et eamdem voluntatem simul et semel physice esse prædeterminatam et non esse prædeterminatam ad unum, et quidem foret prædeterminata per dictam qualitatem et foret non prædeterminata, quia seipsam determinaret, quod manifestam implicat repugnantiam. » (*Ibid.*)

âmes et de la réaliser dans les choses, leur reste étranger. La vérité elle-même n'est, dans ces âges lointains, qu'une lueur qui passe, et non une lumière qui éclaire et qui guide. C'est ainsi que tant de dogmes d'une noble morale furent a cette époque, tout ensemble si belle et si stérile, l'objet des contemplations puissantes des sages, et cependant ne modifièrent ni l'état de la société, ni les données fondamentales de la métaphysique.

Il en fut de l'idée de la liberté humaine comme de tant d'autres. Comparez ce qui se fit à son égard dans la philosophie ancienne et dans la philosophie du moyen âge. La liberté morale! les anciens l'admettaient ou la rejetaient, suivant leurs principes; mais ce qui caractérise les scolastiques, c'est qu'ils se préoccupent de son existence; ce n'est pas assez dire, ils s'en inquiètent avec passion; ils n'ont pas de repos avant qu'ils ne l'aient fait entrer, sans que rien ne la gêne, dans les cadres de la métaphysique. Pour cela, ils les modifient, ils les transforment, ils les élargissent, ils les refondent dans un éternel labeur! Aussi avec moins de génie, moins de vues peut-être que les grands hommes de l'antiquité, ils eurent une puissance que ceux-ci n'osèrent rêver même dans leurs rêves les plus audacieux. Chaque siècle, au milieu des discussions qui animèrent des milliers d'intelligences, accomplit son œuvre, et, quand la lutte suprême de la renaissance eut passé sur l'Europe, on vit sortir de la poussière qu'elle soulevait une métaphysique, une science, une civilisation nouvelles.

C'est ainsi que la notion de la liberté morale, bien que fille de la religion naturelle, eut, par le christianisme et sous le christianisme, une influence que ne comportait point la pensée païenne. D'abord on la mêla aux notions de la métaphysique péripatéticienne; puis, on les compara; et cette comparaison amena les esprits à modifier de plus en plus les dogmes philosophiques d'Aristote. L'école scotiste leur porta une rude atteinte en refusant d'admettre, comme conciliable avec la liberté humaine, la prémotion physique; rejeter cette prémotion, qui joue un si grand rôle dans la théologie de l'école dominicaine, c'était proclamer que l'être n'est pas une pure puissance, une simple possibilité vis-à-vis de ses actes, c'était briser la théorie de la forme et de la matière, c'était entrevoir cette entité, une et indivisible, qui est constituée par l'effort lui-même et que Cusa appellera le *possest*, et Leibnitz la force. Que Duns Scot et ses premiers disciples aient compris toute la fécondité de leur polémique, on n'a aucune raison de le penser, mais à moitié dans l'ombre, à moitié dans la lumière, et pressentant plus qu'ils ne voyaient, ils accomplirent leur tâche d'avenir, et, de même que le sculpteur, les yeux fixés sur l'idéal, dégage du marbre une image de l'éternelle beauté, de même ces analyseurs intrépides, les yeux fixés sur le dogme, dégageaient peu à peu dans la vieille métaphysique les principes immortels de la raison moderne; et ces principes on les voyait sortir lentement, siècle par siècle, des ombres que dissipait la foi.

CÉSALPIN (ANDREA CESALPINO), philosophe et médecin du XVIe siècle; il donna aux doctrines d'Aristote une tout autre interprétation que celle des scolastiques. — Violemment attaqué par eux et notamment par Samuel Parker, archidiacre de Cantorbéry et par Nicolas Taurel, médecin de Montbéliard, il fut protégé par Clément VIII qui le nomma professeur du collége de la Sapience à Rome. Nous citons ce fait pour prouver que le souverain pontificat ne prit aucune mesure hostile contre ceux qui attaquaient la métaphysique scolastique, pas plus que contre ceux qui la soutenaient, tant que la question religieuse ne lui semblait pas impliquée dans le débat. Césalpin interpréta Aristote dans un sens néo-platonicien, et sous ce rapport il est de la grande famille des Bessarion et des Bruno. On sait qu'il pressentit l'immortelle découverte de Harvey et qu'il décrivit même la petite circulation. Il porta aussi sur le terrain de la botanique son esprit investigateur et fut conduit à fonder cette science sur l'examen de la fleur et de la semence. Ses principaux ouvrages sont un *Traité de plantes* et les *Quæstiones peripateticæ*.

CHALEUR (CALOR). — Ce mot, dans la langue scolastique, ne désigne pas seulement une sensation, mais une réalité ou du moins une qualité. Cette qualité jouait un grand rôle dans les spéculations du moyen âge, parce qu'elle était une de ces qualités premières qui dénotent l'essence des objets. A titre de qualité *essentielle*, elle devait être définie; et on la définissait ainsi : le chaud est ce qui réunit les choses de même nature et sépare les choses de nature différente. — *Voy.* article FEU.

CHARPENTIER ou CARPENTIER, recteur de l'académie de Paris pour la philosophie au XVIe siècle, est connu surtout par sa défense de la philosophie scolastique et principalement d'Aristote. — Il fut, on le sait, le grand adversaire de Ramus, et il paraît avoir excité à leur odieux attentat les meurtriers de ce grand logicien. Charpentier, esprit sans originalité, mais d'une science assez nette et passablement appropriée, est un des représentants les plus curieux de ce bon sens précis, dogmatique, étroit, qui s'oppose aux immortelles découvertes du génie en raison des théories excessives et fausses qui s'y mêlent. Seulement il poussa son opposition jusqu'à la complicité de l'assassinat. Ce n'est point seulement Ramus qu'il attaquait (Ramus est souvent très-attaquable), mais Copernic et ses successeurs et les adversaires de Ptolémée et d'Aristote. Ses livres sont d'un grand intérêt au point de vue de l'histoire de la scolastique expirante; moins il est original, plus il représente exactement les idées officielles des écoles contemporaines. Il est fâcheux que M. W. Kastus, qui vient de publier une monographie très-étendue

sur Ramus, n'ait pas cru devoir analyser avec un soin suffisant les œuvres principales de Charpentier.

CLEMANGIS (NICOLAS ou NICOLAÏ), disciple de Pierre d'Ailly et de Gerson, fleurit dans le XVᵉ siècle. Il n'appartient que très indirectement à l'histoire de la scolastique. On trouve son appréciation de cette philosophie dans ses deux grands ouvrages : *De studio theologico* et *De corrupto Ecclesiæ statu.* Il est curieux à étudier en ce que tout restant fidèle disciple de Pierre d'Ailly, il attaqua vivement la scolastique, au nom de la foi religieuse. Il reproche aux docteurs de son temps de préférer l'autorité de leur raison à celle de l'Ecriture et du pouvoir religieux.

COIMBRE (COLLÉGE DE). — Ce fut la plus fameuse école des Jésuites. Distinct d'abord de l'Université de cette ville, qui ne le supporta qu'à grand'peine, il finit par l'absorber. Ce collége eut pour docteur illustre le célèbre Fonseca ; il eut encore une gloire, de commenter Aristote. Ce commentaire est resté justement fameux. En général l'interprétation de Coïmbre est analogue à celle d'Albert et de saint Thomas ; cependant elle penche souvent vers une sorte d'éclectisme, et sous ce point de vue l'esprit des Coïmbrois et celui de Suarez ont une certaine analogie. Le commentaire en question est très-précieux à consulter en ce qu'on y trouve les diverses écoles des commentateurs d'Aristote tour à tour citées, comparées et jugées.

COMÈTES. — Les comètes étaient une des grandes préoccupations des scolastiques ; tout traité de philosophie un peu complet renferme au moyen âge un article qui leur est consacré. Cet article, bien entendu, se lit au chapitre des météores ; car, de l'avis général des docteurs de cette époque, la comète n'a rien de commun avec les corps célestes, elle est composée de matière sublunaire et terrestre : *Cometa non est de natura cœlesti, sed sublunari,* disent les manuels. Aristote, on le sait, avait déjà soutenu cette opinion qui n'avait pas été sans adversaires dans l'antiquité, mais qui finit par régner à peu près sans contestation : suivant lui, les comètes n'étaient que des exhalaisons enflammées qui s'élevaient du sol ; les scolastiques entrèrent presque tous dans ce sentiment qui s'accordait d'une façon merveilleuse avec l'ensemble de leur astronomie, de leur physique et de leur métaphysique (287).

En effet, il était difficile pour eux d'admettre que les comètes étaient quelque chose d'incorruptible : on les voyait tout à coup briller, puis soudain disparaître dans les profondeurs des cieux. Or c'était un des principes de l'astronomie des anciens et des scolastiques, que l'incorruptibilité absolue est le premier caractère des astres ou, comme on disait alors, de la *nature céleste. Cœlestia sunt incorruptibilia,* enseignait l'école ; *cometa autem dissolvitur et corrumpitur post aliquod temporis interstitium : igitur cometa non participat naturam cœlestem* (288).

D'ailleurs, ajoutait-on, ne voit-on pas les comètes s'accroître et diminuer ; et ces inconvénients de croissance et de décroissance ne sont-ils pas inconciliables avec l'immutabilité des régions sidérales ? *Quod crescit et decrescit non est compos naturæ cœlestis ; accretio quippe et decretio designat corruptionem. Cometa autem augetur per appositionem novæ materiæ, et decrescit per subtractionem præexistentis materiæ ejusque dissolutionem ; ergo,* etc. (289).

A ces deux arguments astronomiques on en joignait d'autres qui étaient en harmonie non-seulement avec la science mais avec les superstitions du moyen âge et de l'antiquité. On reconnaissait trois espèces de comètes, distinguées par leur couleur : les *comètes noires* (*cometa niger*) qui présageaient la mort de la vile multitude, les *comètes rouges* (*cometa rubens*) qui annonçaient celle des princes ou des guerres atroces ou les grandes tempêtes ; enfin les *comètes blanches* ou *comètes d'argent* (*cometa albus, argenteus*) qui passaient pour le signe heureux d'une fécondité prochaine.

De ce que les comètes étaient le signe d'événements fortuits on concluait qu'elles devaient être suscitées *ad hoc* par la puissance divine et qu'elles ne faisaient pas, comme les autres, partie intégrante et permanente de l'univers. De ce qu'elles amenaient avec elles la stérilité ou la tempête, on inférait qu'elles proviennent d'une certaine quantité de matière que le soleil pompe dans le sol, et qui, en s'évaporant, laisse le sol lui-même sec et aride. *Cum apparent cometæ, fiunt sterilitates, tempestates et hujus formæ alia. Id autem aliunde non provenit, quam ex materia illa, quæve solis radiis a terra elevatur, quæve relinquit ipsam terram siccam et aridam. Constat ergo cometa ex materia naturaque sublunari.*

On voit par ces citations combien les erreurs du moyen âge, erreurs philosophiques, erreurs scientifiques, erreurs popu-

(287) A propos des comètes, nous trouvons dans Columbus une phrase qui peut nous éclairer sur un fait obscur et important. Que sont ces *Parisienses* qu'il cite parfois comme une grave autorité, et dont MM. Cousin, Hauréau et Rémusat n'ont pas signalé l'existence ? Quel est l'ouvrage ou quels sont les ouvrages où les opinions des *Parisienses* se trouvent consignées ? On pourrait induire, ce semble, qu'un de ces ouvrages ne serait autre chose qu'un commentaire d'Aristote, si l'on pèse bien tous les mots de la phrase suivante : *Posterior sententia recipitur et defenditur ab Aristotele.* (*Lib. Meteor.*, cap. 1), *Parisiensibus, Tatar., Joan. de Magistris* (*ibid.*), *et aliis docentibus cometam coalescere ex materia sublunari exhalationum.* — C'est sans doute sur une très-faible indication que repose l'hypothèse que nous venons de présenter ; mais on est bien obligé ici de s'en rapporter aux plus faibles indices. — (*Voy.* l'article PARISIENSES.)

(288) COLUMB , *De meteoris,* quæst. 2, art. 2.

(289) ID., *ibid.*

laires sont fortement mêlées les unes avec les autres et constituent, pour ainsi dire, un tissu impénétrable à la vérité. C'est cette épaisse croûte d'idées fausses, mais logiquement fausses et formant un vaste système, que la science humaine eut à briser; et quand je la considère, je ne m'étonne plus s'il fallut à la raison tant d'efforts vigoureux pour une telle œuvre; je ne m'étonne plus, si elle fut impuissante, malgré de sublimes aspirations, tant qu'elle ne fut pas fortifiée et affranchie par sa longue contemplation de la lumière chrétienne.

COMMENTAIRES d'Albert le Grand *sur les Psaumes et sur les diverses parties de l'Ecriture sainte.* — Ces commentaires n'offrent pas le même degré d'originalité que ceux qu'il composa sur Aristote. Il y suit à peu près la même méthode que saint Thomas. — Nous ne parlerons pas de ces ouvrages qui ne sont pas du domaine de la scolastique.

Commentarii (ALBERTI MAGNI) *in librum Dionysii Areopagitæ, De cælesti hierarchia.* — Il est fort remarquable qu'Albert le Grand ait commenté une grande partie des œuvres de saint Denys. Ce commentaire est presque littéral; mais il est remarquable qu'il ait surtout pour objet de ramener la théorie de saint Denys aux principes de la métaphysique et de la physique d'Aristote. C'était là un tour de force qui demandait la dextérité d'Albert le Grand.

Commentarii (ALBERTI MAGNI) *in librum sancti Dyonisii Areopagitæ, De ecclesiastica hierarchia.* — Même observation que pour le précédent commentaire.

Commentarii (ALBERTI MAGNI) *in librum S. Dionysii Areopagitæ, De mystica Theologia.* — Même observation.

COMMENTARIA D. Thomæ in Job, in Canticum canticorum, in Isaiam, in Jeremiam. — Saint Thomas a commenté une partie de l'Ancien Testament. Ces commentaires, que nous citons seulement pour mémoire, ont un grand intérêt au point de vue de la théologie positive, mais ils se rattachent très-indirectement à la théologie et à la philosophie scolastiques.

COMMENTARIA D. Thomæ in sanctum Jesu Christi Evangelium secundum Matthæum et secundum Joannem. — Même observation que pour le précédent ouvrage.

COMMENTARIA in omnes D. Pauli apostoli Epistolas. — Même observation que pour le précédent. Néanmoins le lecteur ne sera peut-être pas fâché d'avoir un *specimen* des interprétations de saint Paul par saint Thomas. Nous choisissons celles qui se rattachent le moins indirectement à la scolastique, le *Commentaire* sur les fameux versets de l'*Epître aux Romains* relatifs aux caractères de la philosophie ancienne.

« Après s'être attiré, dit saint Thomas, la bienveillance de ses auditeurs, il leur montre la vertu de la grâce évangélique; puis, il les exhorte à accomplir les œuvres de cette grâce. Dans la première partie, il fait deux choses : 1° Il propose ce qu'il veut persuader; 2° il le prouve et l'éclaircit. Premier point : il le décompose lui-même en trois autres. Premièrement, il *propose* la vertu de la grâce évangélique; secondement, il l'expose; troisièmement, il confirme son exposition. Il dit donc premièrement : Je ne rougis pas de l'Evangile, parce que bien qu'il soit vrai de dire : *Verbum crucis pereuntibus quidem stultitia est, nobis tamen virtus Dei est.* (*I Cor.* I, 18.) — La vertu de Dieu peut s'entendre de deux manières; d'une première manière, parce que la vertu de Dieu est manifestée dans l'Evangile, selon le passage du psaume CX (vers. 6) : *Virtutem operum suorum annuntiabit populo suo;* d'une seconde manière, parce que l'Evangile même contient en soi la vertu de Dieu, selon ce passage du psaume LXVII (vers. 34) : *Dabit voci suæ vocem virtutis.* Sur cette vertu, il y a trois choses à considérer : 1° à quoi cette vertu s'applique, et on répond à cette question en disant : *au salut : In mansuetudine suscipite insitum verbum quod potest salvare animas vestras* (*Jac.* I, 21); et cela peut arriver de trois façons. D'abord en tant que par la parole de l'Evangile les péchés sont remis : *Jam mundi estis propter sermonem quod locutus sum vobis;* ensuite, parce que par l'Evangile l'homme obtient la grâce sanctifiante, *sanctifica eos in veritate; sermo tuus veritas est.* (*Joan.* I, 17.) Enfin, en tant qu'il conduit à la vie éternelle : *verba vitæ æternæ habes.* (*Joan.* VI, 69.) 2° De quelle manière l'Evangile confère-t-il le salut? Par la foi, ce qui est désigné par ces paroles *omni credenti;* et cela arrive de trois manières, par la prédication *prædicate Evangelium omni creaturæ, qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit* (*Marc.* XVI, 15); puis par la confession, *oris confessio fit ad salutem* (*Rom.* X, 10); enfin par l'Ecriture. D'où vient que les paroles de l'Evangile, même écrites, ont une vertu salutaire, et que saint Barnabé guérissait les malades en mettant sur eux l'Evangile. Cependant il faut éviter ici les superstitions des *caractères*, car cela est une mauvaise superstition. Voilà pourquoi Ezéchiel a dit : Ceux-là sont sauvés sur le front desquels est écrit THAU, ce qui est le signe de la croix... »

Le lecteur est peut-être fatigué de ces subdivisions continuelles qui éparpillent, pour ainsi parler, la vertu de la parole divine. Cependant on ne peut se dissimuler que cette sorte d'exégèse littérale, et s'éclaircissant à chaque occasion par de curieux rapprochements, ne présente un intérêt réel. Il serait surtout curieux d'examiner quel rôle cette interprétation constante des saintes Ecritures a joué dans le mouvement des écoles diverses du moyen âge. A première vue, et tout en appelant de notre propre jugement à une sentence plus approfondie, nous ne pensons pas que ce rôle ait été bien grand jusqu'au XIVe siècle; du moins ne fût-il pas direct. Presque tous les grands docteurs étudiaient les saintes Ecritures avec un soin extrême; mais cette étude leur semblait plus propre à nourrir leur piété qu'à éclairer la métaphysique; celle-ci, ils

l'éclairaient non par la Bible, mais par la discussion des nécessités logiques et ontologiques du dogme. Il est vrai qu'au XVe et au XVIe siècle on opposa à l'astronomie nouvelle quelques difficultés tirées des saintes Ecritures. Mais il est évident pour quiconque a suivi de près cette grande polémique que ce ne fut là qu'une manœuvre de l'école péripatéticienne aux abois; lorsque Galilée voulut reporter la guerre sur le terrain ennemi et s'emparer à son tour des textes sacrés, il commit une maladresse assez naturelle sans doute, mais qui donna des armes contre lui. Cet exemple isolé ne prouve donc rien, et il est à peu près certain que dans le XIIIe siècle et en général dans le XIVe ainsi que dans les écoles qui plus tard continuèrent la tradition thomiste, l'interprétation de l'Ancien Testament eut peu d'action sur la métaphysique. Il n'en fut pas de même dans l'école franciscaine; et c'est ici qu'un examen détaillé serait des plus utiles. Nous le proposons à ceux qui s'occupent de ramasser des matériaux pour l'histoire de la philosophie.

COMPENDIUM THEOLOGICÆ VERITATIS. — Ouvrage d'Albert le Grand, qui est, pour ainsi dire, une somme abrégée. Elle offre même certaines ressemblances avec celle de saint Thomas, non-seulement pour le fond des idées, mais encore par la disposition des parties. Néanmoins l'ordre y est beaucoup moins rigoureux, et souvent les raisons générales qui sont développées sont très-différentes de celles de saint Thomas. On s'en convaincra surtout en lisant la preuve de l'existence de Dieu. (Lib. I, c. 1.) Dieu n'est pas donné comme le moteur suprême, ce qui est le grand argument de saint Thomas; au contraire, il est prouvé par des arguments empruntés à saint Anselme et d'une nature platonicienne. En général, Albert le Grand n'est péripatéticien absolu que dans l'école des sciences physiques; et c'est ce qui le distingue de saint Thomas.

COMPOSITIO PHYSICA, COMPOSITIO METAPHYSICA, composition physique, composition métaphysique. — La composition physique est l'état de ce qui est constitué par deux *choses* (RES) distinctes; nous expliquerons au mot DISTINCTION le sens propre du mot *chose* ou *res* dans la langue scolastique. La composition métaphysique est l'état de ce qui est constitué par plusieurs réalités ou par plusieurs formalités. Ainsi l'homme, qui est formé d'une âme qui est sa forme et d'un corps qui est sa matière, a en lui la composition physique; l'ange, qui est formé de genre et de différence, n'a en lui qu'une composition métaphysique.

COMPOSITUM, composé. — *Voy.* COMPOSITIO. — On distinguait aussi le composé physique (*compositum physicum*), et le composé métaphysique (*compositum metaphysicum*).

CONCEPTUALISME. — *Voy.* les articles ABÉLARD, JEAN DE SALISBURY et NOMINALISME.

CONCEPTUS FORMALIS, CONCEPTUS OBJECTIVUS, concept formel, concept objectif. — Le *concept formel*, c'est la connaissance elle-même, c'est-à-dire l'acte par lequel l'intelligence connaît un objet. Le *concept objectif* c'est la chose connue ou la quiddité en tant qu'elle meut et détermine notre intellect. On remarquera que ce mot d'*objectif*, est pris par Descartes dans le même sens que par les scolastiques; c'est Kant qui a transformé sa signification.

CONCILIATIO DIFFERENTIARUM PHILOSOPHICARUM ET PRÆCIPUE MEDICARUM. — Ouvrage de philosophie et de médecine de Pierre d'Apono. (*Voy.* PIERRE.) — Bayle a consacré à cet ouvrage un article curieux; Naudé en a également parlé dans son *Apologie.*

CONCRET. — Terme de logique employé par la scolastique comme par l'antiquité, comme par les modernes. « C'est une célèbre distinction, dit un scotiste du XVIIe siècle, que celle des termes en concrets et abstraits. » Fonséca définissait le terme concret, celui qui implique une certaine composition (290); mais les autres logiciens remarquaient que si cette définition était juste, il faudrait reléguer au rang des abstractions l'idée de Dieu et celle des personnes divines. La définition la plus communément reçue était celle qu'on posait en ces termes dans les écoles : *Terminus concretus est qui designat formam et habens formam* (291). On distinguait le concret *substantiel*, qui désigne ce qui subsiste dans la forme ou la nature (292), et le concret *accidentel*, qui désigne la forme et en même temps le sujet auquel elle est inhérente (293).

La théorie des termes concrets et abstraits a surtout été faite par les formalistes Sarnanus (294), Sirectus (295), Brulifer, Trombeta. Ils y avaient accumulé des divisions, des distinctions, des classifications, des remarques et des exceptions à l'infini; c'était leur tâche : ils mettaient en poussière la vieille logique péripatéticienne, sauf dans les parties où elle est d'accord avec la vérité éternelle. Mais c'était surtout dans la définition qui correspond à celle du concret, qu'éclatait dans tout son jour leur subtil génie. Ils définissaient le terme abstrait par une formule qui avait au moins l'avantage d'être brève : *Terminus abstractus significat aliquid seorsim sumptum;* en d'autres termes, l'abstrait c'est la forme en elle-même, comme le concret c'est la forme envisagée dans son rapport vivant avec ce qu'elle modifie. Comme il y a deux espèces de formes, on distinguait *l'abstrait de la substance* (*abstractum substantiale*)...

(290) « Celebris est termini distributio in concretum et abstractum. » (COLUMB., *Logic.*, epit. 1, qu. 1.)

(291) FONSECA, *Institution. dialectic.*, I, c. 3. — C'était aussi l'opinion d'OVIEDUS, controv. 1, puncto 3, num. 7.

(292) « Ut homo significat subsistens in humanitate. » (COLUMB., *ibid.*)

(293) « Qui formam designat et subjectum ejus connotat, ut *album* significat albedinem, et connotat subjectum in quo ipsa albedo inhæret. »

(294) SARNANUS, qu. 1 *Universalium.*

(295) SIRECTUS, *Tractatus formalitatum*, col. VIII.

tiæ), et l'abstrait de l'accident (*abstractum, accidentis*). On distinguait également (distinction qui paraissait très-importante [296]) l'*abstractum ultimata abstractione* et l'*abstractum non ultimata abstractione ;* c'est-à-dire le terme sur lequel une abstraction ultérieure est possible, et celui sur lequel elle est impossible. — Les scotistes, pour défendre toutes ces distinctions, étaient obligés de rompre de plus en plus avec les véritables traditions de l'école péripatéticienne. On leur disait : si le terme concret désigne la forme et ce qui a la forme, tandis que le terme abstrait désigne purement et simplement la forme, il n'y a donc, dans les choses spirituelles ou sans nature, ni abstrait ni concret. Ils répondaient : le mot de forme est pris dans trois acceptions : tantôt il exprime l'acte pur et simple, c'est ainsi qu'Aristote, Boëce, et à la suite tous les scolastiques donnent le nom de formes (*formæ*) à Dieu et aux anges; tantôt il désigne la seconde partie du composé ; tantôt enfin, il signifie l'essence, la quiddité des choses (297). Or c'est dans le dernier sens que la définition du *concret* et de l'*abstrait* prend le mot que l'on critique. Cette réplique des scotistes est très-sensée assurément; mais ils ne remarquaient point qu'elle implique une négation au moins partielle du système péripatéticien. Que connaissons-nous d'abord dans ce système? le composé. De là, la double notion de la matière et de la forme, comme constituant la substance. Mais qu'est-ce qui spécifie le composé, ou, en d'autres termes, par quel élément, en vertu de quel principe l'être a-t-il une nature, une essence? D'après les péripatéticiens, c'est encore la forme qui joue ce rôle, comme c'est la matière qui individualise. Enfin l'acte simple et pur n'est, lui aussi, que cette même forme; mais envisagée dans son entité absolue, la forme sans aucun mélange de puissance, la forme dont l'être est d'être ce qu'elle est. Au point de vue d'Aristote, il n'y a donc qu'une idée de forme, laquelle se dégage et s'épure, mais qui reste toujours, envisagée en soi, identique à elle-même. Cette distinction sévère que les scotistes établirent entre trois espèces de formes, est un signe qu'ils ont déjà passé dans une série d'idées qui n'ont rien de commun avec celles de l'antiquité.

On remarquera également que Scot, en vertu de sa doctrine sur les universaux, a été amené à dire que le concret et l'abstrait se rapportent à la même entité : *Concretum et abstractum idem significant* (298). Cette formule un peu énigmatique pourrait facilement être interprétée dans le sens d'un réalisme excessif ; cependant remarquons bien quel en est le sens. Suivant Duns Scot, le principe individuel et le principe spécifique ne sont pas identiques. C'est par cette affirmation, qu'il se sépare à l'avance de Guillaume Occam, de Gabriel Biel, de Pierre d'Ailly et même de Gerson. Mais le principe spécifique n'est point, dans son système, une réalité qui existe, numériquement une et identique, dans tous les autres de même nom ; l'attribut caractéristique de l'humanité est en Paul, il est aussi en Pierre ou en François ; mais ce n'est pas le *même* attribut, la *même* nature (la même numériquement) qui vit dans ces deux hommes. Cette nature qui ne leur est commune que d'une certaine façon, et qui est plutôt semblable qu'identique dans les divers êtres qu'elle spécifie, cette nature peut donc être étudiée soit en elle-même et sans l'être auquel elle appartient, soit dans ses rapports avec les autres natures auxquelles elle est semblable : dans le premier cas, l'esprit qui la considère est dans l'ordre du concret ; dans le second, il arrive au domaine des abstractions; mais, au fond, c'est toujours sur la même entité que se fixe son regard : *Abstractum et concretum idem significant*. Cet adage, on le voit, est une preuve ajoutée à tant d'autres, que l'école scotiste ne faisait pas profession de réalisme.

CONCRET (Terme). — Le terme concret est évidemment, dans les idées du moyen âge comme dans les nôtres, celui qui est donné le premier à l'intelligence humaine, comme le terme abstrait est celui qui est le résultat d'un certain travail; seulement, dans les idées scolastiques, le premier objet de l'intellect c'est le composé matériel. Voilà pourquoi Fonseca, et quelques autres logiciens du moyen âge, définissaient ainsi le concret : *Quod habet compositum significandi modum*. Mais la foule des docteurs, considérant que cette définition ne pourrait s'appliquer, ni à Dieu ni aux personnes divines, en préféraient une autre; et ils disaient, en se référant à la théorie de la matière et de la forme : le terme concret est celui qui désigne et la forme et ce qui a la forme. On divisait le *concret* en *concret substantiel*, homme, par exemple, et concret *accidentel*, lequel désignait la forme, et sous-entendait (*connotabat*), le sujet.

CONCRETUM, *concret*. — Les termes étaient divisés, par les scolastiques, en abstraits et concrets. Nous trouvons dans leurs ouvrages trois définitions du concret : Oviedus (controv. 1, punct. 3, *n.* 7), appelle concret tout terme qui, par l'objet qu'il représente, ou même nominalement, est composé ; Fonseca (lib. I *Institutionum dialecticarum*), définit le terme concret celui qui implique une idée de composition ; les scotistes disaient : c'est celui qui désigne la forme, et ce qui a la forme : *Terminus concretus est qui designat formam et habens formam*. Les autres définitions leur paraissaient fausses, parce que les termes : *Dieu* et *personne divine* n'emportent aucune composition, et que, néanmoins, ils sont des termes concrets. — On distinguait les concrets substantiels et les concrets accidentels : le concret substantiel est ce qui subsiste dans sa forme, l'homme, par exemple ; le concret accidentel

(296) *Non spernenda*, dit le texte.
(297) *Voir* Scot, I, d. 5, qu. 1.

(298) Scot, I, d. 27, q. 3 ; II, q. 1.

désigne la forme, et implique le sujet de cette forme, le *blanc*, par exemple. (*Voir* PELBARTUS, *Rosarii theologici* verbo *Abstractum*.)

CONNOTARE, *connoter*. On employait ce verbe pour indiquer la fonction logique d'un terme qui en suppose un autre, comme, par exemple, l'accident suppose le sujet. Le terme lui-même, qui remplissait cette fonction, s'appelait : *Connotativus terminus*, *terme connotatif*.

CONRING, le péripatéticien le plus sérieux du XVII siècle. Ce qu'il y a eu de particulier en lui, c'est qu'il ne fut qu'à moitié partisan des idées scolastiques. — Il est le représentant le plus illustre des écoles protestantes qui avaient subi l'influence de Mélanchthon. Cet écrivain, qui fut le directeur intellectuel et le philosophe de la réforme, inocula, aux écoles allemandes, cet esprit de péripatétisme modéré qui satisfaisait, à un certain égard, le bon sens superficiel, mais qui arrêtait l'esprit d'innovation dans la métaphysique et la science. Conring se posa comme l'adversaire de Descartes, et le défenseur d'une scolastique débarrassée de ses subtilités et de ses disputes. On lira avec fruit son *Introduction à la philosophie naturelle*, et surtout son : *De philosophia civili*. Ce dernier titre nous révèle, dans Conring, une particularité assez curieuse : ce fut le publiciste de l'école péripatéticienne. On sait, du reste, qu'il s'illustra principalement par son livre : *De finibus imperii*.

CONSTANTIN, moine du X siècle, ami de Gerbert, fut l'un des premiers qui donnèrent à l'Occident une traduction des livres arabes. — Ce fait, pour quiconque réfléchit et se représente les lois du développement de la pensée humaine, est d'une haute importance, et il montre quelle fut l'action extraordinaire, universelle de Sylvestre II sur son époque. Tous ceux qui ont un peu étudié le moyen âge savent quelle fut l'influence de l'élément arabe sur ses destinées intellectuelles. Sans doute, la scolastique lui emprunta très-peu de données positives, mais elle s'éveilla sous sa puissante excitation. Les séductions que la science orientale exerça sur quelques esprits, les répulsions qu'elle suscita chez les autres, furent l'origine de ces luttes animées, de ces discussions ardentes et fécondes qui remplirent durant six siècles les écoles et l'Europe. On peut comparer, à cet égard, l'introduction des livres arabes en Europe, sous Sylvestre II, à l'introduction de la littérature antique, cinq siècles plus tard, lorsque la prise de Constantinople dispersa partout l'Occident, les derniers dépositaires des traditions artistiques et scientifiques de la Grèce. Et encore faut-il remarquer, qu'au moment où ces proscrits illustres exercèrent leur action, il y avait longtemps déjà que le mouvement de renaissance était commencé. Ils purent l'aider et quelquefois même l'exagérer ou l'altérer, mais ils n'en furent pas l'origine première. (*Voy.* DANTE, SCOT, FRANCISCAINS.)

Au contraire, avant l'introduction de la science arabe en Europe, au X siècle, nous ne trouvons que des travaux isolés et assez peu importants ; des discussions qui, à peine commencées, s'éteignent; en un mot, absence de vie intellectuelle. Sans doute, il ne faudrait rien exagérer à cet égard. Chaque monastère, chaque évêché était le centre de nombreux efforts, et d'une lutte admirablement patiente contre l'ignorance et les passions brutales qu'elle engendre. Dans ce sommeil de la raison humaine, la foi veillait avec une sollicitude qui tient du miracle, pour lui conserver l'héritage de son passé, et lui ouvrir ses destinées futures ; mais il ne faut pas s'y méprendre, des études isolées, et à peine connues au delà de l'enceinte où elles s'achèvent, des copies de vieux ouvrages, faites avec plus de zèle que de discernement, peuvent être la condition indispensable d'un immense développement intellectuel ; elles ne sont pas ce développement lui-même. (*Voir* les articles ECOLES, GERBERT, LANFRANC.) Sainement entendue et dégagée de toute exagération, l'opinion ancienne, qui place au XI siècle la première renaissance (la seule peut-être qu'il faille admettre), nous semble justifiée, comme nous l'avons déjà établi, par tous les faits et par toutes les inductions. Or, à ce point de vue, l'introduction des livres arabes en Occident a une importance souveraine; elle est ce fait extérieur et traditionnel qui se trouve toujours à l'origine des grandes époques de la pensée humaine, et qui, sans expliquer leur caractère, expliquent du moins leur naissance (298*). On comprend donc quel service Gerbert a rendu à la science et à la philosophie en protégeant Constantin et en encourageant des travaux qui devaient déterminer leur réveil.

Il serait intéressant de savoir quelles sont les causes qui ont décidé Constantin à faire dans l'Orient ces voyages qui furent si utiles à l'Europe. Malheureusement, nous n'avons sur les premières années de cet intrépide chercheur que les renseignements les plus confus. Est-il né en Europe? Est-il né en Afrique, comme le croit Pierre Diacre? C'est une question restée douteuse. Ce qui est plus certain, c'est qu'il étudia d'abord à Hippone ou Hippa, dans la Mauritanie; plus tard, il parcourut, au milieu d'aventures assez singulières, l'Egypte et l'Inde; enfin, il prit l'habit religieux au monastère du mont Cassin, et, après s'être héroïquement agité pour la science, il mourut tranquillement dans la foi.

Ses ouvrages ont été recueillis et publiés à Bâle au XVI siècle. Ils contiennent des

(298*) Cet article a été écrit dès le début de nos études sur la scolastique ; il est empreint de l'esprit que nous avions puisé dans la lecture des historiens ; la lecture des sources originales nous a fait changer d'avis. On verra ailleurs que la philosophie arabe a joué un rôle beaucoup moins considérable que celui que nous lui attribuons. Le fait qui au XI siècle suscita l'esprit philosophique ne fut point la diffusion de quelques écrits arabes, mais la discussion relative au dogme eucharistique.

traductions d'ouvrages arabes relatifs aux diverses sciences, notamment à la médecine. Chose remarquable! plusieurs de ces ouvrages ne sont eux-mêmes que des traductions d'écrivains de la Grèce! C'est ainsi que Constantin a donné à l'Occident plusieurs traités, alors inconnus, d'Hippocrate et de Galien. On sait quelle fut, plus tard, l'influence et la haute autorité de ces deux médecins, et du second surtout, dans les écoles du moyen âge. Galien, comme Aristote, nous est arrivé par l'intermédiaire des Arabes.

Ce pauvre moine, dont le nom est aujourd'hui presque oublié, et qui, pourtant, avait parcouru le monde pour initier l'Europe à la science, a donc été un des instruments les plus utiles de Sylvestre II, dans cette grande œuvre de régénération d'où est sorti le mouvement intellectuel du XIe siècle, c'est-à-dire la pensée moderne.

CONTARINI ou CANTARENI, cardinal, enseigna et écrivit au commencement du XVIe siècle. — Il est surtout connu dans l'histoire, parce qu'envoyé par le Pape à la diète de Ratisbonne, il essaya vainement de ramener les protestants au catholicisme. Mais son nom se rattache encore à l'histoire de la logique et de la métaphysique. Il essaya de prouver que la quatrième figure du syllogisme ne constitue pas une figure véritable (*non dari quartum figuram syllogismi*); en même temps il soutenait une lutte très-vive contre son maître Pomponat, pour prouver que l'on peut établir scientifiquement l'immortalité de l'âme. On peut lire aussi avec intérêt son *De elementis*, et son *Primæ philosophiæ compendium.*

CONTRARIA. Contraires, ou plutôt les *contraires.* — Ce terme n'appartient pas à la pure logique comme on pourrait le croire. Il est essentiellement du domaine de la physique ancienne et scolastique. D'une façon très-générale on entendait par contraires, deux choses qui sont opposées l'une à l'autre par leur nature; en ce sens on disait que les principes des êtres, la matière et la forme, sont les contraires; d'une manière plus stricte, on appelait *contraires* les choses qui se repoussent mutuellement d'un même sujet. Ainsi, le chaud exclut le froid du sujet où il arrive et réciproquement. Toute physique qui cherchait la nature même des choses, ou, ce qui revient au même, toute métaphysique qui se tirait elle-même de la physique, devait aboutir à cette théorie des contraires, en donnant une valeur absolue à de simples sensations qui nécessairement s'excluent, et qui, dès lors, semblaient indiquer des natures ou des qualités exclusives l'une de l'autre. C'est ce qui explique le genre particulier d'*antinomies* que créa la philosophie antique, et que l'on a eu grand tort de considérer comme ayant quelque analogie avec les antinomies de Kant. Les *contraires*, et toutes les formules qui se rapportent à ce mot et l'emploient, n'ont pas de sens dans notre science moderne.

CONVERSIO PROPOSITIONUM, conversion des propositions. — *Voy.* SYLLOGISME.

CORRUPTIO, corruption. — C'était l'opposé de la génération. Le mouvement qui introduisait une forme dans la matière s'appelait génération; il y avait donc une génération des éléments et des métaux comme des êtres vivants et organisés. Le mouvement de génération, en excluant de la matière une forme qui s'y trouvait pour lui en substituer une autre, s'appelait *corruption.* On la définissait quelquefois : *Mutatio de esse substantiali, ad non esse substantiali.*

CREMONINI, un des adversaires de la scolastique, au XVIe siècle et au XVIIe; car il mourut six ans avant la publication du *Discours de la méthode.* — Il entreprit sa polémique ou sa scolastique au nom même d'Aristote qu'il interprète ordinairement dans un sens averrhoïste. Il insistait beaucoup sur l'influence des astres et leur animation par une série d'intelligences supérieures, qui seules agissaient sur le monde sublunaire. (*Voy.* son *De cœlo* et son *De efficacia in mundum sublunarem.*)

D

DAMASCÈNE. — *Voy.* JEAN DE DAMAS.

DAMIEN (PIERRE), théologien du XIe siècle ne se lie à l'histoire de la scolastique que par l'opposition qu'il lui fit, alors qu'elle naissait. — Il faut l'étudier pour comprendre les répugnances religieuses qu'elle inspirait à certains esprits et qu'elle mit deux siècles à vaincre. Du reste Damien se plaint de l'influence de Platon plus encore que de celle d'Aristote. C'est là un fait à recueillir et qui prouve ce que nous avons avancé sur le caractère spontané de la philosophie scolastique qui ne se soumit à Aristote qu'au moment où elle fut arrivée d'elle-même à une doctrine semblable à celle d'Aristote.

DANIEL (GABRIEL), Jésuite et philosophe du XVIIe siècle. On lira avec intérêt son *Voyage du monde de Descartes*, pour bien comprendre la position des scolastiques, après le *Discours de la méthode*. Daniel n'est pas un scolastique fervent, il se raille des formes substantielles et badine agréablement sur le mal que se donnaient quelques péripatéticiens de son temps pour concilier Aristote avec les découvertes de la physique contemporaine dont il se montre grand partisan. Néanmoins il n'en comprenait que la partie expérimentale, et les principes immortels sur la nature du *mouvement* qui ont présidé à ces découvertes restent pour lui un chiffre mystérieux. On s'en aperçoit facilement en lisant son *Traité métaphysique de la nature du mouvement.* — Daniel n'est qu'un bel esprit superficiel; mais les anecdotes abondent dans ses écrits et elles jettent parfois une lu-

mière heureuse sur la lutte de la scolastique et du cartésianisme.

DANTE. — On ne sera pas étonné après le beau livre de M. Ozanam sur la philosophie de Dante, de trouver ici un article consacré à l'illustre poëte de Florence. Pendant toute la durée du moyen âge, la *Divine Comédie* fut considérée comme un système philosophique aussi bien que comme un poëme. Cette tradition s'est maintenue en Italie. Un jeune professeur, que la mort enleva prématurément à la science, M. Bach, la renouvela en France. C'était l'époque où M. Cousin venait de publier son grand ouvrage sur Abélard. M. Ozanam entra dans la carrière à ce moment, et il reprit, en lui donnant un caractère nouveau de généralité et d'étendue, la thèse de M. Bach. Il la fit complétement triompher, et aujourd'hui, il est impossible de ne plus voir dans le poëte de Florence un des représentants de la scolastique. Néanmoins on aurait grand tort de croire qu'il est parfaitement connu sous ce rapport; et M. Ozanam a plutôt montré qu'il faut étudier *sa philosophie* qu'il ne l'a étudiée. On aurait pu espérer que M. de Lamennais, en traduisant la *Divine Comédie*, aurait réparé, à son point de vue, cette lacune; mais il est resté dans de vagues généralités, sans valeur historique. Dernièrement, un auteur paradoxal, renouvelant la thèse d'un Italien, a soutenu que le poëme de Dante n'était que le symbolisme de la philosophie albigeoise. Un jeune écrivain de beaucoup de mérite, M. Ferjus Boissard a vivement attaqué cette fantaisie, mais il n'a que peu ajouté à ce que M. Ozanam avait dit avant lui. Nous avons aussi (qu'on nous permette de nous citer nous-mêmes), dit notre mot sur la philosophie du vieil exilé de Florence (299); mais nous n'avons pu qu'indiquer une opinion qui, présentée sans développement, devait paraître quelque peu hypothétique. Nous devons donc signaler ici encore une lacune dans l'histoire philosophique du moyen âge.

§ I. — *Théorie de M. Ozanam sur la philosophie de Dante.*

Il est profondément regrettable que M. Ozanam n'ait connu que de la manière la plus imparfaite la philosophie scolastique. Il avait la souplesse d'esprit nécessaire pour faire la part de chacun de ces grands systèmes dans la *Divine Comédie*. Malheureusement, il s'est imaginé que la philosophie du moyen âge constitue une doctrine unique et sans divergences fondamentales. Rechercher cette doctrine unique dans le splendide poëme qui en était le chant sublime comme la *Somme* en était l'expression logique, telle est la pensée première de l'écrivain. Cette pensée est fausse, mais à travers le cadre artificiel où elle entraîne le travail d'Ozanam, que d'idées justes, ingénieuses, lumineuses! que de rapprochements féconds!

M. Ozanam a eu la précaution très-sage de chercher souvent le secret existant de la *Divine Comédie* dans le *Convito*. Exemple à suivre pour quiconque voudrait reprendre le sujet qu'il a le premier mis à l'ordre du jour.

Qu'est-ce que la philosophie d'après Dante? Une première considération nous frappe: M. Ozanam constate, mais sans voir la portée de son observation, que le poëte de Florence professe un certain dédain pour la logique; car il dit du poëte que nous analysons: « Il semble que le hardi poëte la dédaigne; il s'élève contre ces questions oiseuses où l'école aime à se jouer: Quel est le nombre des moteurs des cieux? si, le nécessaire et le contingent étant donnés dans la majeure et la mineure, le nécessaire peut se trouver dans la conséquence? S'il faut admettre l'existence d'un premier mouvement? Si dans un demi-cercle on peut inscrire un triangle autre qu'un rectangle (300)? Il apprécie librement la valeur des formules de raisonnement où la plupart de ses contemporains mettaient une confiance illimitée: il distingue l'enchaînement des vérités d'avec celui des termes qui en sont les signes; et si le vrai se rencontre dans la conclusion de ce syllogisme, il s'y rencontre, selon lui, par accident, et parce qu'il était présent tout d'abord sous les paroles des prémisses (301). Il laisse l'art de raisonner, relégué sous le nom de dialectique, au second degré du *trivium*, et le compare, suivant le système d'analogies précédemment indiqué, à la deuxième planète, Mercure; parce que Mercure est le plus petit des astres, et celui qui se voile le plus complétement sous les rayons du soleil; comme la dialectique est, de toutes les sciences, celle qui est réduite aux plus étroites proportions, et qui se dérobe le plus volontiers sous le voile spécieux du sophisme (302). Enfin, par une amère ironie, il fait de cette science celle des esprits pervers, et du diable, un logicien (303). Cependant les sages préceptes qui doivent modérer les labeurs de la pensée ne lui ont point échappé; mais il les rassemble avec l'étude des phénomènes intellectuels d'où ils dérivent, avec la psycho-

(299) *Revue de Paris*, n° du 15 janvier 1856.

(300) *Paradiso*, XIII, 33.

(301) *De monarchia*, lib. II, 40: « Si ex syllogismis verum quadammodo concluditur, hoc est per accidens in quantum illud verum importatur per voces illationis. Per se enim verum nunquam sequitur ex falsis. Signa tamen veri bene sequuntur ex signis quæ sunt signa falsi. »

(302) *Convito*, tr. II, cap. 14. « E'l cielo di Mercurio si può comparare alla dialettica per due propietà; che Mercurio è la più piccola stella del cielo, che la quantità del suo diametro non è più che di 232 miglia; l'altra propietà si è che più và velata de' raggi del sole, che null' altra stella. E queste due propietadi sono nella dialettica; che la dialettica è minore in suo corpo che null' altra scienza, e và più velata che null' altra scienza, in quanto procede non più sofistici e probabili argomenti più che altra. » — Cf. S. BERNARD, serm. 2 *in Pentecost.*

(303) *Inferno*, XXVII, 41.

. . . . Forse
Tu non pensavi ch' io loico fossi.

logie tout entière, sous la dénomination de Morale. En effet, le point de vue pratique est celui auquel toutes ses tendances le ramènent. La morale, à ses yeux, est l'ordonnatrice de l'entendement humain, elle en règle l'économie; elle y prépare la place, elle y ménage l'accès des autres sciences, qui ne sauraient exister sans elle ; de même que la justice légale, ordonnatrice des cités, y protége la culture des arts utiles (304). Et comme c'est dans la morale que se révèle l'excellence de la philosophie, c'est d'elle aussi qu'en résulte la beauté : car la beauté c'est l'harmonie, et la plus complète harmonie d'ici-bas est celle des vertus. Du plaisir qu'on éprouve à les connaître, résulte le désir de les pratiquer; et ce désir refoule les passions, brise les habitudes vicieuses et produit la félicité intérieure... De là les vérités morales considérées comme le plus bel héritage de ceux qui, par le raisonnement, descendent au fond des choses; de là, cette maxime enfin, que certaines notions demeurent inabordables au génie, jusqu'à ce qu'il ait passé par les flammes de l'amour. »

Cette horreur de Dante pour la logique pure, cet amour pour la morale (et sa morale, c'est aussi la psychologie), le rattachent à la tradition de ces esprits, comme Gerson, qui commencèrent la réaction contre les excès de la scolastique. Dans la philosophie, Dante est avec ces hommes qui, arrivés au sommet du moyen âge, entrevoient des sommets plus hauts et plus purs, et qui vaguement y aspirent.

Quoi qu'il en soit, on remarquera que cette tendance de Dante est plutôt une tendance franciscaine que dominicaine et qu'elle le rattache à saint Bonaventure plus qu'à saint Thomas.

Que dirons-nous maintenant de la conception suivante? Dante se représente le rapport des sciences purement humaines et de la théologie sous le type du rapport qui se trouve dans l'ordre physique entre le monde sidéral et le monde sublunaire :

« Dante, » dit M. Ozonam, « croyait à cette maxime répandue parmi les sages de tous les temps, et surtout chère aux poëtes : qu'il existe une harmonie préétablie entre les œuvres de Dieu et les conceptions humaines, et que l'homme est un abrégé de l'univers. Il ne refusait pas toute confiance aux spéculations de l'astrologie, qui cherchait à developper cette idée en constatant de nombreuses correspondances entre les phases des révolutions célestes et celles de la vie terrestre. Comme dans le système de Ptolémée neuf cieux superposés environnaient la terre, versant la lumière sur les choses sensibles, exerçant des influences diverses sur la génération des êtres, sur les tempéraments, sur les caractères, les passions et les autres phénomènes du monde moral, ainsi, selon le système encyclopédique de Dante, neuf sciences enveloppent l'esprit humain, illuminant les choses intelligibles, répandant la fécondité et la variété dans le monde de la pensée. Aux sept cieux des sept planètes répondent, par des analogies qu'il serait trop long de rapporter, les sept arts du *trivium* et du *quadrivium*. La huitième sphère, avec ses étoiles brillantes et sa voix lactée, ses deux pôles visible et invisible, ses deux mouvements, rappelle la physique et la métaphysique se confondant ensemble, malgré leurs clartés inégales et leurs tendances différentes. Le ciel cristallin, ou premier mobile qui entraîne tous les autres, ressemble à la morale, d'où part l'impulsion motrice de toutes les autres sphères intellectuelles. Et de même qu'au-dessus de ces orbes matériels s'étend le ciel empyrée, pure lumière, immuable en son repos, de même, par delà toutes les sciences profanes, se trouve la théologie, où la vérité repose dans une radieuse et pacifique évidence. La physique, la métaphysique et la morale sont donc les derniers degrés de l'échelle scientifique auxquelles nos forces naturelles puissent atteindre : on les réunit sous le nom de philosophie (305). La philosophie, dans le sens étendu de son étymologie, est plus encore : c'est une affection sainte, un amour sacré dont l'objet est la sagesse. Et comme nulle part la sagesse et l'amour n'existent plus parfaitement unis qu'en Dieu même, il est permis de dire que la philosophie est de l'essence divine, qu'elle est l'éternelle pensée, l'éternelle complaisance réfléchie sur elle-même, la fille, la sœur, l'épouse du souverain empereur de l'univers. »

Cette théorie résumée par M. Ozanam est la théorie de presque tout le moyen âge; mais c'est surtout celle de saint Thomas et de son école. L'école scotiste, par un double mouvement, restreignit la portée de la raison, mais la fit plus indépendante dans la petite sphère qu'elle lui laissa. Mais saint Thomas, appliquant à la doctrine importante des rapports de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, les notions péripatéticiennes de *matière* et de *forme*, regardait naturellement la raison comme une sorte de *matière* qui recevait sa *forme* de la *foi*. Or, la *forme* est à la fois le principe de l'*action* et celui de la *détermination*. D'autre part les astres, on le sait, sont, dans la conception péripatéticienne, le principe supérieur du mouvement et de la génération dans les choses sublunaires ; en d'autres termes les astres se comportent comme la *forme*, et la terre comme l'élément matériel. Il ne faut donc pas s'étonner si les scolastiques, les thomistes surtout, rappellent sans cesse les relations de l'*âme* et du *corps*, de la *matière* et de la *forme*, du *ciel* et de la *terre*, quand ils parlent des relations de l'*ordre naturel* et de l'*ordre surnaturel*, de la *raison* et de la *révé-*

(304) *Convito*, II, cap. 15. « Cessando la morale filosofia, le altre scienze sarebbeno celate alcun tempo ; e non sarebbe generazione nè vita di felicità. »

(305) *Convito*, tratt. II, 14. — « Dico che per cielo intendo la scienza, e per li cieli le scienze, per tre similitudini che i cieli hanno colle scienze, massimamente per l'ordine e numero in che paiono convenire. »

lation, de l'*Etat* et de l'*Eglise*; et il ne faut pas oublier non plus que dans le même système des thomistes, la relation primordiale, celle qui détermine toutes les autres est la relation des deux éléments constitutifs de l'être, suivant eux et suivant Aristote, la *matière* et la *forme*. Les philosophes scotistes qui transformaient déjà la théorie métaphysique d'Aristote, et les mystiques qui n'aimaient pas la translation de cette métaphysique et de quelque métaphysique que ce fût dans la théologie, voyaient la théorie thomiste avec quelque défaveur. Ici nous la retrouvons entièrement. Mais Dante néanmoins ne l'entend pas comme les philosophes de l'école dominicaine, ou du moins il n'entend pas comme eux la division des sciences humaines. La philosophie a pour lui trois parties, mais ces trois parties ne sont point la logique, la physique et la morale, ou la *logique*, la *métaphysique*, la *morale*: la logique est supprimée et la morale, telle qu'il la développe, a un caractère déjà psychologique.

M. Ozanam qui n'a pas relevé cette particularité intéressante n'a pas compris non plus quels sont, d'après Dante, les rapports de la philosophie et de la théologie.

« Ces idées sur le point de départ et le but de la philosophie, devaient influer sur le choix d'une méthode. Si dans la législation de l'intelligence l'initiative appartient à Dieu; s'il agit par la grâce, et que son premier ouvrage en nous soit la foi; ce n'est donc point dans un doute méthodique artificiel que la raison trouvera la condition de son progrès. Toutes vérités lui ont été implicitement données par la voie d'un enseignement supérieur; elle n'a plus qu'à les dégager de la confusion, de l'erreur et de l'incertitude : elle ne cherche pas, elle constate ; elle ne se propose pas des problèmes à résoudre, mais des théorèmes à démontrer; ses conclusions sont des réminiscences : elle procède par synthèse. D'une autre part, si le génie du poëte méprise les allures d'une logique ordinaire, s'il passe sans efforts de l'étude du monde surnaturel à celle de la nature, et de l'étude de la nature à celle de l'humanité, c'est que ces divers ordres d'idées lui paraissent corrélatifs. L'homme en particulier est vraiment pour lui un microcosme, un résumé de la création et une image du Créateur; chaque instant de sa vie devient le résultat de ses jours écoulés, et l'ombre de son existence future. Dès lors, toute la science ne semble plus qu'une suite d'équations hardies et de rapides déductions; tout s'y explique par voie de rapprochement, de comparaison; les êtres y sont considérés dans leur réalité vivante et concrète, et l'abstraction ne se montre plus qu'à de lointains intervalles. Enfin, puisque l'utilité pratique est le terme de toutes ses recherches; puisqu'il y a empressement, impatience d'agir; puisque l'étude elle-même est présentée comme une obligation morale, et la science comme un devoir; il ne faudra pas s'étonner si toutes les connaissances obtenues viennent se classer sous la notion du bien et du mal. Il y aura un ensemble de doctrines qui comprendra le mal d'abord, puis le mal en lutte ou en rapport avec le bien; enfin le bien lui-même, dans l'homme, dans la société, dans la vie à venir, dans les êtres extérieurs aux influences desquels la nature humaine est soumise. Le monde invisible sera pris pour théâtre principal de ces explorations, parce que là seulement les problèmes du monde visible ont leur solution définitive; là se contemplent face à face les substances et les causes admises ici-bas sur la foi de leurs phénomènes et de leurs effets. Ainsi les conceptions savantes de la raison entreront comme d'elles-mêmes dans le cadre poétique donné par la tradition religieuse : Enfer, purgatoire et paradis (306). »

On pourrait croire, d'après cette exposition, que la pensée intime de Dante est cette idée récemment condamnée, que la raison humaine n'a aucune *initiative*, et dès lors aucune possibilité de démontrer l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Il n'en est rien; Dante a pu, comme ses maîtres, mal distinguer sur plus d'une question importante, la limite précise de la raison et de la foi, de l'Eglise et de l'Etat : mais il admettait la distinction de ce double domaine. M. Ozanam aurait pu facilement s'en apercevoir s'il s'était souvenu que dans la *Divine Comédie*, Béatrix représente la théologie (307) et Virgile la philosophie (308), comme Lucie représente la grâce illuminante.

La division qu'adopte M. Ozanam pour rendre compte de la théologie et de la philosophie de Dante est assez arbitraire, et, en tout cas, elle n'est pas en harmonie avec les habitudes intellectuelles du moyen âge. Nous nous permettrons donc d'en adopter une autre, même pour rendre compte de la théorie de M. Ozanam lui-même, et nous suivrons celle que la scolastique suit ordinairement. Examinons donc la physique puis

(306) GRAVINA, *Ragion poetica*, lib. II, 1, 13.

(307) *Inferno*, II, 26, 35. *Purgatorio*, VI, 16; XVIII, 16.

O donna di virtu sola per cui
L'umana specie eccede ogni contento
Da quel c el ch'a minori i cerchi sui l
. . . Beatrice, lode di Dio vera.
. . . . Quella
Che lume fia tra 'l vero e l'intelletto.
. . . Dà indi in là l'aspetta
Pure a Beatrice, ch' è opra di fede.

Voyez aussi *Purgatorio*, XVIII, 34; XXX, 11; XXXI, 12, 37, 41; XXXII, 32; XXXIII, 49. *Paradiso*, I, 19, 24; IV, 22, 39; XVIII, 6; XXVIII 1; XXXI, 28.

(308) *Inferno*, I, 30; IV, 25; VII, 1; XI, 31. *Purgatorio*, VI, 10; XVIII, 1, 16.

. . . . . . Famoso saggio
O tu ch'onori ogni scienza ed arte.
. . . Quel savio gentil che tutto seppe.
O sol, che sani ogni visita turbata.
O Luce mia . . . .
L'alto dottore. . . . .
. . . . Quanto ragion qui vede
Dir ti poss' io. . . . .

la théodicée du poëte: on sait que la logique ne rentrait point dans les cadres de sa philosophie.

Il ne faut pas oublier que la physique, dans les idées du moyen âge, renferme la psychologie.

Nous citons M. Ozanam :

« Trois pouvoirs, dit-il, concourent à l'œuvre de la génération. D'abord, les astres exercent la puissance de leur rayonnement sur la matière, et dégagent, des éléments combinés en des conditions favorables, les principes vitaux qui animent les plantes et les bêtes. Ensuite, il y a dans l'homme une puissance d'assimilation qui se communique aux aliments digérés, se distribue avec le sang dans tous les membres, et va répandre la fécondité au dehors. Enfin, la femme porte en elle une puissance de complexion qui dispose la matière destinée à recevoir le bienfait de la naissance. — Les veines altérées n'absorbent pas dans le travail de la nutrition tout le sang qui leur est donné. Une portion de ce liquide alimentaire, épurée, séjourne dans le cœur, s'y imprègne plus profondément d'une énergie assimilatrice; il fermente, en descend par des canaux où son élaboration s'achève, et, à l'heure où s'accomplit le mystère conjugal, le sang du père, actif et organisateur, va féconder le sang passif et docile recélé dans le sein de la mère. Là se façonnent les éléments du corps futur, jusqu'à ce qu'une préparation suffisante les fasse se prêter à l'influence céleste qui produit en eux la vie. Cette vie, végétale d'abord, mais progressive, se développe par son propre exercice; elle fait passer l'organisme de l'état de plante à celui de zoophyte, pour parvenir ensuite à la complète animalité. Là se borne l'action des pouvoirs de la nature: la mère qui donne la matière, le père qui donne la forme, les astres d'où vient le principe vital.—Pour faire franchir à la créature l'intervalle qui sépare l'animalité de l'humanité, il faut recourir à celui qui est le premier moteur. Aussitôt donc que l'organisation du cerveau est arrivée à son terme, Dieu jette un regard plein d'amour sur le grand ouvrage qui vient de s'achever, et le touche d'un souffle puissant. Le souffle divin attire à soi le principe d'activité qu'il rencontre dans le corps de l'enfant : des deux il se fait une seule substance, une seule âme, qui vit, qui sent et qui agit sur elle-même (309).

« L'âme est donc unique en son essence, car l'exercice d'une de ses facultés à un certain degré d'intensité suffit pour l'absorber tout entière (310). En elle et distinctes entre elles, unies toutefois et se supposant mutuellement, existent trois puissances, végétative, animale, rationnelle : on peut les comparer dans leur ensemble au pentagone, qui se compose de trois triangles superposés (311). »

Il est facile de reconnaître dans la théorie qui précède, celle de toute la scolastique, sauf cependant un seul point. Encore cette opposition n'est-elle qu'apparente. M. Ozanam s'est mépris sur la pensée de Dante. Dante ne dit point que le ciel ou les astres soient l'origine du principe vital; d'abord la scolastique et le moyen âge n'avaient pas l'idée précise de ce *principe*. Le rôle des astres, dans la génération, est de rapprocher la *matière* et la *forme*: ils jouent le rôle de principe *efficient*, de souverain *moteur*. Ils ne sont pas la cause du *principe vital*, mais d'une série de *vertus* et de *puissances*.

On aura remarqué sans doute la dernière idée exposée dans l'analyse qu'on vient de lire. Quoiqu'elle se rattache plutôt au récit biblique qu'à toute autre chose, cependant elle se retrouve aussi dans saint Thomas; et même, pour le dire en passant, c'est elle qui introduit dans la philosophie un élément platonicien.

Nous venons d'assister au spectacle de la génération humaine. Mais qu'est-ce que l'homme? L'homme est l'union substantielle de deux principes substantiels qui jouent l'un vis-à-vis de l'autre le rôle de matière et de forme, l'âme et le corps.

« Elle est unie au corps, dit M. Ozanam, comme la cause l'est à l'effet, l'acte à la puissance, la forme à la matière (312). On la nomme forme substantielle, parce que seule elle fait que l'homme soit, et que sa seule retraite fait perdre à ce merveilleux composé son existence et son nom (313).

(309) *Convito*, IX, 21. « E però dico che quando l'umano seme cade nel suo recettacolo, esso porta seco la vertù dell'anima generativa, e la vertù del cielo. E la vertù degli elementi legata, cioè la complessione, matura e dispone la materia alla vertù formativa la quale diede l'anima generante, e la vertù formativa prepara gli organi alla vertù celestiale, che produce della potenzia del seme l'anima in vita; la quale incontanente produtta, riceve della vertù del Motore del cielo lo intelletto possibile. »

Cette doctrine est plus développée dans le célèbre passage, *Purgatorio*, XXV, 13 :

Sangue perfetto che mai non si beve, etc.

Cf. ARISTOTE, *De generat. animal.*, II, 3. S. THOMAS, 1 p., q. 119, art. 2.—S. BONAVENTURE, *Compendium*, II, 32.

(310) *Purgatorio*, IV, 2.

Quando per dilettanze, ovver per doglie
Che alcuna virtù nostra comprenda,
L'anima bene ad essa si raccoglie,
Par ch'a nulla potenzia più attenda.
E questo e contra quello error, che crede
Ch'un anima sovr'altra in noi s'accenda, etc.

Cf. S. THOMAS, I p., q. 76, art. 3. L'argument est littéralement le même.

(311) *Purgatorio*, XXV, 25.

... Vive e sente, e se in se rigira.

Convito, III, 8 ; IV, 7. « Le potenzie dell'anima stanno sopra sè come la figura del quadrangolo sta sopra lo triangolo e lo pentagono sta sopra lo quadrangolo. » — Cf. ARISTOT., *De anima*, II, 3 ; III, 12. S. THOMAS, I p., q. 78. S. BONAVENTURE, *Compendium*, II, 32.

(312) *Inferno*, XXVII, 25.— *Paradiso*, II, 45.

Mentre ch'io forma fui d'ossa e di polpe.

Convito, III, 6. — Cf. ARISTOT., *De anima*, II, 1. — S. THOMAS, I p., q. 75, 1.

(313) *Purgatorio*, XVIII, 17.—Cf. S. THOMAS, I p., q. 76, 4.

Elle a son siége dans le sang (314); néanmoins, elle fait du cerveau comme un trésor où elle dépose les images qu'elle veut retenir. C'est la face qu'elle choisit pour se manifester au dehors: là elle travaille, elle façonne la chair, pour la rendre transparente aux clartés intérieures de la pensée; elle dessine les traits avec une infinie délicatesse, elle crée la physionomie, elle fait les derniers efforts pour orner et embellir les deux endroits par où surtout elle se révèle: les yeux et la bouche. On pourrait les appeler les deux balcons où la reine qui habite l'édifice humain se montre souvent, quoique voilée (315). Enfin ses ministres sont les esprits animaux, vapeurs qui se forment dans le cœur et se répandent par tous les membres, fluides subtils qui entretiennent les communications de l'organe cérébral avec les organes des sens (316).—Mais la reine peut devenir esclave. Il est des défauts de complexion qui s'opposent au libre développement de l'âme: il est des naturels sombres et grossiers, où pénètre mal le rayon de Dieu (317). Les révolutions du ciel et des saisons obtiennent aussi, par l'intermédiaire des dispositions physiques qu'elles produisent, une influence incontestable sur les facultés morales. Et de même qu'aux quatre âges de la vie correspondent pour le corps quatre tempéraments qui résultent de la combinaison de l'humide, du chaud, du sec et du froid; de même l'âme passe par quatre phases, dont chacune a son caractère distinct, ses charmes et ses tristesses, ses vices plus familiers et ses vertus de prédilection (318).»

M. Ozanam ne s'est pas rendu un compte bien net de la manière dont le poëte entend les rapports de l'âme et du corps: il a interprété son opinion par celle des vitalistes modernes; mais il y a un abîme entre le système de ces physiologistes et le système de la *Divine Comédie*. Cependant, si M. Ozanam n'a pas compris la thèse de Dante, il a néanmoins eu raison de la rapprocher de celle de saint Thomas. Il aurait pu la rapprocher du reste de tous les systèmes, quels qu'ils fussent, du moyen âge. Ce n'est pas que tous admissent la même conception sur les rapports de l'âme et du corps; mais de quelque façon qu'ils les entendissent, il les comparait à ceux de la *forme* et de la *matière*, sauf ensuite à ne plus s'entendre sur la définition de ces deux mots métaphysiques. Comment, maintenant, Dante les entendait-il? se rapprochait-il des Dominicains, des Franciscains, de saint Thomas, de saint Bonaventure, de Scot, d'Occam? Annonce-t-il Gerson? Nous ne saurions répondre d'une manière certaine. Nulle part que nous sachions il n'aborde directement le problème; on pourrait cependant inférer son opinion ou sa tendance de nombreux rapprochements entre des textes épars. Ce travail serait un peu hypothétique, mais il aurait une certaine valeur et de l'intérêt. Nous l'indiquons aux historiens de la philosophie et de la littérature du moyen âge.

Dante admet, bien entendu, l'immortalité de l'âme. Les preuves qu'il en donne sont assez curieuses. Il n'invoque pas ce que l'on a appelé l'argument *moral*, c'est-à-dire celui qui s'appuie sur le caractère incomplet des sanctions terrestres de la loi du devoir; mais il regarde les songes et visions comme une attestation de l'autre vie, parce que, dit-il, ils nous mettent en rapport avec des êtres immortels (319).

Quelles sont maintenant les facultés de l'âme?

« Parmi les phénomènes intellectuels, les premiers, qu'on peut appeler élémentaires, sont les sensations; et, entre celles-ci, les plus compliquées sont celles de la vue. Les objets eux-mêmes ne viennent point réellement visiter l'œil: ce sont leurs formes qui se transmettent par une sorte d'impulsion à travers l'air diaphane; elles vont s'arrêter dans le liquide de la pupille, où elles se réfléchissent comme en un miroir. Là elles sont accueillies par les esprits animaux affectés au service de la vision, qui les transmettent à leur tour et les représentent au cerveau: et c'est ainsi que nous voyons. Toute sensation s'accomplit de la sorte par une communication de l'objet au cerveau à travers un ou plusieurs milieux continus (320). La partie antérieure du viscère cérébral est la source commune de la sensibilité. Là réside ce sens commun, où toutes les impressions reçues par les organes se ramènent et se comparent. Toutefois, la prédominance de l'une de ces impressions efface les autres: l'âme, retenue par le charme d'un spectacle qui enchante

(314) *Purgatorio*, v, 26.

..... 'L sangue in sul quale io sedea.

(315) *Purgatorio*, xxxiii, 27. *Paradiso*, i, 8. *Convito*, iii, 8. Quelle massimamente adorna (l'anima) e quivi pone lo intento tutto a far bello se puote... Li quali due luoghi per bella similitudine si possono appellare balconi della donna che nello edificio del corpo abita, cioè l'anima; per che quivi, avvegnache quasi velata, si dimostra, *ibid.*, 9. — Cf. Brunetto LATINI, *Trésor*, lib. i, cap 15, et surtout S. BONAVENTURE, *Compendium*, ii, 57-59, où se retrouvent de curieuses anticipations de Lavater et de Gall.

(316) *Convito*, ii, 2, 14; iii, 9. *Vita nuova*, 3, 6. *Paradiso*, xxvi, 24.

(317) *Convito*, iv, 20.

(318) *Ibid.*, iv, 2, 23-28. — Cf. ALBERT. MAGN., *Meteororum*, vi. — ÆGIDIUS COLUMNA, *De regimine princip.*, lib. i, part. i, cap. 6.

(319) Voici les vers où Dante parle de l'immortalité de l'âme (*Purgatorio*, xxv, 27).

Solvesi della carne ed in virtute
  Seco ne porta e l'umano, e'l divino:
L'altre potenzie tutte quante mute,
  Memoria, intelligenzia, e volontade,
  In atto molto più che prima acute...
Tosto che luogo là la circonscrive.
  La virtù formativa raggia intorno,
  Così e quanto ne le membre vive...
Così l'aer vicin quivi si mette
  In quella forma, che in lui suggella
  Virtualmente l'alma, che ristette...
Perrocchè quindi ha poscia sua paruta,
  È chiamat' ombra e quindi organa poi
  Ciascun sentire, insino alla veduta...

(320) *Convito*, iii, 9. Description détaillée du phénomène de la sensation.

les yeux, ne s'aperçoit pas de la fuite du temps que l'horloge fidèle annonce à l'oreille (321). La sensibilité se prolonge en quelque manière par le secours de l'imagination. Et néanmoins l'imagination, affranchie des influences de la terre, peut s'éclairer d'une clarté céleste. Souvent elle nous ravit hors de nous-mêmes jusqu'à rester sourds au bruit de mille trompettes qui sonneraient à nos côtés (322). — Enfin, les sensations n'indiquent au premier abord que des qualités sensibles, et cependant elles manifestent certaines dispositions de l'objet d'où elles émanent; elles sont accompagnées d'un sentiment d'utilité ou de péril. Il y a donc une faculté qui s'empare d'elles, qui dégage et saisit les rapports implicitement perçus, et les propose aux opérations de l'entendement : on l'appelle, en ramenant à sa valeur primitive un nom depuis longtemps dénaturé : Appréhension (323). Ainsi, le fait sensible est l'élément nécessaire de toute notion intelligible. Cette initiative des sens dans les opérations de l'esprit humain est une des fatalités de notre nature, la cause principale de notre faiblesse; c'est en même temps (chose merveilleuse) la condition de notre perfectionnement rationnel, et par conséquent de notre grandeur (324).

« L'imagination et l'appréhension marquent deux points de transition entre la passivité et l'activité. Au-dessus de cette première et basse région de l'âme, troublée par des apparitions importunes, et souvent mensongères, s'élève la région supérieure, où tout est spontané, pur et radieux. Les anciens l'appelèrent *Mens;* par elle l'homme se distingue des animaux (325).

« On y peut découvrir diverses facultés : celle qui constitue la science, celle qui conseille, celle qui invente, et celle qui juge. On peut aussi opposer entre eux l'intellect, qui marche hardiment à la recherche de l'inconnu; et la mémoire qui revient sur les traces laissées par lui, sans pouvoir toujours les suivre jusqu'au bout (326). On peut encore distinguer l'intellect actif et l'intellect passif. L'intellect actif élabore et combine les perceptions reçues; il les élève à l'état de notions, et combine les notions à leur tour. La pensée se pense elle-même, toutefois elle s'ignore à sa naissance (327) : c'est par un travail prolongé qu'elle prend connaissance et possession de soi; l'activité, portée à son degré le plus haut, devient réflexion. L'intellect passif contient en puissance les formes universelles, telles qu'elles existent en acte dans la pensée divine. C'est par lui que toutes choses peuvent être comprises; il demeure donc nécessairement indéterminé, susceptible de modifications diverses, et on l'appelle aussi l'intellect possible (328).

« Il faut reconnaître encore dans l'esprit humain d'autres éléments qui offrent un caractère passif. On y aperçoit des idées premières dont on ne saurait expliquer l'origine, des vérités évidentes qui se croient sans se démontrer (329). Et si l'on refuse de les avouer innées, du moins est-on contraint d'admettre comme telles les facultés qui composent le fond de notre être (330). Il y a donc des principes qui ne nous viennent point du dehors, et que nous ne nous sommes point donnés. Il y a une création intérieure continuelle qui annonce la présence invisible de la Divinité (331). Par en haut comme par en bas, par la raison comme par les sens, l'homme touche à ce qui n'est pas lui, et trouve des limites qui resserrent son indépendance.

« Ces faits constatés serviront à marquer la route qui conduira de l'ignorance et de

(321) *Purgatorio*, IV, 3.

E pero quando s'ode cosa o vede
Che tenga forte a se l'anima volta
Vassene 'l tempo, e l'uom non se n'avvede, etc.

(322) *Purgatorio*, XVII, 9.

O immaginativa che ne rube
Tal volta sì di fuor, ch'uom non s'accorge
Perchè d'intorno suonin mille tube
Chi muove te se 'l senso non ti porge?
Muove ti lume, che nel ciel s'informa.

(323) *Purgatorio*, XVIII, 8.

Vostra apprensiva da esser verace
Tragge intenzione, e dentro a voi la spiega
Sì che l'anima ad essa volger face.

(324) *Paradiso*, IV, 14.

. . . . . . Vostro ingegno
. . . . Solo da sensato apprende
Ciò, che fa poscia d'intelletto degno.

Cf. pour tout ce paragraphe, ARISTOT., *De anima*, II, 7; III, 3, 4, 8. — S. THOMAS, I p., q. 78, 4; q. 84, 5, 6. — BOECE, lib. V, metr. 4. — S. BONAVENTURE, *Compendium*, II, 45.

(325) *Convito*, III, 2... Solamente dell' uomo e delle divine sussistenzie questa mente si predica... Cf. BOECE, lib. I, pros. 4.

(326) *Convito*, ibid. *Inferno*, II, 3. *Paradiso*, I, 3.

Nostro intelletto si profonda tanto
Che retro la memoria non può ire.

Cf. ARISTOT., *De anima*, III, 3, 4.

(327) *Paradiso*, X, 12.

Non m'accors 'io se non com' uom s'accorge
Anzi 'l primo pensier, del suo venire.

(328) *Purgatorio*, XXV, 21. Allusion à une erreur d'Averrhoës.

Sì che per sua dottrina fè disgiunto
Dall' anima il possibile intelletto.

Convito, IV, 21. Cf. ARISTOT., *De anima*, III, 5, 6; et pour la réfutation d'Averrhoës, S. THOMAS. *Sum. c. Gent.*, II, 73; et les deux écrits d'Albert le Grand et de S. THOMAS, *Contra Averrhoistas.*

(329) *Purgatorio*, XVIII, 19.

Però là onde vegna lo 'ntelletto
Delle prime notizie, uomo non sape, etc.

Cf. ARISTOT., *Analytic.*, I, 31.
Paradiso, II, 15.

. . . . Per se noto,
A guisa del ver primo, che l'uom crede.

Cf. ARISTOT., *De anima*, III, 9. *Topic.*, I, 1.

(330) *Purgatorio*, XVIII, 21.

Innata v'è la virtù che consiglia.

(331) *Convito*, IV, 21. « In questa cotale anima è la virtù sua propria, e la intellettuale, e la divina. » — Cf. PLATON, — CICÉRON, *De senectute*, 21. — Lib. *De causis*, 3. « Omnis anima nobilis habet tres operationes. . operatio animalis, intellectualis et divina. »

l'erreur à la science véritable. Le premier acte d'une étude consciencieuse sera de fixer les bornes où elle doit s'arrêter, et au delà desquelles il serait téméraire de vouloir poursuivre la raison des choses. Le second sera d'abdiquer les préjugés antérieurement admis; car ceux qui n'ont rien appris parviennent à des habitudes vraiment philosophiques, plus facilement que d'autres qui avec de longs enseignements ont reçu beaucoup d'opinions fausses (332).—Ces conditions préliminaires étant remplies, il est permis de commencer des recherches efficaces. Le sage puisera d'abord aux sources de l'observation, puis il s'avancera lentement dans les voies du raisonnement; il portera du plomb à ses pieds : jamais il ne franchira, sans chercher l'appui d'une distinction secourable, les deux pas difficiles de l'affirmation et de la négation (333). Il ne se laissera pas retenir par les distractions qu'il rencontrera sur son chemin : si des pensées nouvelles viennent en quelque sorte croiser les pensées premières, elles se retardent mutuellement dans leur marche et s'éloignent du but (334). Trois mots résument ces préceptes : expérience, prudence, persévérance. —On entre par là dans cette calme possession du vrai qui constitue la certitude. La certitude repose sur des bases différentes, selon les divers ordres de connaissances où elle se rencontre. Elle est dans le témoignage des sens, lorsqu'il porte sur les objets propres à chacun d'eux; elle est dans ces axiomes indémontrables déjà indiqués naguère; elle est dans le consentement unanime des hommes sur les questions du domaine de la raison : car l'hypothèse d'une déception universelle, qui envelopperait le genre humain dans un invincible aveuglement, serait un blasphème horrible à prononcer (335). Toutefois, au pied des vérités connues éclosent toujours de nouveaux doutes, comme au pied des arbres poussent de nouveaux rejetons. La certitude reste toujours entourée de ténèbres humaines. La seule lumière qui n'ait pas d'ombre est celle de la foi (336). »

Nous avons plusieurs observations à présenter sur sa théorie dont on vient de voir le résumé.

1° Le préjugé si généralement répandu que les diverses écoles du moyen âge n'admettaient pas l'*observation* et se perdaient dans les hypothèses métaphysiques et mystiques par une sorte d'erreur systématique ou routine, est suffisamment réfutée, je pense, par les déclarations captieuses de Dante. On voit donc que lorsque Albert, saint Thomas, Scot insistent sur l'observation, ce n'est point un fait isolé; les poëtes parlent, à cet égard, comme les philosophes. Peut-être même l'auteur de la *Divine Comédie* insiste-t-il, sur cette question, avec une insistance plus grande encore que saint Thomas. On trouve dans son poëme ce curieux vers,

E questo ti fia sempre piombo a'piedi.

qui semble un pressentiment de la célèbre formule de François Bacon (336*). Peut-être faut-il attribuer cette ardeur avec laquelle Dante demande que l'âme commence par secouer les préjugés aux tendances quelque peu mystiques que nous avons remarquées en lui.

2° Les vers et les citations qu'on vient de lire prouvent aussi que le procédé du *Doute méthodique* n'est pas, autant qu'on le croit, propre à Descartes. Ce qui lui appartient ce n'est pas l'idée de *douter* (en matière de philosophie) jusqu'à ce qu'on ait acquis la certitude, mais d'avoir cru que la seule chose qui résiste à ce doute soit le *cogito, ergo sum*. Séparé de ce mot sublime, le doute méthodique, pour et contre lequel on a tant déraisonné, n'est rien qu'une méthode aussi vieille que le monde et dont on s'est souvent écarté en pratique, jamais ou bien rarement en théorie.

3° La théorie de *Dante* sur l'origine des idées est thomiste dans toute sa première partie; elle renferme dans sa seconde certaines idées qui ne sont pas thomistes, ou du moins qui ne sont pas purement thomistes.

Lorsque Dante affirme que le point de départ de toute pensée est dans la sensation; lorsqu'il raconte le fait de la vision physique et qu'il lui compare les impressions des autres sens; lorsqu'il suppose que les données sensibles ne renferment pas seulement la notion des qualités sensibles et accidentelles, mais, qu'interprétées par l'activité ou plutôt par les opérations diverses de l'intellect, elles renferment et laissent voir en elles l'idée de la *forme* de l'objet; lorsqu'il affirme que, pour que cela soit possible, il faut qu'au-dessus des cinq sens il y en ait un plus général qui réunisse leurs données et qu'on appelle le *sens commun;* lorsqu'il assigne le rôle de l'*imagination* et de l'*appré-*

(332) *De monarchia*, lib. I : « Facilius et perfectius veniunt ad habitum philosophicæ veritatis qui nihil unquam audiverunt, quam qui audiverunt per tempora et falsis opinionibus imbuti sunt... » *Paradiso*, XIII, 41.

(333) *Paradiso*, II, 32.

Esperienza. . . . .
Ch' esser suol fonte a' rivi di vostre arte.

Ibid., XIII, 38.

E questo ti fia sempre piombo a' piedi,
Per farti muover lento com'uom lasso,
Ed al si ed al no che tu non vedi...

(334) *Purgatorio*, V, 6.

Che sempre l'uom in cui pensier rampolla
Sovra pensier, da se dilunga il segno,
Perchè la foga l'un dell'altro insolia.

Cf. Hugo a S. Victore, *Instit. monast.*, IV.

(335) *Convito*, IV, 8; II, 9. « Chè se tutti fossero ingannati, seguiterebbe una impossibilità, che pure a ritraere sarebbe orribile. » Cf. Aristot., *Topic.*, lib. I, cap. 1. S. Thomas, I p., q. 85, art. 6.

(336) *Paradiso*, IV, 44. — *Convito*, II, 9; IV, 15. « La cristiana sentenza è di maggior vigare, ed è rompitrice d'ogni calunnia, mercè della somma luce del cielo, che quella allumina. »

(336*) F. Bacon disait que l'esprit humain pour faire vraiment de l'induction *lettrée*, et non cette induction vulgaire source de toutes les erreurs, devrait s'attacher des semelles de plomb.

hension, il se borne à reproduire les idées courantes de tous les scolastiques ; les avait-il empruntées à l'école thomiste, à Sigier de Brabant, à l'école franciscaine, il nous est difficile de le dire, car il n'entre pas dans le détail des questions particulières qui divisaient les écoles. Toutefois, l'insistance très-grande avec laquelle il parle de la nécessité d'un point de départ sensible pour tout travail ultérieur de la pensée, semble au moins attester qu'il ne subit à cet égard qu'une assez faible influence de la part de l'école franciscaine.

Il en est tout autrement de la seconde moitié de l'idéologie de Dante. Lorsqu'il parle des rapports de l'intellect possible et de l'intellect actif il s'éloigne un peu de l'enseignement thomiste. M. Ozanam n'a pas bien compris, sur ce point spécial, la pensée de son poëte. Lorsque Dante affirme que l'intellect possible ne renferme qu'en puissance les archétypes des choses, il ne se prononce pas contre les averrhoïstes ; il se prononce contre eux en disant que l'intellect possible n'est pas distinct de l'âme. On se rappelle, en effet, que les partisans d'Averrhoës, et, en général, les Juifs et les Arabes, par une interprétation spéciale de passages assez obscurs d'Aristote, détachaient l'intellect possible de l'intellect actif, regardant celui-ci comme le seul qui fût personnel, et érigeant le premier en une sorte d'âme du monde, ou d'intelligence universelle. Au premier abord cette théorie semble rappeler, en l'annonçant, ce qu'on entend aujourd'hui par la théorie de la *raison impersonnelle*. La différence, c'est que dans la théorie de la *raison impersonnelle* et dans celle de la *vision en Dieu*, c'est l'âme elle-même qui voit, bien qu'elle ne voie qu'à certaines conditions et dans une lumière supérieure, tandis que, dans la théorie averrhoïste, c'est le fond même de l'intelligence, ce qui reçoit l'idée, qui n'appartient pas à l'âme individuelle. Encore une fois, en tant que Dante proteste contre cette thèse, très-voisine du panthéisme, si elle n'est pas le panthéisme, il suit les errements d'une polémique à laquelle concoururent toutes les écoles du XIII[e] siècle. Mais lorsqu'il dit que l'intellect possible renferme en puissance les idées divines, ou du moins la représentation de ces idées, il va au delà du système thomiste ; il interprète Aristote dans le sens platonicien. Ce n'est pas que dans saint Thomas il n'y ait parfois des velléités, des commencements d'interprétations pareilles, mais enfin il s'arrête vite sur cette pente, et jamais il ne précise. Dante est beaucoup plus explicite ; par là il se rattache à l'école franciscaine.

Ce serait ici le lieu de parler du monde physique ; mais M. Ozanam est resté tout à fait à la surface de l'opinion de Dante sur ce grand objet de ses spéculations. On ne s'en étonnera pas si l'on se rappelle que les rapports de la physique et de la métaphysique sont restés lettre close pour les historiens actuels de la philosophie.

Il est du reste inutile de dire que Dante suit ici Aristote pas à pas. Il n'en est plus de même lorsqu'il touche à la théodicée ; comme tout le moyen âge, il abandonne son maître en croyant lui rester fidèle. Citons, du reste, l'analyse de M. Ozanam :

« Les mondes, » dit-il, « que nous avons parcourus annoncent l'art admirable qui les fit être. Jusque sur les portes de l'enfer nous avons vu l'empreinte de la puissance, de la sagesse et de l'amour. Le ciel, en poursuivant sur nos têtes le cours de ses révolutions, nous montre ses beautés éternelles, comme pour nous convier à reconnaître l'ouvrier qui les façonna.

« Le mouvement universel qui entraîne le firmament suppose un premier moteur immobile qui agit sur la matière par une attraction morale (337). D'ailleurs, étant donné le plus obscur des êtres de la nature, il faut qu'il ait reçu l'existence de quelque autre ; et celui-ci la tiendra, à son tour, de lui-même ou d'autrui. S'il existe de lui-même, il est le premier principe ; sinon, il faut remonter plus haut et multiplier indéfiniment les causes efficientes, ou bien arriver à un principe primordial, seul être qu'on puisse concevoir comme nécessaire, parce que de lui seul, médiatement ou immédiatement, émanent toutes les existences. Dieu se fait donc connaître par des preuves physiques et métaphysiques ; il s'est manifesté plus complétement en répandant la rosée céleste de l'inspiration sur les prophètes, les évangélistes et les apôtres (338). — Unique dans sa substance, la puissance, la sagesse et l'amour prennent en lui une triple personnalité, en sorte que le singulier et le pluriel lui appartiennent dans la langue des hommes (339). Il est esprit, il est le centre indivisible où convergent tous les lieux et tous les temps (340). Il est le cercle qui circonscrit le monde, et que rien ne circonscrit (341). Immense, éternel, immuable, il est la vérité

(337) *Purgatorio*, XIV, 50. *Paradiso*, I, 25. — Cf. PLATON, *Lois*, X. — ARISTOT., *Metaph.*, XII.

(338) *Paradiso*, XXIV, 44.

. . . Io credo in uno Dio
Solo ed eterno, che tutto 'l ciel muove
Ben moto, con amore e con disio :
Ed a tal creder non ho io pruove
Fisice e metafisice ; ma dalmi
Anche la verità che quinci piove....

Epist. ad Can. Grand. « Omne quod est aut habet esse a se aut ab aliis. Sed constat quod habere esse a se non convenit nisi uni, scilicet primo, seu principio, qui Deus est. Si ergo accipiatur ultimum in universo, manifestum est quod id habet esse ab aliquo : et illud a quo habet, habet a se vel ab aliquo. Si a se, sic est primum ; si ab aliquo... esset sic procedere in infinitum in causis agentibus : aut erit devenire ad primum, qui Deus est. » — Cf. ARISTOT., *Metaph.*, III.

(339) *Inferno*, III, 2. *Paradiso*, XIV. *Ibid.*, XXIV, 47.

Che soffera congiunto sono ed este.

(340) *Paradiso*, XXIX, 4.

Ove s'appunta ogni ubi ed ogni quando.

(341) *Purgatorio*, XI, 1. *Paradiso*, XIV, 10.

Non circonscritto e tutto circonscrive.

— Cf. S. BONAVENTURE, *Compendium*, I, 7.

première, hors de laquelle il n'y a que ténèbres (342). Dans sa pensée, toutes les créatures se trouvent prévues et coordonnées à leur fin. Les faits même contingents s'y reflètent d'avance, sans devenir par là nécessaires. Ainsi le regard du spectateur placé sur le rivage suit la course du navire sur les eaux, et ne la dirige pas (343). Il est aussi la bonté sans bornes ; et, comme souverain bien (344), il est l'invariable objet de sa propre volonté, qui devient dès lors la source et la mesure de toute justice. Mais cette justice a des profondeurs où ne saurait atteindre la courte portée de notre raison, comme le fond de la mer que sonde en vain l'œil impuissant du nautonier (345). Enfin, tous ses attributs, élevés au même degré de perfection souveraine, se maintiennent dans dans un équilibre indestructible ; en sorte qu'empruntant l'idiome des nombres, il est permis de définir Dieu la première équation (346).

« Ce Dieu, qui se suffisait à lui-même dans la solitude de son essence, devait créer, non pour accroître son bonheur, mais pour que sa gloire, resplendissant dans ses œuvres, se rendît à elle-même témoignage (347). Au sein de l'éternité, en dehors de tous les temps, sans autres lois que son propre vouloir, Celui qui est triple et un entra en action, la puissance exécuta ce que la sagesse avait préparé, et l'amour infini s'ouvrit et se manifesta en de nouveaux amours. Et l'on ne saurait dire qu'avant de créer il demeurait oisif; car ces mots, avant, après, sont bannis du langage des choses divines. La forme et la matière, isolées et réunies, s'élancèrent en même temps, comme d'un seul arc une triple flèche, des profondeurs de la pensée productrice ; et avec les substances mêmes fut créé l'ordre qui leur convenait. Celles qui sont formes pures, comme les anges, occupèrent le sommet du monde ; la matière, abandonnée à elle-même, occupa les régions infimes : au milieu, la matière et la forme s'entrelacèrent d'un indissoluble lien (348). Les choses créées sont la splendeur de l'idée immuable que le Père engendre et qu'il aime sans fin : idée, raison, Verbe, lumière qui, sans se détacher de celui qui la fait luire, sans sortir de sa propre unité, rayonne de créatures en créatures, de causes en effets, jusqu'à ne plus produire que des phénomènes contingents et passagers : c'est une clarté qui se répète de miroir en miroir, pâlissant à mesure qu'elle s'éloigne (349). Ainsi, dans toute chose il y a un élément idéal et incorruptible ; mais, dans toutes celles qui naquirent sujettes à la destruction, il y a aussi un élément périssable et grossier. La matière qui est en elles présente des dispositions et subit des influences diverses qui la rendent plus ou moins diaphane à la lumière divine, qui la font se prêter plus ou moins fidèlement au sceau dont elle doit recevoir l'empreinte. Aussi l'empreinte est toujours obscurcie ou tronquée (350). Et cette imperfec-

(342) *Paradiso*, IV, 32 ; XIX, 22 ; XXXIII, 23. — Cf. S. THOMAS, I p., q. 16, 5. — ARISTOT., *Metaph*. XII.

(343) *Paradiso*, XVII, 13.

La contingenza che fuor del quaderno
Della vostra materia non si stende
Tutta è dipinta nel cospetto eterno.
Necessità però quindi non prende
Se non come dal viso, in che si specchia
Nave, che per corrente giù discende.

— Cf. BOECE, lib. V, pros. 4, 6. — S. BONAVENTURE, *Compendium*, I, 31.

(344) *Paradiso*, XXVI, 6. *Convito*, IV, 12. — Cf. PLATON. *Rep*., VI. — S. THOMAS, I p., q. 6, 4.

(345) *Paradiso*, XIX, 29.

La prima volontà, ch' è per se buona,
Da se ch' è sommo ben mai non si mosse.
Cotanto e giusto quanto a lei consuona.

Inferno, XX, 40. — *Paradiso*, IV, 23 ; XIX, 20 ; XXXII, 17. — *Convito*, IV, 22. DIONYS. Areop., *De Div. nomin*. — S. THOMAS, I p., q. 21.

(346) *Paradiso*, XV, 25.

Come la prima Egualita v'apparse.

— Cf. PLATON, *Phédon*.

(347) *Paradiso*, X, 1 ; VII, 22.

(348) *Paradiso*, XXIX, 5.

Non per avere a se di bene acquisto,
Ch' esser non può, ma perchè suo splendore
Potesse risplendendo dir sussisto;
In sua eternità, di tempo fuore,
Fuor d'ogni altro comprender com' ei piacque
S'aperse in nuovi amori l'eterno amore.
Nè prima quasi torpente si giacque
Perchè nè prima nè poscia precedette
Lo discorrer di Dio sovra qu'est' acque, etc.

— Cf. PLATON, *Timée*. — S. THOMAS, I p., q. 44, 4.

(349) *Paradiso*, I, 1 ; XIII, 16.

Ciò che non muore e ciò che può morire
Non è che lo splendor di quella *Idea*
Che p rturisce amando il nostro Sire.
Che quella viva luce che si mea
Del suo lucente, che non si disuna
Da lui, nè dall' amor, che 'n lor s'intrea
Per sua bontate il suo raggiare aduna
Quasi specchiato in nuove sussistenze
Eternalmente rimanendosi una.
Quindi discende all' ultime potenze
Giù d'atto in atto, tanto divihendo,
Che più non fà che brevi contingenze.

Ibid., VIII, 35.

E non pur le *nature prevvedute*
Son nella mente ch' è da se perfetta,
Ma esse insieme con la lor salute, etc.

Convito. — Cf. PLATON, *Parmenid*., *Rep*., VI, VII. — BOECE, l. III, metr. 9. — S. THOMAS, I p., q. 32, 1.

(350) *Paradiso*, XIII, 23.

La cera di costoro e chi la duce
Non stà d'un modo, e però sotto 'l segno
Ideale più e men traluce.

Convito, III, 6. *Epist. ad Can. Grand.* « Causa secunda ex eo quod recipit a prima influit super causatum, ad modum recipientis et respicientis radium... Cum virtus sequatur essentiam cujus est virtus ; si essentia sit intellectiva, est tota et unius quod causat : et sic, quemadmodum priusquam deveniret, erat ad causam ipsius esse, sic nunc essentiæ et virtutis. Propter quod patet quod omnis essentia et virtus procedit a prima. » — Cf. DIONYS. Areop., *De cœl. hierar.*, IV.

tion est nécessaire ; car Celui dont le compas décrivit les extrémités de l'univers ne pouvait pas ouvrir un cercle assez grand pour que son Verbe s'y contînt. La nature est un espace trop étroit pour renfermer le bien infini, qui est à lui-même sa mesure ; elle ne saurait suffire à réaliser tous les desseins de l'artiste inépuisable (351). — Enfin, s'il est difficile de comprendre la création des corps par un Dieu pur esprit, il faut prendre garde que l'effet peut être contenu éminemment dans la cause, et que le caractère de cause, c'est-à-dire de force spontanée, ne convient qu'à un être spirituel ; et qu'en ce sens on a dit avec raison : Toute intelligence est pleine de formes (352).

« Entre ses œuvres innombrables, il en est peu en qui Dieu ait mis plus de complaisance que dans l'homme, dont l'âme libre et immortelle gardait ses traits plus ressemblants, et sollicitait plus vivement sa prédilection. Le péché, en défigurant cette ressemblance, dégrada l'homme du rang qu'il tenait dans les affections de son auteur. Il n'y pouvait rentrer que par deux voies : par une réparation laborieuse qui vînt de lui-même, ou par une réhabilitation gratuite octroyée de Dieu. Mais l'homme ne pouvait descendre aussi bas par l'humilité de son obéissance, qu'il avait prétendu monter haut par la hardiesse de sa révolte ; il demeurait fatalement incapable de satisfaire. Il fallait donc que Dieu lui-même agît en sa faveur, ou en faisant miséricorde, ou en faisant tout ensemble miséricorde et justice. Il préféra le second moyen, où se manifestait mieux l'union de ses perfections infinies : l'œuvre est d'autant plus chère aux yeux de l'ouvrier, qu'il y reconnaît plus fidèlement sa main. Ce fut chose plus généreuse de se livrer et de subir la peine pour rendre à l'humanité la force de se relever, que de lui remettre sans mérite la peine encourue. Par l'acte seul de son amour immense, le Verbe unit à lui notre nature malade, déchue, proscrite. Cette humiliation donna à la justice inflexible une victime digne d'elle. Jamais, depuis le premier jour jusqu'à la dernière nuit du monde, jamais on ne vit, ou ne verra s'accomplir un si profond et si magnifique dessein (353). »

Il y a trois points à considérer dans les théories philosophiques dont on vient de lire l'analyse :

1° Le mode de démonstration adopté par le poëte pour prouver l'existence de Dieu ;

2° Les éléments premiers du monde, ou plutôt l'idée que s'en fait Dante ;

3° Les rapports de Dieu et du monde.

Sur le premier point, Dante est purement et simplement péripatéticien, mais péripatéticien tel que le peut être un catholique. A l'argument tiré du *mouvement* il en ajoute un autre tiré de l'existence contingente des choses et de la nécessité d'un créateur. On sait assez que cette nécessité n'était point admise par Aristote. Toutefois il est remarquable que saint Thomas ne fasse pas mention du fameux argument de saint Anselme ; les preuves même qu'on trouve dans saint Thomas, et qui se rapprochent de cet argument, ne se retrouvent pas dans la *Divine Comédie*.

Sur le second point, l'opinion de Dante peut encore se résumer ainsi : Aristotélisme interprété chrétiennement. La *matière* et la *forme* constituent le monde par leurs rapports variés : voilà le disciple d'Aristote. Mais elles s'élancent de la volonté divine, ou plutôt, la volonté divine les lance dans l'espace à l'origine des choses : voilà le Chrétien.

Du reste, par les deux solutions qui précèdent, Dante se rattache à toutes les écoles du moyen âge, quelles qu'elles soient. C'est par sa troisième solution qu'il prend une position plus tranchée.

La lumière du Verbe se répandant d'êtres en êtres à travers le monde, et comme par une cascade sublime, jusqu'à ce qu'elle arrive à la dernière des substances, et toujours limitée dans chacune d'elles par la matière qui la reçoit : voilà la conception du poëte. Nous la retrouvons aussi en principe dans toute l'école dominicaine, et même aussi dans l'école franciscaine, sauf que celle-ci la prenait moins à la rigueur. Mais l'école dominicaine insistait beaucoup moins que ne le fait ici Dante sur le côté platonicien du système.

Nous permettra-t-on de remarquer ici que nous nous sommes peut-être un peu écartés de l'appréciation de la doctrine de M. Ozanam sur Dante, entraînés que nous étions par le poëte lui-même. La conclusion générale du savant historien est double, et elle peut se résumer dans ces deux phrases que nous extrayons de son livre :

« Dante, disciple fidèle de son époque, avant d'en devenir le maître, devait donc être un éclectique chrétien.

« Les tendances logiques et pratiques du poëte philosophe s'accordaient avec les nôtres, sans se laisser détourner vers les mêmes erreurs »

Nous examinerons plus tard la première de ces deux propositions. La seconde nous semble, dans la forme que lui donne M. Ozanam, très-sujette à discussion ; mais, très-largement modifiée, elle devient admissible, elle est même, nous le verrons, une réfutation complète de la première.

Pour montrer que Dante a nos idées vraies, du moins en germe, sans avoir nos idées fausses ou périlleuses, M. Ozanam essaye successivement d'établir que dans les scien-

(351) *Paradiso*, XIX, 14. *Epist. ad Can. Grand.*
(352) *Paradiso*, XXXIII, 29. — Cf. *De causis*, 9. « Omnis intelligentia plena est formis. »
(353) *Paradiso*, VII, 24-40.

Nè tra l'ultima notte, e 'l primo die
Sì alto e sì magnifico processo
O per l'uno, o per l'altro fue o fie.
Che più largo fu Dio a dar se stesso
In far l'uomo sufficiente a rilevarsi,
Che s'egli avesse sol da se dimesso.

— Cf. S. BONAVENTURE, *Compendium*, IV, 6.

ces physiques et dans les sciences sociales il conclut, ou du moins il *aspire* à peu près comme nous : en physique, il admet un élément empirique, la nécessité de l'observation et toutes les conséquences qui se peuvent déduire de cette grande et féconde méthode; en politique, il désire une réforme complète, fondée sur le double principe de l'égalité et de l'unité sociale. Ainsi, dans les sciences, Dante aurait été le saint Jean-Baptiste de Bacon; dans la théorie de l'organisation sociale, il aurait été le saint Jean-Baptiste de Mirabeau : telle est la double thèse de M. Ozanam.

En conscience, nous ne pouvons l'admettre, et cependant nous concevons très-bien qu'elle ait été admise par un esprit aussi distingué que celui d'Ozanam quand nous considérons les préjugés généralement admis sur la marche des sciences. Ces préjugés devaient conduire le savant historien à sa conclusion erronée; ils ont conduit MM. de Blainville et Pourchel à une erreur analogue; seulement, au lieu de chercher dans le poëte de Florence le précurseur de la méthode moderne, ils l'ont cherché jusque dans Albert le Grand.

Un mot bien court d'explication fera comprendre l'origine de toutes ces méprises. On suppose généralement que la grande différence entre la méthode ancienne et la méthode moderne consiste en ce que celle-ci tient compte des faits ou de l'élément empirique de la connaissance, tandis que la première n'en tenait nul compte. Aussi est-on porté, dès qu'on voit un savant de l'antiquité, ou même du moyen âge, parler d'*observations* et en faire, à s'écrier : Voilà le précurseur de Bacon; et comme tous ou presque tous ont été des partisans de ladite observation, il s'ensuit que chaque nouvelle étude biographique accroît la liste desdits précurseurs. C'est ainsi que Roger Bacon, Albert le Grand, Aristote, Hippocrate, pour ne citer que les principaux, ont été successivement appelés à cet honneur. On ne s'attendait guère peut-être à le voir conférer à un poëte. Mais M. Ozanam prouve, par je ne sais combien de textes, que Dante voulait et aimait l'*observation*. Une fois admis le préjugé universel, la conclusion était nécessaire.

Si M. Ozanam s'est trompé sur l'appréciation des théories physiques de Dante, il s'est trompé plus gravement encore sur l'appréciation de ses théories sociales, et il a été induit en erreur par la même cause, la méconnaissance des caractères propres qui distinguent les doctrines des anciens et celles des modernes. Mais ici nous le citerons *in extenso*, afin qu'on se rende compte de toute sa pensée.

« Les pensées de Dante, » dit-il, « encore qu'elles se portassent fréquemment du côté de la mort, n'étaient pas accompagnées de cet égoïsme qui souvent se cache sous les dehors de la mélancolie. D'ailleurs, l'extrême largeur de ses vues ne lui permettait point de méconnaître les rapports par lesquels le sort éternel des individus se lie aux vicissitudes temporelles des sociétés. De pieuses sollicitudes le reconduisaient donc au milieu de ces querelles politiques, où les passions de sa jeunesse l'avaient entraîné de bonne heure. Nulle part ses idées ne se développèrent avec plus d'énergie et d'originalité. Tandis qu'autour de lui les glossateurs de Bologne se perdaient dans une minutieuse interprétation du texte des lois, il remonte hardiment à l'origine divine et humaine du droit, et en rapporte une définition à laquelle on n'ajoutera jamais. Sans doute il emprunta aux publicistes de son époque plusieurs des arguments sur lesquels il appuie la monarchie du Saint-Empire. Mais l'empire, tel qu'il le conçoit, n'est plus celui de Charlemagne, couronnant de sa suzeraineté universelle les royautés particulières qui, à leur tour, retenaient sous leur allégeance tous les rangs inférieurs de l'aristocratie féodale. C'est une conception nouvelle qui touche à deux grandes choses : d'une part, à l'empire romain primitif, où le prince, revêtu de la puissance tribunitienne, représente dans son triomphe les plébéiens vainqueurs du patriciat; d'autre part, à la monarchie française s'élevant par l'alliance des communes sur les ruines de la noblesse.

« Le dépositaire du pouvoir, même sous le nom de César et le front ceint du diadème impérial, n'est, aux yeux de Dante, que l'agent immédiat de la multitude, le niveau qui rend les têtes égales. Entre tous les priviléges, nul ne lui est plus odieux que celui de la naissance; il ébranle la féodalité dans sa base, et sa rude polémique, en attaquant l'hérédité des honneurs, n'épargne point l'hérédité des biens. Il avait cherché dans les plus hautes régions de la théologie morale les principes générateurs d'une philosophie de la société; il en devait poursuivre impitoyablement les déductions jusqu'aux plus démocratiques et plus impraticables maximes. Il avait fait à lui seul tout le chemin que les esprits ont parcouru depuis Machiavel, qui le premier tenta de réduire en formes savantes l'art de gouverner, jusqu'à Leibnitz, Thomasius et Wolf, qui animèrent les notions abstraites de la métaphysique, en les transportant dans le droit public et civil; et depuis Montesquieu, Beccaria et les encyclopédistes, jusqu'à la révolution sanglante qui tira les dernières conséquences de leurs enseignements. Et naguère encore, quand les disciples de Saint-Simon promettaient *à chacun selon sa capacité*, *à chaque capacité selon ses œuvres*, ces hardis novateurs ne se rendaient que l'écho des vœux exprimés, dans un jour de mécontentement, par le vieux chantre du moyen âge.

« Enfin, les intérêts des peuples, toujours restreints dans certaines bornes d'espace et de durée, n'offraient pas encore une carrière assez vaste à ses méditations. Le catholicisme, au sein duquel il était né, lui avait appris à embrasser dans un même sentiment de fraternité les hommes de tous les temps

et de tous les lieux. Cette préoccupation généreuse ne le quitta point au milieu de ses travaux scientifiques, et sa pensée comme son amour s'étendit à l'humanité tout entière. Soit en effet que dans le *Convito* il s'efforce d'environner le dogme de l'immortalité de l'âme de preuves irréfragables, ce sont les croyances unanimes du genre humain qu'il invoque d'abord. Soit qu'il veuille réfuter les orgueilleux préjugés de l'aristocratie héréditaire, c'est au berceau commun de la grande famille qu'il remonte. Si dans le traité *De monarchia* il croit proposer une forme parfaite de gouvernement, il la voudrait voir réalisée sur toute la face du globe pour hâter l'œuvre de la civilisation, qui n'est autre que le développement harmonieux de toutes les intelligences et de toutes les volontés. S'il raconte les conquêtes du peuple romain, il les montre rentrant dans l'économie des desseins providentiels pour la rédemption du monde. La *Divine Comédie*, à son tour, est vraiment l'ébauche d'une histoire universelle. Au milieu de cette immense galerie de la mort, nulle grande figure n'échappe : Adam et les patriarches, Achille et les héros, Homère et les poëtes, Aristote et les sages; Alexandre, Brutus et Caton ; Pierre et les apôtres, et les Pères, et les saints, et toute la suite de ceux qui portèrent avec opprobre ou avec honneur la couronne ou la tiare, jusqu'à Jean XXII, Philippe le Bel et Henri de Luxembourg. Les révolutions politiques et religieuses sont représentées par des allégories qui se traduisent en de sévères jugements. En même temps que l'on envisage ainsi l'humanité à travers les transformations extérieures qu'elle ne cesse de subir, on la découvre aussi en ce qu'elle a de constant : au milieu de la diversité se révèle l'unité; au milieu du changement, la permanence. Au fond des zones infernales, sur la voie douloureuse du Purgatoire, dans les splendeurs du Paradis, c'est toujours l'homme qu'on rencontre, déchu, expiant, réhabilité; et lorsque à la fin du poëme le dernier voile se lève, et laisse contempler la Trinité divine, on aperçoit dans ses profondeurs le Verbe éternel uni à la nature humaine. Celle-ci n'est donc plus seulement, comme disaient les anciens, un microcosme, un abrégé de l'univers : elle remplit l'univers même, elle le dépasse, et se perd dans l'infini. — Il y a là toute une philosophie de l'humanité, qui est en même temps une philosophie de l'histoire. — On sait de quelle faveur jouit encore ce genre d'étude inauguré par l'évêque de Meaux, enrichi par les veilles de Vico, de Herder, de Frédéric Schlegel, et destiné à recueillir les fruits de tous les labeurs qu'une érudition infatigable entreprend autour de nous.

« Dante peut donc être compté parmi les plus remarquables précurseurs du rationalisme moderne, pour avoir le premier donné aux sciences philosophiques une direction morale, politique, universelle. Toutefois, il n'alla pas aux excès qui se sont vus de nos jours. Il ne divinisa pas l'humanité en la représentant suffisante à soi-même, sans autre lumière que sa raison, sans autre règle que son vouloir. Il ne l'enferma pas non plus dans le cercle vicieux de ses destinées terrestres, comme le font ceux pour qui tous les événements historiques ne sont que les causes et les effets nécessaires d'autres événements passés ou futurs. Il ne plaça l'humanité ni si haut ni si bas. Il vit qu'elle n'est point tout entière dans ce monde, où elle passe, en quelque sorte, par essaims; il alla tout d'abord la chercher au terme du voyage, où les innombrables pèlerins de la vie sont rassemblés pour toujours. — On a dit que Bossuet, la verge de Moïse à la main, chasse les générations au tombeau. On peut dire que Dante les y attend avec la balance du jugement dernier. Appuyé sur la vérité qu'elles durent croire, et sur la justice qu'elles durent servir, il pèse leurs œuvres au poids de l'éternité. Il leur montre à droite et à gauche la place que leur ont faite leurs crimes ou leurs vertus; et la multitude, à sa voix, se divise et s'écoule par la porte des enfers ou par les chemins des cieux.—Ainsi, avec la pensée des destinées éternelles, la moralité rentre dans l'histoire ; l'humanité, humiliée sous la loi de la mort, se relève par la loi du devoir; et si on lui refuse les honneurs d'une orgueilleuse apothéose, on lui sauve aussi l'opprobre d'un fanatisme brutal. »

M. Ozanam, en rapprochant la politique et la philosophie historique de Dante de celles de nos contemporains ou des publicistes des derniers siècles, nous semble s'être fait de celles-ci une idée très-inexacte.

Je sais très-bien que Dante n'aimait pas les empereurs pour les empereurs eux-mêmes et qu'il les maudissait lorsqu'ils se changeaient en tyrans. Son utopie politique, une des utopies les plus chimériques que nous connaissons, se résumait en ces mots contradictoires, qu'il s'évertuait à concilier, *sub imperio libertas*. Il appelait de ses souhaits un César plébéien, un dictateur révolutionnaire. Mais cette erreur de politique n'était pas même une originalité. La plupart des défenseurs des Césars germaniques au moyen âge mettaient en avant cette théorie. Les consciences chrétiennes se révoltant contre le pouvoir d'un seul homme dominant dans l'ordre temporel sur toute la chrétienté, on leur disait que ce pouvoir n'était pas accordé dans le but de satisfaire aux passions du maître, mais de diriger vers le bien tous les sujets. Les légistes, qui tentaient de consacrer la double tyrannie des empereurs vis-à-vis des peuples et vis-à-vis de l'Eglise, développaient avec une complaisance intéressée la thèse immorale et gratuite d'une dictature populaire qui avait été exercée par les premiers Césars et qui devait l'être encore, pour le bien de tous, par leurs successeurs d'Allemagne. Dante, en reprenant cette doctrine, n'a rien changé; il a été dupe d'un mensonge officiel qui était débité de son temps par la mauvaise foi et par l'ignorance et qui s'est plus d'une fois reproduit sous la plume des écri-

vains à gages du despotisme. Si M. Ozanam avait écrit son livre vingt ans plus tard, il se serait aperçu de son erreur.

Quant aux attaques de Dante contre l'hérédité et même contre celle du patrimoine, elles ne constituent point non plus une originalité, et elles ne rapprochent pas le poëte de Florence de nos publicistes modernes. L'idée de propriété résulte de l'éclaircissement plus ou moins complet de l'idée du droit individuel: aussi est-elle fort obscure dans toute l'antiquité. Saint Augustin résume la pensée des anciens en lui donnant une forme chrétienne lorsqu'il dit que la propriété résulte de l'établissement social et de la volonté du législateur. Il est vrai que ces principes ne s'accordaient guère avec le régime féodal, et que la théorie de Dante est très-opposée à ce régime, mais elle n'est pas une innovation vis-à-vis des théories reçues de son temps. Son originalité ne consiste peut-être à cet égard que dans sa hardiesse à passer du domaine de la pure spéculation dans un domaine qui touche presque à l'organisation pratique de la société.

Enfin, il est vrai qu'il y a une philosophie de l'histoire dans la *Divine comédie*. Mais ce n'est pas une raison de la regarder comme une épopée avant l'heure des pensées modernes. Ce n'est pas parce qu'ils ont une philosophie de l'histoire que les modernes se distinguent de leurs prédécesseurs, c'est parce qu'ils ont une philosophie de l'histoire nouvelle à beaucoup d'égards. Les anciens en avaient une: on peut en voir le résumé dans Florus et dans divers autres auteurs. Les Pères de l'Eglise n'ont pas été, sous ce rapport, inférieurs aux philosophes qui les avaient précédés. Je ne veux pas seulement parler ici de la *Cité de Dieu* qui, prise dans son ensemble n'est rien autre chose, mais de toutes ces vues profondes qu'on trouve dans les Pères à travers leurs lumineux commentaires des saintes Ecritures, surtout lorsqu'ils comparent le mosaïsme et le christianisme. Ajoutons-y une phrase remarquable de saint Vincent de Lérins qui renferme l'idée et le mot de *progrès*, et que M. Buchez a déjà mise en lumière; encore faut-il ne pas oublier que cette phrase, plus caractéristique que la plupart des autres, avait été précédée de phrases presque semblables, quoique moins explicites, dans les apologistes antérieurs. Ne faut-il parler que des siècles qui précèdent immédiatement notre poëte? Abélard, nous l'avons vu, avait sa théorie particulière sur les développements de l'humanité; et les mystiques qui se mêlèrent au mouvement albigeois aimaient à se les représenter sous la forme de trois grands âges successifs, gouvernés chacun par une personne de la sainte Trinité. Dante n'a donc pas innové en cherchant les diverses phases que traverse le genre humain; il suivait une très-vieille tradition. M. Ozanam met sur la même ligne Bossuet, Vico, Herder, Saint-Simon, Schlégel. Il y a des abîmes entre ces divers historiens, et si le savant biographe en avait eu le sentiment profond, il aurait compris aussi les différences radicales qui séparent à cet égard le chantre de la *Divine comédie* et les écrivains modernes.

Il ne faut donc pas, tant s'en faut, prendre à la lettre l'opinion de M. Ozanam. Non, Dante ne doit pas être compté parmi les précurseurs du rationalisme moderne, à moins qu'on ne donne ce titre à tous les docteurs du moyen âge, à tous les Pères de l'Eglise, à tous les philosophes de l'antiquité. Dante n'a ni l'idée qui constituera la science moderne, ni celle qui doit présider à la politique moderne; et les explications de M. Ozanam à cet égard sont complétement fausses. Et cependant si son idée est fausse, son sentiment est vrai. Lisez Dante, non en le jugeant strophe par strophe, théorie par théorie, dans le dernier détail, mais en aspirant, pour ainsi dire, son âme dans la vôtre. Vous sentirez une âme sœur, ou du moins vous vous apercevrez que déjà le vieux poëte n'est plus complétement du moyen âge et de la scolastique. C'est un de ces hommes de transition, comme le seront plus tard Gerson et Cusa, difficiles à définir, aux aspects divers, appartenant à leur temps par toutes les formes extérieures, mais tendant vers les siècles futurs par je ne sais quoi qui leur est profondément intime. Bientôt nous aurons à développer cette idée, qui a dominé le beau travail de M. Ozanam, mais qu'il n'a pas assez bien entendue, et que peut-être il a compromise. Qu'on nous permette auparavant de dire un mot d'un système très-curieux sur le poëte philosophe, système qui s'est présenté avec une grande hardiesse, mais qui a complétement échoué, et que M. Ozanam avait réfuté d'avance.

§ II. — *Théorie de M. Aroux sur la philosophie de Dante.*

Il est très-certain que le symbolisme joue un grand rôle dans la *Divine comédie*. M. Aroux infère de ce fait qu'il y a eu au XIII[e] siècle et au XIV[e] une langue secrète au service d'une immense conspiration qui se tramait contre le christianisme et même contre toute morale, contre toute société, contre toute religion naturelle, et que Dante se serait servi de cette langue. Et qu'on ne s'imagine pas que cette langue secrète et convenue se bornât à quelques expressions symboliques; au fond elle n'est pas un symbolisme, elle est un *chiffre* de conspiration. Presque tous les mots doivent être détournés de leur signification naturelle pour être bien interprétés; presque tous, sous une apparence innocente, cachent une signification exécrable et des projets de dévastation universelle. On ne peut du reste se faire une idée nette de la thèse de M. Aroux qu'en citant quelques passages du Dictionnaire étrange où il prétend expliquer le symbolisme de la *Divine comédie*.

« ADAM. Dante, comme créateur du langage dogmatique substitué au langage érotique des troubadours, qui était devenu suspect à l'Inquisition, et comme époux de l'Eglise

sectaire de Florence, Eve abusée, qui se laissa séduire aux belles paroles de Satan Aleppe. *Pg.*, IX, XI, XXIII, etc. *Voy.* Eve.

« ADAM (Maître) de Brescia, falsificateur de métaux, personnification des gibelins ayant faussé leurs serments à l'empire et à la foi sectaire, désignés sous le nom d'alchimistes.

« ADRIEN V. Personnifiant l'avarice. *Pg.*, XIX.

« AFFABILITÉ. L'une des quatre vertus cardinales de l'initié sectaire, le seul en qui l'on doive reconnaître la véritable noblesse. *Convito*, IV.

« AGLAURUS, changé en *pierre*, personnification de l'envie guelfe.

« AGNEAUX. Les membres de l'Eglise dissidente, innocents et purs, ou cathares, en opposition aux boucs et aux loups orthodoxes.

« AIGLE. Symbole de l'empire et de saint Jean, patron des Templiers; ainsi la même figure pour les deux principes alliés, également hostiles à l'Eglise romaine.

« AILES. Moyen de progrès; propulseurs de l'idée ou de l'influence bonne ou mauvaise, selon la nature céleste ou infernale du sujet, c'est-à-dire selon qu'il s'agit d'un esprit sectaire ou orthodoxe.

« ALBIGÉISME, ALBIGEOIS. Mots introuvables dans *la Comédie*, quand l'idée est partout présente. Nous ne connaissons les doctrines albigeoises que par les rapports des vainqueurs. Peut-être ne tenaient-elles du manichéisme que pour ne pas admettre que le principe de tout bien ait créé le principe de tout mal, en lui laissant libre carrière dans son antagonisme avec lui.

« ALCHIMIE. Science qui n'était hérissée de formules si mystérieuses que parce qu'elle se rattachait à l'hérésie, de même que l'astrologie.

« ALCHIMISTES. Les apostats ayant faussé leurs serments à l'empire et à la foi albigeoise.

« ALCMÉON. Frédéric II, faisant payer chèrement à l'Eglise albigeoise, sa mère, en tirant forcément le fer contre elle, la couronne impériale que lui avait conservée Innocent III, *sventurato ornamento, Pg.*, XII, et, poussé par le Pape, *dal padre suo*, afin de ne pas se brouiller avec dame Piété, réduit à se faire impitoyable avec ses coreligionnaires, *per non perder* PIETA *si fe' spietato. Parad.*, IX.

« ALECTO, Mégère et Tysiphone, personnifiant l'orgueil, l'envie et l'avarice dans les murs de Florence-Dité.

« ALEXANDRE. Le Pape Alexandre III, en lutte avec Frédéric Barberousse, dans la querelle des investitures. *E.*, XII.

« ALEXANDRE LE GRAND. Henri VII, faisant fouler aux pieds par ses soldats le sol embrasé de la Lombardie, révoltée à l'exemple de Brescia.

« ALEXIS INTERMINEI, de Lucques, personnification de la flatterie guelfe. *E.*, XIV.

« ALI. Le gendre de Robert II, roi de Naples, ou son fils le prince Jean, tué par le comte Néri de Pise. *E.*, XXVIII.

« ALICHINO. Le prieur florentin Medico Aliotti. *E.*, XXI.

« ALTRI. Mot combiné pour offrir aux initiés les initiales de *Arrigo*, *Lucemburg*. *Templaro*. *Romano Imperatore*.

« ALTRUI. En l'orthographiant selon l'écriture du temps, ALTRVI, on retrouve les mêmes initiales que ci-dessus, et de plus : RE VI°, du nom. *Altri*, *altrui* et *tal* se reproduisent sans cesse dans *la Comédie* avec la même signification.

« AMAN. Le Pape, ministre infidèle, usurpant la puissance d'Assuérus, le monarque universel, roi des rois.

« AMATE. L'Italie, *Patria amata. Pg.*, XVII.

« AMOUR. Celui qui n'aime point, ne connaît point Dieu, dit saint Jean, Ep. I, ch. IV, 8; car Dieu est amour. L'amour étant, avec la puissance et la sagesse, l'une des trois formes sous lesquelles la Divinité est accessible à l'intelligence humaine, devenait ainsi le principe de la religion en antagonisme avec le catholicisme persécuteur, considéré comme une religion de haine. Les paroles du même apôtre suggérèrent aux sectaires l'idée d'opposer le principe de *vie* au principe de *mort*, les fils du diable au Fils de Dieu, l'esprit du *monde* et ses princes à l'esprit du ciel et à ses anges, etc.

« AMPHIARAUS. Léopold d'Autriche, qui, sous prétexte du mauvais air, emmena les troupes qu'il avait conduites au siége de Brescia, et abandonna la cause de Henri de Luxembourg. *E.*, XX.

« AMPHION. Henri VII au siége de Brescia. *E.*, XXXII.

« ANGES. Les dignitaires de l'Eglise dissidente, appelés par les albigeois et les Templiers, très-excellents et purs ou parfaits, c'est-à-dire cathares. Les fils de Dieu, en opposition aux fils du diable, *princeps mundi*.

« ANGES REBELLES. Les hauts dignitaires de l'Eglise catholique romaine. Les cardinaux, *principes terræ*.

« ANNE (Le pontife). Le père de quelque Vanozza de la cour pontificale. *E.*, XXIII.

« ANTHÉE. Le municipe de Bologne, guelfe par ses membres, gibelin affilié à la secte, par son chef. *E.*, XXX.

« APOCALYPSE. Personnifiée dans saint Jean, dans l'aigle et dans Lucie.

« APOLLON. Le soleil, l'astre de la raison, de la lumière, de la vérité.

« AQUILON. Vent du nord, soufflant l'ignorance stupéfiante et les ténèbres de la superstition; symbole de la guerre des barbares conduits par Gui de Montfort et les légats romains.

« ARACHNÉ. Rome tissant les vêtements pontificaux à l'exemple de ceux des païens, et ourdissant des trames ténébreuses en opposition avec la Minerve gnostique, la déesse Raison. *E.*, XVII, et *Pg.*, XII.

« ARBRES (VIFS). Les sectaires.

« ARBRES (MORTS). Les Catholiques. Les troubadours traitaient les membres du clergé catholique d'arbres *automnals morts*.

« ARC. Arme de l'Amour, pour la bouche, qui en offre la forme, et dont la langue est

le trait qu'elle décoche, par la parole à double et à triple sens, *triplice saetta.*

« Arche. Tombe de pierre dans laquelle feignaient de s'ensevelir les sectaires obligés de dissimuler leur foi ; de là le surnom de Pétrarque, *Petra-arca*, dont le nom de famille était *Petracco*.

« Arche vi° (*Arco*). Contraction du nom de Arrigo, Henri de Luxembourg, le septième de son nom, mais le sixième seulement comme empereur. *E.*, xxi, et *Pg.*, xix.

« Argenti (Philippe). Personnification de l'esprit florentin, des hommes d'argent de son temps.

« Argo (Le navire). Contraction d'*Arrigo*, Henri VII, et par suite symbole du vaisseau de l'empire, en opposition à la barque de saint Pierre.

« Argonautes. Les gibelins sectaires montant le vaisseau de l'empire et allant à la conquête de la toison d'or; autrement dit armés pour arracher au Pontife romain sa double puissance, source de ses immenses richesses et de son influence sur le monde catholique.

« Argus. Figure de l'Inquisition, surveillant Io ou l'Isis sectaire.

« Ariane. L'Eglise catholique, sœur de Pasiphaé, figure de la cour de Rome, engendrant le Minotaure, moitié homme, moitié brute.

« Ariès. Signe céleste, ouvrant l'equinoxe du printemps, époque des initiations ; *blanc* bélier sans tache, en opposition avec le bouc, *noir* et fétide ou le Capricorne, figure des ultra-guelfes florentins, appelés Noirs.

« Arnaud Daniel. Représentant du langage mystique, *clus* ou *car*, dans les romans et dans les compositions en vers des troubadours.

« Aruns. (L'augure). L'un des membres de la famille Malaspina, alliée des Fieschi de Gênes, qui possédait plusieurs châteaux dans le voisinage de Carrare et sur les côtes de la Lunigiane. *E.*, xx.

« Art. Tout l'ensemble des moyens employés pour le triomphe de la foi dissidente, la restauration de l'empire universel et la ruine de l'Eglise catholique.

« Art d'amour, ou *gaie science, gai savoir*. La poétique des troubadours de la langue d'*Oc*, consistant à voiler les pensées sous des images, et à donner aux mots une acception différente de leur sens usuel, ce qui s'appelait *parler clus, car, couvert*, honnête, courtois.

« Artus (Le roi). Personnification de l'empire universel dans les romans du Saint-Graal, c'est-à-dire, du Saint-Vase ou du Saint-Temple.

« Asdent. Masque déguisant en savetier, diseur de bonne aventure, Ghibert de Coreggio, seigneur de Parme.

« Assuérus. Le monarque universel recouvrant sa puissance usurpée par un ministre prévaricateur. *Pg.*, xvii.

« Astres. Sphères symboliques figurant les différents grades de l'initiation sectaire, et, à ce titre, affectées à chacune des branches des connaissances humaines, enseignées en dehors des écoles orthodoxes.

« Athamas. Personnification des fureurs de Brescia, révoltée contre Henri VII. *E.*, xxx.

« Athènes. Ville de savoir et de philosophie, en opposition à Rome, ville de l'ignorance et de l'autorité. L'Athènes céleste devait, selon le vœu de Dante, voir philosopher d'accord les doctes de toutes les écoles. *Convito.*

« Augures. Les propagateurs des mauvaises nouvelles, jetant le découragement dans les rangs de Henri VII. *E.*, xx.

« Aurore. Il y en a deux : l'une l'Eglise romaine, concubine déjà sur l'âge du Vieux de l'Ida ; ses roses fanées sont les fleurs rouges des Florentins et ses lis jaunis les lis français. *Pg.*, ii. — L'autre, l'amante de Céphale (tête) du chef, du grand Maître venu de l'Orient, est l'Eglise sectaire, *blanche* et coquette, se montrant, parée de perles, au seuil de l'Orient, mais affectant les dehors orthodoxes, au moyen d'un diadème offrant la forme d'un scorpion, au *double dard*, lançant son venin *mortel* avec sa queue. *Pg.*, ix.

« Avarice. Apanage exclusif de Rome, en opposition à la libéralité, *larghezza*, partage de l'âme noble ou de l'initié sectaire. *Convito*, iv. La géante Eriphile de l'Arioste chevauchant un loup dans les jardins de la vieille magicienne, affectant dans ses vêtements la couleur *ch' i viscovi e i prelati usano in corte*, symbolise, à ne pas s'y méprendre, l'avarice de la cour romaine.

« Aveugles. Ceux qui suivent la loi de l'Eglise. *Pg.*, xiii.

« Babylone. Rome, réceptacle de toutes les corruptions.

« Barattieri. Les fonctionnaires prévaricateurs, et, plus particulièrement, les Noirs florentins. *E.*, xxi.

« Barbariccia. Le gonfalonnier de justice, Jacopo Ricci, appelé familièrement le *barba* ou le père Ricci. *Ibid.*

« Béatrice. La pensée-verbe de Dante, sa foi sectaire, son âme et son esprit personnifiés; Ennoïa réunissant, sous ce nom-épithète, les attributs de la Raison, de la Vérité et de la Liberté. La même, sous les noms divers de Laure, de Lucie, de Fiammetta, de l'Etoile d'Orient ou de Syrie, de la Fleur ou de la Rose par excellence, avec toutes les épithètes que pouvait inspirer l'emphase mystique aux fidèles d'Amour. Conformément à la formule rituelle des francs-maçons, *j'ai pleuré et j'ai ri*, Béatrice pleure dans l'enfer et dans le purgatoire, elle est rayonnante de joie dans le paradis, où son rire ne cesse de la faire resplendir.

« Bélier. *Voy.* Ariès.

« Belzébuth. Le Pontife romain.

« Bertrand de Born. Représentant du langage politique chez les troubadours provençaux. *E.*, xxxviii.

« Bice. Nom mystérieux qui paraît être une syncope de Béatrice, mais qui, en réalité, donnant les initiales de Béatrice,

de Iesu Cristo et d'Enrico, ou B. I. C. E, résume la foi politique et religieuse de Dante.

« Bien (souverain, *sommo bene*). Dieu, au point de vue sectaire, toute bonté, toute justice, tout amour; et l'empereur, son représentant sur la terre, *Ben*, donnant Béatrice et Henrico, B. EN.

« Bien. Tout ce qui dérive de l'un ou de l'autre.

« Blancs. Faction de juste milieu dans Florence, visant à la conciliation de ceux, parmi les guelfes et les gibelins, qui étaient d'accord pour désigner une réforme religieuse; ayant pour adversaire la faction ultra-guelfe des Noirs, ne jurant que par le Pape armé de la double puissance temporelle et spirituelle.

« Bonagiunta (de Lucques). Représentant de l'ancien langage érotique en Italie. *Pg.*, xxiv.

« Boniface VIII. Damné par avance, *E.*, xix, comme simoniaque; ch. xxvii, comme profanateur; *Pg.*, xx, comme en horreur à toute la chrétienté, dans ce vers à double sens : *Che ciascun suo nemico era christiano*, Tout chrétien était son ennemi. Signalé enfin comme mort au milieu des larrons, parce que, transporté dans Rome, après l'attentat d'Anagni, il rendit le dernier soupir entouré des cardinaux, *vivi ladroni*, dit l'*Ott. Comm.*

« Boucs. Les Noirs florentins.

« Brebis. Bêtes *inférieures* et *haïssables*, dit Dante (*Convito*), obéissant stupidement au pasteur : les Chrétiens orthodoxes.

« Briarée. Philippe le Bel. Désigné tout à la fois, comme *lié* et comme *légat* par le mot *legato ;* ce qui semblerait indiquer qu'il aurait obtenu ce titre de Clément V, pour n'être pas resté avec Robert II, investi de ces fonctions en Sicile. Là se trouverait l'explication de la manière expéditive dont procéda ce prince à l'égard des Templiers, sans consulter le Pape que pour la forme. *E.*, xxxi. *Pg.*, xxxii.

« Brutes. Les catholiques, attendu qu'ils font abnégation de leur raison pour se soumettre à l'autorité.

« Brutus. Le parti des Noirs florentins, comme complices de l'empoisonnement du césar Henri VII. *E.*, xxxiv.

« Cacus. Le prince Jean de Naples, fils de Robert II d'Anjou, tenant, comme Guelfe, de l'homme et de la brute. *E.*, xxv.

« Caïn. Type des pontifes, meurtriers de leurs frères, d'où le nom de Caïne, affecté au séjour de Lucifer, personnification de la Papauté.

« Caïphe. Clément V, désigné sous ce nom comme ayant trempé dans la mort du juste, en se rendant complice de l'empoisonnement de Henri VII. *E.*, xxiii.

« Calchas et Euripyle. Les deux frères, Antoine et Bassano Fisilaga.

« Calisto. Fille de Lycaon, changé en loup, changée elle-même en ourse, l'Eglise romaine. *Pg.*, xxv.

« Enée. Représentant du droit des Romains à l'empire universel, comme héritiers des Troyens.

« Ephialthe (Le géant). Robert II, roi de Naples, allié de Clément V et de Philippe le Bel, Briarée, *E.*, xxx. Prince peu guerrier, et, par ce motif, surnommé la reine Berthe, représenté, à l'aide du mot *legato*, tout à la fois comme incapable de se mouvoir sans l'aveu du Saint-Siége, et comme son légat, les rois de Pouille en exerçant les fonctions en Sicile.

« Epicuriens. Nom philosophique sous lequel était désignés les Guelfes affiliés à la secte albigeoise.

« Eresichton. Puni d'une faim dévorante, pour avoir violé les mystères de Cérès; il personnifie l'indiscrétion chez les adeptes de la secte. *Pg.*, xxiii.

« Eriphyle. Epouse vénale, livrant Amphiaraüs pour un collier, comme l'Eglise trafique du sang de l'Epoux. *Pg.*, xii. Celle de l'Arioste chevauche un loup sur lequel elle se pavane vêtue de pourpre, comme un cardinal.

« Erychtone. La secte albigeoise rappelant à la vie de l'Amour les morts catholiques. *E.*, ix.

« Esprit. *Mente*, la partie la plus élevée de l'intelligence dans laquelle régnait Béatrice, *donna della Mente.*

« Esther. L'Eglise sectaire, épouse du Monarque universel, roi des rois, comme Assuérus, le poussant à reprendre son pouvoir usurpé par l'Aman pontifical. *Pg.*, xvii.

« Eté. Le temps où triomphe l'influence sectaire, toute lumière et toute chaleur.

« Etourneaux. Oiseaux au plumage mélangé de blanc et de noir; figure de ceux qui, par faiblesse et pour des motifs d'intérêt, étaient passés des Blancs aux Noirs. *E.*, v.

« Eunoé. Cours d'eau vive, symbolisant la pure doctrine de l'Eglise albigeoise. On y buvait l'Amour. C'est là la source où venaient s'abreuver tant de dames et de chevaliers, les Roland, les Renaud et la belle Angélique. *Voy.* Léthé.

« Eve. L'Eglise sectaire, dans Florence, se laissant séduire par le serpent pontifical et lui livrant le fruit défendu dans les secrets du langage occulte; entraînant dès lors la perte de Dante, qui se désigne ainsi comme le pasteur de l'Eglise nouvelle, époux de cette Eve qui, *testè formata*, ne voulut pas garder les voiles qui la couvraient, et, livrant tous ses secrets *non sofferse di star sotto alcun velo*, agit comme ces *dames florentines* montrant sans rougir *colle poppe il petto. Voir* ce mot. *Pg.*, viii, xii, xxiv, xxviii, xxx, xxxii.

« Farinata des Uberti. Personnification héroïque du gibelin non affilié à la secte et n'agissant que dans un intérêt politique. *E.*, vi, x.

« Faussaires. Ceux qui faussèrent leur foi, leurs serments à la secte albigeoise ou à l'ordre du Temple, comparés aux faux monnayeurs, aux alchimistes.

« Feltre. Mot employé de manière à être entendu dans le sens de ville et de montagne, en même temps que dans celui de feutre, *feltro*, drap ou draperie. *E.*, I.

« Fiesoles (Brutes de). Les Florentins orthodoxes, partisans du Saint-Siége.

« Foi (Notre). Celle des albigeois et des Templiers.

« Foi, Espérance et Charité. Les trois vertus dogmatiques des sectaires, qui les avaient en grande estime et les entendaient nécessairement à leur manière. Leur amour n'était que charité; mais on a préféré voir en eux des amoureux transis, soupirant pour une inhumaine aux incomparables perfections, jusqu'à quatre-vingts ans et plus. On l'a cru, *quia absurdum*.

« Force. L'une des quatre vertus cardinales constituant la noblesse chez les initiés sectaires. *Convito*, IV.

« Forêt. Le monde social dans lequel l'humanité végétait sous la loi de Rome, la *selva selvaggia;* Naples, la Toscane, et les Etats romains, repaires de bêtes fauves.

« Fortune. La puissance mobile et capricieuse des Papes, faisant passer à leur gré, les couronnes, les biens, les grandeurs, de race à race, de peuple à peuple, de famille à famille, exerçant la justice au hasard, poussant capricieusement la cour de Rote, comme l'aveugle déesse fait tourner sa roue, *rota*. *E.*, VII.

« Francesca de Rimini et son amant. Figure géminée, symbolisant l'hermaphrodisme mystique des fidèles d'Amour, forcés de se laisser entraîner, sous la conduite de la prostituée de Babylone, à la bourrasque infernale déchaînée par ce Lucifer qui fait son séjour dans Caïne, comme meurtrier de ses frères. Malheureux réduits à apostasier leur foi, par faiblesse de cœur et en vue d'intérêts matériels, pécheurs charnels, dès lors, *peccatori carnali*. *E.*, V.

« Frère, *frate*. Dans le sens de membre du même ordre, de la même confraternité religieuse; titre dont on se salue dans les sociétés secrètes.

« Froid. L'influence stupéfiante, mortelle du catholicisme.

« Lumière. Le dogme albigeois, lumière d'origine orientale, et l'enseignement qui le propageait.

« Luxurieux. Les pécheurs charnels, ceux que des appétits terrestres ont fait, par faiblesse de cœur, renoncer aux biens célestes, et suivre les lois de la louve romaine, de Sémiramis, la prostituée de Babylone. *E.*, V. *Pg.*, XXV.

« Magiciens, Nécromans. Ceux qui ont commerce avec les démons sont les dignitaires de l'Eglise romaine, tandis que les bons enchanteurs appartiennent à l'Eglise albigeoise; il en est de même pour les magiciennes et les fées, dans les romans de chevalerie, comme dans le Tasse et l'Arioste qui s'en sont inspirés très-sciemment. Ces fées sont souvent obligées, par nécessité, de prendre la figure de *serpent*, autrement dit de revêtir l'apparence orthodoxe.

« Mahomet. Masque destiné à déguiser Robert II de Naples, prince dévot et lettré, se plaisant à écrire des espèces d'homélies et d'instructions pieuses, déployant un grand zèle dans l'intérêt du Saint-Siége, et dont la politique tendait à jeter la division parmi les adversaires de Rome. *E.*, XXVIII.

« Mal. Tout ce qui se rattache au catholicisme et à l'Eglise romaine.

« Malacoda. Corso Donati, personnage influent parmi les Noirs, ayant la haute main sur la seigneurie et les syndics du parti, désigné sous ce nom parmi les démons, selon l'anonyme, parce qu'il devait faire une mauvaise fin. *E.*, XXI.

« Malebolge. Mauvais bouges, mauvais trous ou malesfosses, la ville de Rome et ses faubourgs. *E.*, XXIII.

« Malesgriffes. Les prieurs florentins et les syndics des Noirs, désignés en commun sous ce nom diabolique, comme subissant également l'influence de Manno Branca, de la famille Doria, de Gênes, entré en charge pour six mois en qualité de podestat, le 16 février 1303. *E.*, XXI.

« Manto. L'Eglise albigeoise, réduite à s'expatrier après la mort de Raymond Bérenger (Tirésias), lorsque Toulouse, la ville de Bacchus (Soleil-Vérité), fut réduite en esclavage par Gui de Montfort. On peut suivre pas à pas l'itinéraire des membres de cette Eglise dispersée à travers les Alpes, pour venir s'établir en Lombardie, dans le cours de tous ces petits ruisseaux, symboles de la doctrine, qui viennent se réunir à Benaco, puis se jeter dans le Pô. L'Arioste n'a pas manqué de ressusciter dans son poëme cette même Manto sous la figure d'une fée bienfaisante réduite, à certaines époques, à ramper sous la figure d'un serpent, protégeant deux fidèles d'Amour contre un vieil époux avare et cruel, véritable fils de Sodome. *E.*, XX. La Griselidis de Boccace est encore une Manto.

« Marcie. Femme de Caton d'Utique, symbolisant l'âme noble de l'initié, selon Dante (*Convito*, IV), attendu qu'après avoir appartenu à l'Hortensius pontifical, elle revient à Caton, dont la figure à la barbe grisonnante dissimule celle du dieu Amour; « nul, dit encore Dante n'étant plus digne de représenter Dieu. »

« Mardochée. Dante poussant Henri VII (Assuérus) à arracher le pouvoir à l'Aman romain. *Pg.*, XVII.

« Marie. L'Eglise albigeoise, mère, fille, épouse du Messie impérial, portant dans ses flancs le fruit saint, réduite à le déposer sous les plus humbles abris, en s'en allant errante, de contrée en contrée, pour fuir les satellites de l'Hérode pontifical.

« Martin IV. Pape français. Personnification de la gourmandise, à raison de son goût pour les matelotes d'anguilles. *Pg.*, XXIV.

« Martyrs. Tous ceux qui avaient à souffrir par Rome pour la cause de l'hérésie.

« Mathilde (La comtesse). Figure de la vie active de l'initié sous la forme catholique. *Voy.* Pluton et Proserpine.

« Médée. Figure de l'Eglise catholique, magicienne perverse, mère dénaturée, employant les philtres et les enchantements pour en venir à ses fins et poussant la barbarie jusqu'à égorger ses propres enfants. On comprend dès lors que ces mots, *di Medea si fa vendetta* signifient, non pas que le Dieu des Chrétiens se fait le vengeur de Médée, mais bien que Dante-Jason se venge à sa manière, par une vendetta poétique, de la Médée romaine. *E.*, xxxii.

« Méduse. *Voy.* Gorgone.

« Mer. L'ensemble des connaissances humaines enseignées par l'Eglise albigeoise, mer de doctrine.

« Mer de verre (de l'*Apocalypse*). L'enseignement orthodoxe, stupéfiant et comme cristallisé par la routine. *E.*, xxxii.

« Michol (femme de David). L'Eglise de Rome, épouse du Pontife, élevé au rang de prince souverain par les artifices du langage, par la ruse et l'intrigue, *trescando; dispettosa e trista. Pg.*, x.

« Midas. Philippe le Bel, non moins avide que le roi aux oreilles d'âne. *Pg.*, xx.

« Minos. Ce grand juge infernal, qui siége *orribilmente* et qui *ringhia*, est très-probablement, et sauf examen, le bienheureux qui, le premier, reçut d'Innocent III, en l'année 1215, le titre d'inquisiteur général; d'où celui de *conoscitor delle peccata*. Il y a plus : *ringhia*, qui signifie aujourd'hui grincer les dents, a dû être employé aussi dans le sens de haranguer, prêcher; autrement on n'aurait pas son dérivé dans *ringhiera*, journellement usité dans le sens de tribune, barreau, chaire. (*Voy.* Dict. d'Alberti.) Nous recommandons cette vérification aux académiciens de la Crusca. Rien de plus simple dès lors que Dante se soit servi du verbe *ringhiare* dans un double sens, en faisant allusion à des prédications furibondes, fulminées en grinçant les dents, et au double rôle de saint Dominique, jugeant et condamnant ceux que sa parole n'avait pas convertis. Ajoutez à cela que Frédéric Barberousse, le grand justicier impérial dans le Milanais, étant désigné sous le nom d'Eaque, ce collègue du Minos; il paraît assez naturel, d'après ce que nous connaissons des procédés antithétiques de Dante, qu'il avait voulu faire contraster avec lui le grand justicier pontifical, dans les pays de langue *d'Oc*. Alors la queue de Minos, *mala coda*, serait l'ordre des Prédicateurs, d'autant plus rigoureux qu'il allait se recrutant d'un plus grand nombre de membres, et s'enroulait ainsi sur lui-même en cercles étagés. Sa procédure expéditive serait exprimée dans ce vers :

Dicono, e odono, e poi son giu volte :

ils disent (dans la torture), entendent leur sentence et sont jetés aux bourreaux. Ces paroles de Minos : Songe à qui tu te fies, *Di cui tu ti fide*, signifieraient : Défie-toi de Boniface, songe que tu te livres à l'ennemi, en venant dans Rome, et ne t'abuse pas sur la facilité que tu trouves à y pénétrer, car tu auras à souffrir cruellement d'avoir quitté Florence, où tu ne rentreras plus. Ainsi Voltaire n'aurait pas eu le premier l'idée de loger en enfer le saint fondateur de l'ordre des Prédicateurs, ce dont le grand railleur doit être bien mortifié là-bas. *E.*, v.

« Minotaure. Philippe de Savoie, seigneur de Turin (en italien *Torino*, dont la racine est *toro*, taureau), qui s'intitulait prince d'Achaïe; sa trahison envers Henri VII, dont il déserta l'alliance pour celle du Pape, est considérée comme le produit monstrueux de l'accouplement de la Pasiphaë romaine avec le taureau de Savoie. *E.*, xii.

« Mort. L'Eglise catholique, sa foi, et tout ce qui s'y rattache, le catholicisme étant la mort de la raison et de l'intelligence.

« Morts. Les Chrétiens orthodoxes.

« Mosquées. Les églises de Florence-Dité, peuplées de païens et de mécréants; cherchez dans tous les romans de chevalerie ceux qui sont désignés sous ce nom et vous reconnaîtrez, la plupart du temps, que ce ne sont ni des Turcs ni des Sarrasins.

« Myrrha. Florence, dont le zèle ardent pour les intérêts du Saint-Siége est comparé à la passion incestueuse de la fille de Cynire, redoublant encore dans les embrassements paternels. *E.*, xxx, et lettre de Dante à l'empereur Henri VII.

« Nature. Loi impériale, providence suprême, principe de tout bien, d'où dérive l'art d'amour ou *gai savoir*, qui est ainsi comme le petit-fils du Dieu empereur, *a Dio quasi nipote;* art divin qui entretient le lien évangélique formé par la nature, *lo vincol d'amor, che fa natura. E.*, xi.

« Négligents. Les Gibelins affiliés aux quels le zèle avait manqué pour le triomphe de la secte.

« Nembrod. Guido de la Torre, ou Gui de la Tour, très-influent alors à Milan, où sa famille était puissante, ayant été le premier à se révolter contre Henri VII, se réfugia à Florence, qui imita son exemple. De là le nom de Nembrod à l'un et celui de Babel à l'autre; la discorde et la confusion s'étant mises de ce moment dans les rangs gibelins. *E.*, xxxi.

« Nessus. Préposé au supplice des tyrans, contre lesquels Dante n'a pas assez de flèches; il a droit, à ce titre, à toute sa sympathie, et de plus, pour s'être vengé mort, comme lui-même en se feignant *mort*, car il a appris de lui le parti qu'on pouvait tirer de la tunique orthodoxe, imprégnée du venin de l'hérésie. *E.*, xii.

« Ninus. Le Christ, époux de l'Eglise, cette prostituée de Babylone, cette Sémiramis érigeant son bon plaisir en loi, dans le dogme de l'infaillibilité, et dont il est dit *che succedette a Nino*. Les Italiens appellent l'Enfant Jésus le *Bambino*, en abrégé *Nino*. *E.*, v.

« Noblesse. *Nobiltà*. Apanage exclusif des initiés à l'albigéisme, en opposition à *Viltà* et *Villania. Convito*, iv.

« Nombres. Ayant chacun leur signification rituelle. Notamment *trois* et ses multiples,

considérés, dans les rites occultes, comme ayant une vertu particulière, surtout *neuf*, nombre parfait, c'est pourquoi « *neuf* paraissait en toutes choses *ami* de Béatrice. » *Vit. nuova.*

« NIOBÉ. L'Eglise romaine, châtiée dans son orgueil, mère de *pierre*, dont les enfants sont de même changés en pierre, et que le Soleil-Raison transperce de ses flèches. *Pg.*, XII.

« NUIT, OBSCURITÉ, TÉNÈBRES. L'ignorance et l'erreur propagées systématiquement et entretenues par la politique romaine. Le règne de la papauté, en opposition au Soleil-Raison, foyer de lumière.

« NYMPHES-ETOILES. Le premier nom signifiant celles qui versent les eaux, il est tout simple que les sept vertus caractéristiques de la doctrine albigeoise, assimilée à l'eau vive, contribuant à la répandre, deviennent des nymphes symboliques sur la terre, et qu'elles se transforment en étoiles dans le ciel radieux du temple, qu'elles contribuent à éclairer. *Pg.* XXXI. »

Nous ne savons si le lecteur sera de notre avis, mais il ne nous semble guère que la *clef* de M. Aroux mérite les honneurs d'une épreuve logique et d'une discussion en règle. Il aurait fallu, du moins, que cet écrivain se donnât la peine de réfuter M. Ozanam directement et par des arguments plausibles. Il y a longtemps, en effet, que des critiques fantaisistes ont essayé de nier l'orthodoxie et même le christianisme de Dante; et il était assez naturel, lorsqu'on suspectait sa foi, d'essayer de le rejeter dans une de ces sectes nombreuses et variées qui ont constitué ce qu'on appelle l'hérésie albigeoise. Ce qu'il y a de particulier dans M. Aroux, c'est que, mêlant cette vieille thèse, qui ne fut jamais soutenable, avec les passions politiques modernes et je ne sais quelle rage de tout dénigrer et de tout calomnier, il a prétendu représenter Dante comme un Tartufe de révolution, qui, sous le voile religieux, ébranlait l'ordre religieux, l'ordre social, l'ordre moral, et s'évertuait à amener sur la terre le règne du mal absolu. Dans quelle intention M. Aroux a-t-il soutenu cette opinion énorme? Est-ce au profit d'un voltairianisme qui ne peut souffrir qu'un grand poëte soit catholique; au profit de je ne sais quel jansénisme renouvelé, qui, décriant la nature humaine, ne veut pas qu'un homme soit orthodoxe dès que l'amour de la philosophie éclate sincère et splendide dans ses écrits? Nous ne savons, et les critiques qui ont parlé de M. Aroux s'expliquent là-dessus en sens opposé. Au fond, peu importe; et l'auteur a raison de dire : Quel que soit mon *Credo* religieux, jugez en lui-même mon système d'érudition.

C'est ce système que nous attaquons ici.

En premier lieu, il est une pure et simple hypothèse, qui ne repose que sur le fait d'un langage symbolique, emprunté par Dante à la tradition chrétienne, et sur cet autre fait de l'opposition du même poëte au système théocratique. Mais il est incontestable qu'on peut croire à l'indépendance politique de l'Etat vis-à-vis du Souverain Pontife sans être en dehors des croyances orthodoxes. Dante voulait que les villes italiennes s'appuyassent sur l'empereur d'Allemagne. On peut l'accuser d'avoir eu des notions politiques inexactes et de s'être bercé d'une chimère; mais, qu'il se soit trompé ou non, son opinion n'était pas du domaine religieux. Quant au langage symbolique, il faut tout ignorer pour ne pas savoir qu'il était profondément, intimement conforme aux habitudes catholiques.

En second lieu, l'hypothèse de M. Aroux est invraisemblable. Nous connaissons les maîtres et les admirations de Dante. Les docteurs qu'il vénère, Vincent de Beauvais, saint Thomas, saint Bonaventure, sont des plus autorisés. Sigier de Brabant put avoir ses audaces; mais il était catholique. Nulle part, dans la *Divine comédie*, nous ne trouvons la moindre mention, en termes honorables, de philosophes qui aient fait profession de ne pas croire. A la vérité, il plaît à M. Aroux de regarder Béatrice comme la personnification de la pensée sectaire et de la raison révoltée, et Virgile « comme la philosophie rationnelle des anciens mystères symbolisant l'idée monarchique. » Bien plus, M. Aroux soutient que le Virgile de la *Divine comédie* n'est pas celui que nous croyons, l'auteur immortel de l'*Enéide*, mais « le Bolonais de Virgilio, qui fut l'initiateur du poëte florentin au templarisme. » Il suffit de lire le grand poëme des trois mondes futurs pour s'apercevoir à quel point ces suppositions sont bizarres et inadmissibles.

J'ajoute que l'hypothèse de M. Aroux est en contradiction flagrante avec les faits.

Les hérésies albigeoises, à travers leur variété, avaient ce caractère commun d'interpréter Aristote dans le sens de la philosophie orientale, et, par conséquent, d'incliner plus ou moins vers Averroës; de plus, elles rencontraient leurs ennemis les plus implacables dans les docteurs de l'école dominicaine; enfin, elles se caractérisaient par la prophétie d'un troisième âge de l'humanité, où tout pouvoir, celui de César comme celui des successeurs de saint Pierre, serait inutile.

En dehors de l'hérésie, il y avait des esprits qui, sans l'admettre et même en la voyant avec une sincère horreur, admettaient cependant quelques-unes de ses tendances. Ainsi, ils rejetaient sans doute la théorie d'Averrhoës sur la séparation de l'intellect actif et de l'intellect passif; mais, sur plus d'un point, ils accueillaient avec faveur ses théories. Ils croyaient que l'autorité religieuse resterait jusqu'à la fin des siècles; mais ils aimaient à s'entretenir de visions plus ou moins apocalyptiques sur le dernier âge de l'homme. Ces esprits goutaient peu la philosophie sévère de l'ordre de Saint-Dominique : ils préféraient le système moins rigide des Franciscains, et notamment de Duns Scot.

Il est donc évident que si Dante avait été

albigeois, mais curieux de déguiser son hérésie sous un masque religieux, du moins il se serait rallié hautement à la philosophie de Scot, et qu'il aurait attaqué saint Thomas, du moins d'une façon indirecte. Il se serait peu compromis par ces attaques qui étaient dirigées tous les jours, au sein des universités de Paris, d'Oxford, de Cologne, contre le Docteur angélique, et que l'on regardait comme parfaitement licites, puisqu'elles ne touchaient qu'à des questions de pure métaphysique. Or qu'arrive-t-il? Nous le savons déjà : non-seulement Dante n'attaque pas saint Thomas, il le met à la tête des docteurs, et en parle avec le plus profond respect. Quant à Averrhoës, il l'attaque explicitement. Enfin, il ne fait nulle part mention de Scot.

Que si nous venons maintenant à l'examen de la doctrine philosophique soutenue et chantée dans la *Divine comédie*, nous nous apercevrons bien vite que cette doctrine est en général celle que les ordres mendiants, divisés sur un certain nombre de points, d'accord sur d'autres, opposèrent à l'hérésie albigeoise.

Que veut-on de plus? M. Aroux n'a pas évidemment la première notion de la philosophie scolastique; il suffit de parcourir son petit Dictionnaire pour se convaincre qu'il ne connaît pas davantage la secte albigeoise. Ce n'est pas avec une ignorance si profonde des éléments mêmes d'une question qu'il devrait être permis de la résoudre.

Je comprends du reste que l'on ait pu avoir quelques prétextes de ranger Dante parmi les hétérodoxes, tant que la philosophie du moyen âge a été ignorée : aujourd'hui une pareille erreur est devenue impossible à un homme instruit (354).

§ III. — *Du rôle philosophique de Dante.*

Tout n'est pas faux dans l'opinion de M. Ozanam, qui voit dans l'auteur de la *Divine comédie* un prédécesseur orthodoxe des progrès modernes. M. Aroux, qui semble croire que l'Eglise condamne tout développement de la raison, infère de la pensée d'Ozanam que Dante fut hérétique; c'est là une erreur ridicule; mais ce qui est vrai, c'est que le grand poëte a eu quelques pressentiments de l'avenir, et qu'il sent vaguement le besoin de modifier la philosophie qui régnait de son temps

Il ne faut pas sans doute lui demander quelque chose de très-précis. La terminologie ancienne étant toujours maintenue avec une extrême rigueur, les innovations catégoriques et nettes ne se faisaient jour qu'à travers une série, j'allais dire une broussaille de distinctions sans fin. Le génie subtil de Scot ne répugna pas à cette œuvre; mais Dante ne pouvait évidemment s'y livrer, et c'est peut-être pour cette raison qu'il ne parle pas du docte Franciscain. Il ne faut donc pas s'étonner si, sur presque tous les points, il se trouve d'accord avec l'école dominicaine ou avec saint Bonaventure. Mais déjà la part énorme qu'il fait à celui-ci dans son système est un indice. Les esprits rigoureux, les esprits à pressentiment du XIV[e] siècle, aimaient le Docteur séraphique dont les idées, moins arrêtées et plus platoniciennes que celles de saint Thomas, laissaient plus de liberté à leur génie. Ajoutez que saint Bonaventure se préoccupe beaucoup moins des formes substantielles que le Docteur angélique. Il les admet sans doute, mais il en fait un médiocre usage; bien plus, il semble les oublier quand il parle de Dieu et de l'âme. Or la théorie des *formes substantielles*, c'est presque toute la scolastique, ou du moins c'est toute sa métaphysique. On comprend donc que les novateurs du XIV[e] siècle, j'entends les novateurs en philosophie, Gerson, par exemple, se rattachassent avec bonheur à la tradition glorieuse et sainte de ce nom. Ajouterons-nous que les idées nouvelles apparaissent volontiers à travers les lueurs vagues du mysticisme, et que cela fut vrai surtout à la première aube de la renaissance?

La prédilection de Dante pour saint Bonaventure est donc un fait remarquable; et, il faut bien le noter, ce n'est pas une prédilection sans conséquence. Il le suit aussi souvent que saint Thomas et les scolastiques proprement dits; et même la conception générale de sa philosophie est plutôt en harmonie avec le système séraphique qu'avec le système angélique. En effet, il ne faut pas oublier que, suivant lui, c'est la morale qui est à la tête des autres parties de la philosophie; il ne faut pas oublier surtout qu'il se prononce contre les excès de la logique; sous ce rapport, il parle aussi hardiment que les disciples d'Occam.

C'est probablement cette admiration de Dante pour saint Bonaventure qui le saisit d'enthousiasme pour Hugues et Richard de Saint-Victor. Rien en apparence de plus opposé que ces deux théologiens timides, effrayés, n'osant pas même se confier à la raison dans les choses de l'ordre naturel, et l'audacieux poëte qui pousse parfois à l'excès son principe de l'indépendance de l'Etat et qui l'entend comme une souveraineté absolue, intégrale, universelle. Mais ils se réconcilient dans les croyances que représente saint Bonaventure et qui leur sont communes.

C'est même en considérant dans sa *Divine comédie* les éléments de théologie mystique mêlés à ceux de la théologie scolastique que l'on se rend compte de cette pensée de M. Ozanam, que Dante eut le génie souveraine-

(354) M. Ozanam a donné quelques raisons pour établir l'orthodoxie de Dante : elles ne sont peut-être pas complètes. *Voir* M. SCHLEGEL, *Revue des deux mondes* (15 août 1836); le célèbre critique réfute très-bien les commentateurs auxquels M. Aroux a emprunté sa doctrine — Le *De monarchia* a été mis à l'index; la *Divine comédie* n'a éprouvé aucune censure ecclésiastique.

ment éclectique. Encore une fois, nous n'admettons pas strictement cette opinion, et nous montrerons en quoi elle est fausse; mais elle a du vrai, et nulle part sa vérité n'éclate mieux que dans la morale du poëte. Or l'on sait le rôle capital que jouait cette science dans les conceptions philosophiques et théologiques.

On connaît la fameuse division des vertus humaines dans l'antiquité : la Prudence, la Force, la Justice, la Tempérance étaient les quatre *habitus* qui mettaient l'homme en harmonie avec la loi morale. Nous expliquons ailleurs à quelle métaphysique secrète se rattache cette théorie des *quatre vertus* proche parente de la théorie des *quatre éléments* et des *quatre tempéraments*. Nous montrons qu'elle repose sur cette maxime que la vertu consiste pour un être à suivre la *nature* et que le devoir de l'homme est de maintenir son *essence* à travers les variations, les vicissitudes, les tempêtes des choses qui l'entourent. Voilà pourquoi cette morale est tout entière contenue dans le *sustine et abstine*; voilà pourquoi, au milieu de sublimités sans pareilles, elle renferme des licences qui nous étonnent. Vous lisez d'abord :

Felix qui potuit rerum cognoscere causas.
(Virgil., *Georg.* lib. ii)

et puis vous tombez avec étonnement sur cet autre vers :

Aut doluit miserans inopem aut invidit habenti.
(Id. *ibid.*)

Et cette recommandation d'une sévérité impassible vis-à-vis des malheurs d'autrui, comme vis-à-vis des autres accidents extérieurs, n'est pas un détail malheureux, l'opinion exagérée d'une secte. Allez au fond de tous les systèmes de la morale ancienne, vous y retrouverez cette même sévérité donnée comme le suprême devoir. A cet égard, pas de dissidence entre les écoles les plus diverses; elles expliquent l'idéal par les théories les plus opposées, elles se font le même idéal. La morale évangélique est profondément différente de la morale antique, je ne dis pas, qu'on le remarque bien, de la morale rationnelle, et je ne dis pas non plus que les anciens n'aient pas aperçu quelques traînées lumineuses de cette morale rationnelle. La morale évangélique, au lieu d'arracher l'homme au tourbillon de la vie humaine pour le mettre face à face de son essence, ne l'en arrache que pour le relier plus intimement à l'humanité; ce n'est pas de la conservation pure et complète d'une essence splendide qu'il s'agit surtout, c'est du bien des autres hommes, et la *sévérité* est remplacée par la *charité*, l'abstention par l'action, le repos par la vie! Voilà pourquoi ce mot : *en avant!* se murmure dans le monde depuis dix-huit siècles, et deviendra, dans l'ordre naturel, une grande et universelle voix à laquelle rien ne résistera.

Il y a une puissance de *mouvement* dans l'humanité, puissance mystérieuse, immense, qui la pousse, la disperse, la réunit, la jette dans mille expérimentations douloureuses, lui impose les tâches les plus lourdes, et, parfois sommeillant, toujours se réveille. *Qu'ils soient un comme nous sommes un.* (*Joan.* xvii, 11).—*Soyez parfaits.* (*Matth.* v, 48.) Ces maximes sont entrées dans la chair et le sang du genre humain, il s'avance vers l'unité, il se jette dans les perfectionnements en tous genres et même dans les apparences menteuses de perfectionnement avec un indicible élan qui s'amortit et reparaît dans une succession incontestable. Sans doute la *vie contemplative* est admise par l'Eglise, admise et glorifiée. Mais la *vie contemplative* n'est pas un isolement dans la conception chrétienne; c'est une *action* d'un ordre particulier. Le moine — et je ne parle pas de celui dont la mission spéciale est de *prêcher*, de *secourir*, de *cultiver*, — le moine ne doit pas *prier* pour lui seul; il prie, et de plus il *travaille* (car toujours l'obligation du *travail* fut prescrite) pour *tous* ses semblables : ses yeux doivent être fixés sur le grand Crucifié et sur ceux qu'il a aimés le premier et aimés jusqu'à la mort. Sous ce rapport il y a un abîme entre la *contemplation* de l'Orient et l'*ascétisme* chrétien. L'ascétisme chrétien est encore un combat, et un combat auquel on se consacre et pour Dieu, et pour soi et pour tous!

Que conclure de là? Nous en concluons non sans doute que la morale évangélique et la morale antique se distinguent par ce seul fait que la première est active et nous relie à tous nos semblables, tandis que la seconde nous concentre dans la conservation immobile de notre nature ou de notre essence, mais que, du moins, cette différence existe et qu'elle est radicale. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour concevoir nettement la théorie ancienne des quatre vertus. Ces quatre vertus ne sont autre chose que les conditions de l'équilibre parfait de nos facultés diverses et de nos rapports avec nos semblables. La prudence est le devoir souverain; c'est l'obligation et l'habitude de nous mettre en rapport avec le monde supérieur des essences, ou en d'autres termes d'arriver à la science philosophique qui n'a pas d'autre objet, à la sagesse. La force nous donne la libre possession de nous-mêmes, elle nous rend supérieurs à tout ce qui nous entoure et nous permet ainsi de résider immuables dans notre sagesse. La tempérance nous dérobe aux désordres intérieurs et elle modère toutes nos facultés de façon à ce qu'aucune ne trouble l'autre et que la sérénité de la contemplation se conserve à travers le retentissement des choses mobiles et variables au sein de notre sensibilité. Enfin la justice — tel est l'enseignement explicite de Platon dans la *République* — coordonne les rapports des hommes sur le type de la coordination intérieure des divers éléments de l'homme lui-même. Ce dernier point a une importance que peut-être l'on n'a pas suffisamment remarquée. En effet, dans ce système, la justice ou la morale sociale, au lieu d'apparaître comme la partie supérieure de

la morale ou du moins comme celle qui doit se subordonner la morale individuelle, n'est guère qu'une extension de cette dernière. Et voilà pourquoi elle se réduit en fait à la notion du droit et à une notion très-imparfaite, bien qu'en principe elle déclare elle-même qu'elle comprend deux parties : ne pas nuire à ses semblables, à moins que l'on en ait éprouvé quelque tort (355); leur venir en aide dans une certaine mesure. Mais cette *aide* qu'on leur fournit et qui est nécessaire pour entretenir les relations et le commerce de la vie, nécessaire de plus, puisque l'instinct de la sociabilité est dans l'homme, cette aide, à cause même de l'idée des anciens sur les rapports de la morale individuelle et de la morale sociale doit n'être donnée que dans de très-étroites limites. Ainsi le concours au bien d'autrui ne doit pas aller jusqu'à diminuer notre sérénité particulière; il ne doit pas même aller jusqu'à nous appauvrir. C'est ce que Cicéron déclare de la façon la plus explicite dans le *De officiis*.

Qui relira les passages auxquels nous faisons allusion comprendra, nous l'espérons, la différence profonde de la morale ancienne et de la morale moderne; on ne se demandera plus dès lors comment il se fait que la théorie des *quatre vertus* ait disparu dans la philosophie cartésienne et n'ait plus reparu. Toutefois cette théorie, quoique peu d'accord au fond avec la morale évangélique, fut acceptée longtemps comme l'expression la plus savante de la morale naturelle. De là un système assez curieux qui consistait à admettre quatre vertus naturelles, que l'on couronnait ensuite par la *foi*, l'*espérance* et la *charité*. Tous les scolastiques l'adoptent, sauf peut-être saint Bonaventure qui, très-préoccupé de la charité, essaya de faire une morale en ne considérant que ses sublimes préceptes. Que fait Dante? Il ne suit pas saint Bonaventure complétement : il commence par admettre les quatre vertus des anciens, mais il insiste principalement sur les trois vertus théologales. Et peut-être ce tempérament qu'il mit dans son imitation du Docteur séraphique n'était pas sans de justes motifs. Sans doute tout se ramène à la charité, dans la morale; mais bien que chaque devoir ait un rapport visible avec l'amour de Dieu et du prochain, cependant chaque devoir (pour ne parler ici que de la morale naturelle), nous est donné dans la conscience comme essentiellement obligatoire; sans doute si nous avions l'omniscience nous verrions complétement comment cette obligation se rattache au plan de Dieu sur l'humanité ou au bien de l'humanité; mais il y aurait un certain péril à ne voir que celui-ci, et à agir d'après cette vue exclusive; je parle du danger qui en résulterait non-seulement pour la morale religieuse, mais même pour la morale sociale. Seulement de ce qu'il faut reconnaître des actes obligatoires en eux-mêmes, il ne s'ensuit pas que la classification des anciens ne fût pas fondée sur un principe faux.

Dante la reproduit, mais à peine l'a-t-il reproduite qu'au lieu de s'y appesantir et d'y rattacher presque toute la vie humaine comme le faisaient la plupart des scolastiques, il s'élance avec saint Bonaventure vers la suprême vertu. Du reste il est à noter qu'à côté de la théorie des quatre vertus Dante en admet concurremment une autre assez différente.

Maintenant qu'on a vu le caractère de la morale de Dante, l'analyse détachée qu'en a donnée M. Ozanam sera facile à comprendre.

« Au besoin de connaître, dit cet éminent historien, correspond le besoin d'aimer. Ou plutôt le même germe d'amour qui, par une sage culture intellectuelle, se tourne vers le vrai, entouré d'une culture morale, se dirigera vers ce qui est bon. Une initiative providentielle s'exerce à notre insu dans nous-mêmes : elle s'annonce par des dispositions heureuses qui varient avec les âges de la vie. L'adolescence a pour elle l'obéissance et la douceur, la modestie et la beauté : la modestie, qui comprend l'humilité, la pudeur et la honte; la beauté, qui consiste dans la proportion et dans la santé de toutes les parties du corps, dans leur fidélité à rendre les impressions de l'âme, à subir ses impulsions. Les ornements de la jeunesse sont : la tendresse, la courtoisie, la loyauté, la tempérance et la force. On peut dire que ces deux dernières sont le frein et l'éperon dont la raison se sert pour gouverner l'appétit, ainsi que l'écuyer gouverne un cheval généreux. La vieillesse est l'époque où les acquisitions laborieuses des années écoulées doivent se communiquer : c'est l'heure où la rose s'ouvre et répand ses parfums. Les qualités qui lui sont propres sont : la prudence, la justice, la bienfaisance et l'affabilité. Enfin le dernier âge se repose dans l'attente pieuse et sereine de la mort, dans un retour reconnaissant sur les jours passés, dans une affectueuse aspiration vers Dieu, qui est proche (356). — Jusqu'ici nous n'avons constaté que de simples dispositions qui peuvent se rencontrer innées dans l'âme. Mais, d'une part, quand elles ne s'y trouvent pas déposées comme une semence, elles y peuvent être greffées par l'éducation (357). D'un autre côté la volonté coopère à leur floraison et à leur fructification définitive. Par des actes répétés, elle les fait passer de l'état de simples dispositions à l'état d'habitudes. Or une habitude volontaire qui fait choisir le milieu

(355) *Nisi lacessitus*, dit Cicéron dans le *De officiis*, l. I.

(356) *Convito*, IV, 24-28. « L'ordine debito delle nostre membra rende un piacere non so di che armonia mirabile... L'appetito conviene esser cavalcato dalla ragione... la quale guida quello col freno e con isproni... Conviensi aprir l'uomo quasi com' una rosa che più chiusa stare non può. »

(357) *Convito*, IV, 21, 22. « Se di sua naturale radice uomo non acquista sementa, bene la può avere per via d'insettazione. »

entre les vices opposés, c'est en quoi consiste la vertu (358). On peut compter onze vertus morales : le courage, la tempérance, la libéralité, la magnificence, la magnanimité, l'amour modéré des charges publiques, la mansuétude, l'affabilité, la véracité, l'aménité, la justice enfin (359).

On peut encore, s'attachant à une classification plus célèbre, distinguer les vertus cardinales et les vertus théologales. Les premières sont au nombre de quatre : la prudence, la tempérance, la force et la justice. Elles ont leur racine dans la nature, et leur salaire dans le bonheur d'ici-bas. Elles existèrent donc parmi les hommes de tous les temps; avant-courrières de la révélation, préparant les voies devant elles (360). Les trois autres vertus, inconnues de ceux que la révélation ne visita pas, descendirent du ciel avec elle, destinées à y retourner un jour. Ce sont la foi, l'espérance et la charité (361). La foi peut se définir : la substance des choses qu'il faut espérer, l'argument des vérités invisibles : substance, car elles n'ont pour nous, en ce monde, d'autre réalité que celle que notre croyance leur prête ; argument, car ces croyances deviennent les prémisses essentielles de tout syllogisme ultérieur (362). L'espérance est l'attente certaine de la rémunération future, fondée sur la connaissance de la bonté divine et sur la conscience des mérites acquis (363).

« Enfin vient la charité, l'amour de ce bien ineffable que le raisonnement philosophique et l'autorité sacrée s'accordent à faire reconnaître comme l'objet nécessaire de nos affections; de ce bien vivant qui court lui-même au-devant de l'amour, comme la lumière court au-devant du corps capable de la réfléchir; qui se multiplie par le partage, qui se donne avec d'autant plus d'effusion qu'il est recherché avec plus d'ardeur, et se fait plus aimer quand un plus grand nombre l'aime (364). Mais cet amour, le seul qui, sans jalousie, soit aussi sans déception, et l'espérance et la foi qui l'accompagnent, vertus divines, ne sont point les étincelles d'une flamme ordinaire : ce sont de purs rayons immédiatement venus de celui qui est le soleil des âmes, qui les éclaire et les échauffe ici-bas, en attendant qu'il les attire plus près de lui, et qu'il les enveloppe de ses splendeurs. Cette action surnaturelle et gratuite, génératrice et rémunératrice de la vertu, qu'il faut bien avouer, si l'on a examiné sérieusement les phénomènes mystérieux du monde moral, est un mystère elle-même : on l'appelle la grâce (365). »

Nous le répétons, la morale dont on vient de voir la savante analyse, est un essai heureux d'éclectisme, et l'on ne serait pas très-embarrassé d'en trouver de pareils dans le poëte.

Mais peut-on faire de cette particularité le caractère de Dante? Nous ne le croyons pas.

L'éclectisme pris comme procédé particulier, relatif, subordonné de philosophie, comme un essai de déterminer dans chaque école la part de vérités qu'elle a pu recueillir, a une incontestable valeur. Il est la préface nécessaire de l'histoire sérieuse de la philosophie. A quoi bon, si l'on s'imagine que toutes les écoles ou la plupart ont entassé rêves sur rêves, délires sur délires, à quoi bon remuer leur poussière et se donner le spectacle attristant des folies humaines? Que si, au contraire, l'on est convaincu que les diverses écoles n'ont eu un succès durable que parce qu'elles mêlaient à leurs erreurs quelques vues justes, fécondes, exactes, il en résulte que chercher ces vues fécondes et justes, et les démêler des erreurs qui les étouffèrent, est une noble et belle tâche. Seulement elle en suppose deux autres plus importantes qu'elle : 1° déterminer la vérité philosophique elle-même, qui permettra de reconnaître, de discerner la part du vrai et du faux dans les divers systèmes ; 2° rechercher pourquoi les écoles ont été conduites aux erreurs qui les ont séduites et aux vérités qui ont soutenu

(358) *Convito*, IV, 17. Cf. ARISTOT., *Ethic.*, II, 6. — S. THOMAS, 1-2, q. 134, art. 3.

(359) *Ibid.* Cf. ARISTOT., *Ethic.*, III, 6 ; IV passim.

(360) *Purgatorio*, XXIX, 44.

. . . Quattro facen festa
In porpora vestite dietro dal modo
D'una di lor, ch' avea tre occhi in testa.

Paradiso, X, XIV, XVIII, XXI, passim. *De monarchia*, III. *Convito*, IV, 22. — Cf. PLATON, *Lois*, I. — CICÉRON, *De officiis*, I.

(361) *Purgatorio*, XXIX, 41 ; XXXI, 37. *De monarchia*, III. — Cf. sur les sept vertus, HUGO A S. VICTORE, *sermo* 39, et S. THOMAS, 1-2, q. 61-62.

(362) *Paradiso*, XXIV, 22.

Fede è sustanzia di cose sperate,
Ed argomento delle non parventi...
Che l'esser lor v'è in sola credenza...
E da questa credenza ci conviene
Sillogizzar. . . . .

Cf. S. THOMAS, 1-2, q. 4, 1.

(363) Speme, diss'io, è uno attender certo
Della gloria futura, il quale produce
Grazia divina e precedente merto.

Paradiso, XXV, 23. — Cf. S. THOMAS, 1-2, q. 62, 4.

(364) *Paradiso*, XXVI, 9.

. . Per filosofici argomenti
E per auctorità che quinci scende
Cotale amor convien chè 'n me s' imprenti.
Che 'l Bene, in quanto ben, come s' intende
Così accende amore, e tanto maggio
Quanto più di bontate in se comprende..

Purgatorio, XIV, 29.; XV, 23.

Quello infinito ed ineffabil bene
Che lassù è, così corre ad amore,
Com 'a lucido corpo raggio viene.
Tanto si dà quanto truova d'ardore,
Si che quantunque carità si stende
Cresce sovr' essa l' Eterno valore,
E quanta gente più lassù s' intende,
Più v'è da bene amare, e più vi s'ama,
E come specchio l'uno a l'altro rende.

Cf. S. BERNARD, *De Deo diligendo*. S. THOMAS, 2-2 q. 23, q. 45, 2.

(365) *Purgatorio*, VIII, 32. *Paradiso*, X, 19, XVIII, 37.

Lo raggio della grazia, onde s'accende
Vero amore, e che poi cresce amando, etc., etc.

S. THOMAS, 1-2, q. 110, 1.

leur existence. En d'autres termes, l'éclectisme est une recherche heureuse qui s'appuie sur une philosophie préexistante et qui prépare, sans la constituer, l'histoire même de la philosophie.

Voilà pourquoi sans doute l'éminent penseur qui avait mis ce mot en avant l'a retiré depuis quelques années. Nous aurions mieux aimé pour notre part qu'il le maintînt en restreignant son acception et en faisant voir comment il avait été conduit, pour n'avoir pas pris cette précaution, aux erreurs assez graves que contient sa préface à la traduction de Tennemann. L'éclectisme a été pour beaucoup d'intelligences une excellente éducation; s'il a détaché les esprits médiocres de la métaphysique elle-même pour les jeter dans l'érudition exclusive et mesquine, il a donné aux âmes vigoureuses cette sympathie, cette tolérance et cette admiration pour les œuvres de la pensée humaine sans lesquelles l'histoire n'est qu'un mot. C'est lui qui a créé l'histoire des systèmes ou du moins qui a dit les premiers mots de cette grande science qui importe moins qu'il ne croit à la philosophie elle-même, mais qui importe souverainement à l'histoire des peuples et que l'on peut considérer comme la philosophie suprême de l'histoire. Notre avis eût donc été de montrer que l'idée éclectique devait être élargie et surtout subordonnée à un système philosophique, mais de la maintenir en la transformant par une révolution radicale dans le système philosophique lui-même.

Dans tous les cas, l'éclectisme, quelle que soit sa valeur comme procédé subordonné, ne se suffit pas; le véritable éclectisme entre des doctrines rivales n'est pas cet arrêt brutal qui consiste à dire: Toi, voici ta part, —Toi, voici tes limites; il est cette conciliation qui s'opère d'elle-même entre les diverses tendances de l'âme humaine au point de vue d'une notion supérieure. Tant qu'une notion supérieure et nouvelle, une nouvelle vue métaphysique n'a pas brillé sur les écoles qui luttent, la conciliation n'est qu'un compromis artificiel, un traité, une diplomatie : ce n'est pas un procédé scientifique. On ne définit donc pas un homme en disant qu'il fut éclectique. Tous les hommes, qu'ils le veuillent ou non, sont éclectiques; M. Rousselot regarde Abélard et Albert le Grand comme des éclectiques; M. Cousin a prouvé que Leibnitz fut un éclectique; les néo-platoniciens se proclamèrent tous des éclectiques; Platon avait eu la même pensée sur son système, quoique le mot n'existât pas encore. Les scolastiques regardaient Aristote comme un éclectique. Quoi donc? rangerons-nous dans la même catégorie Platon, Aristote, Proclus, Porphyre, Jamblique, Abélard, Albert le Grand, Leibnitz? Vous êtes éclectique, vous *conciliez;* fort bien, mais à quel point de vue conciliez-vous? Voilà la question. L'éclectisme à lui seul ne définit jamais le philosophe qui le professe. M. Ozanam ajoute, il est vrai, que Dante est un éclectique chrétien, mais le christianisme est une religion, non une philosophie.

Du reste, on ne concevrait guère que si Dante fut le docteur éclectique qui réunit dans un vaste poëme toutes les doctrines contemporaines, il fut, comme le dit M. Ozanam, le précurseur des théories modernes. Ces deux parties de sa thèse sont inconciliables, et nous l'avons déjà dit, c'est la dernière qui est vraie, bien que l'auteur l'ait mal justifiée.

A la vérité, Dante ne prépare pas directement la rénovation qui s'accomplit dans les sciences physiques. Nous avons déjà prouvé que ce qu'il dit sur l'observation est un lieu commun de toute la philosophie, soit de l'antiquité, soit du moyen âge, et que le savant M. Ozanam a été trompé sur ce chapitre par un préjugé malheureusement trop répandu. On a également prétendu que Dante devina à l'avance la théorie de l'attraction universelle. « La plupart des grandes découvertes, dit M. Ozanam, furent faites *a priori*, par une intuition soudaine, par la considération des causes finales, par analogie, par des hypothèses que leurs auteurs n'eurent pas le loisir de justifier. C'est pourquoi les mystiques, en raisonnant de Dieu à l'homme, de l'homme à la matière, surprirent souvent en eux le pressentiment de ces lois de nature, dont la révélation complète était réservée aux âges suivants. Celui qui écrivit la *Divine comédie* semble avoir éprouvé quelque chose de pareil. Plusieurs commentateurs, entraînés un peu loin par le charme des origines merveilleuses, ont cru retrouver dans ses vers le germe des plus fécondes conceptions de la physiologie: la circulation du sang, la configuration du cerveau, et ses lésions organiques mises en rapport avec l'ordre et la perturbation des facultés de l'âme. Mais on ne saurait lui contester d'autres rencontres plus heureuses. Lorsqu'il montre l'universalité des êtres enveloppés, attirés de toutes parts et dilatés en quelque sorte par l'amour, qui leur imprime une rotation sans fin; l'action et la réaction mutuelles des cieux; la pesanteur, qui contracte le globe terrestre et fait s'y précipiter les corps graves; on dirait qu'il vient d'entrevoir les combinaisons mécaniques des forces qui meuvent le monde, et la loi de l'attraction universelle que Newton lira dans les cieux. Le besoin d'une construction symétrique lui fait supposer, dans un autre hémisphère, des terres inconnues, où touchera Christophe Colomb. Ou bien encore, ses conjectures le conduiront à soupçonner d'anciens bouleversements qui auraient changé la face du monde, des révolutions antédiluviennes de l'Océan, des foyers profonds qui échaufferaient le sol sous nos pas. Il ne va point, toutefois, jusqu'à l'hypothèse du feu central, car il donne au globe un noyau de glace, se jouant ainsi, cinq cents ans d'avance, entre les systèmes qu'enfantera la géologie depuis Buffon jusqu'à Cuvier. »

Nous n'examinerons pas ici ce que sup-

pose M. Ozanam, sur le procédé qui conduit aux découvertes scientifiques. Après les admirables chapitres de logique qui ont été écrits sur ce sujet par M. Buchez, il n'est plus permis de croire que les découvertes se fassent au hasard ou par de vagues intuitions ou même par la considération des causes finales. Il est grandement à regretter que M. Ozanam, qui était fort au courant de ce que l'on pourrait appeler la philosophie officielle, étudiât trop peu les diverses philosophies dissidentes qui se sont produites à côté de l'école de M. Cousin. Ses horizons, déjà si larges, se seraient encore agrandis par cette étude. Quoi qu'il en soit, on ne saurait faire honneur, suivant nous, au poëte philosophe de Florence des découvertes dont le savant historien lui décerne la gloire. Par contre, il a eu tort de lui refuser cette opinion assez nette, dans ses écrits, qu'il y a un rapport entre les configurations organiques du cerveau et les dispositions intellectuelles. On s'imagine à tort que la phrénologie est absolument nouvelle; ce qu'elle a de nouveau, c'est la classification des facultés de l'esprit et des particularités diverses que présente le cerveau; mais l'idée d'établir des relations entre ces deux espèces de qualités fut assez généralement répandue au moyen âge, et nous la trouvons dans les écrits de Dante.

Il n'en est pas de même de la circulation du sang. Cette théorie est profondément contraire à tout le système scolastique et aux principes les plus essentiels de ce système. En effet, le mouvement naturel circulaire est, d'après la métaphysique du moyen âge, réservé aux choses sidérales; les êtres sublunaires n'ont que le mouvement rectiligne en vertu de leur nature même; ou plutôt le mouvement attestant l'essence ou la nature des choses, les deux espèces de mouvement, rectiligne et curviligne, attestent deux natures profondément dissemblables, la nature céleste et la nature terrestre ou sublunaire, ou bien encore élémentaire. La thèse du sang qui descendait, puis remontait dans ses vaisseaux par un mouvement rectiligne de flux et de reflux, n'était donc pas une thèse empirique et qui tenait à des observations mal faites : elle se rattachait à des principes *a priori*, à des principes métaphysiques, et voilà pourquoi la thèse contraire eut tant de peine à prévaloir. La théorie de la circulation du sang a passé pour un attentat contre la raison, contre la morale et contre la religion.

Dante a-t-il eu le pressentiment de la théorie de la pesanteur et de l'attraction universelle? M. Ozanam répond affirmativement; mais c'est que, peu au courant de l'histoire des sciences et des sciences elles-mêmes, il ne se fait pas une idée réelle et exacte de la théorie moderne de Newton, et qu'il ne connaît pas davantage les idées généralement acceptées par les scolastiques. Dante parle en effet quelque part de cet *amour* qui agit sur tous les êtres, et qui les meut et les aspire.

Nè Creator, nè creatura mai
. . . . . Fu sanz' amore,
O naturale o d'animo e tu 'l sai.
(*Purgatorio*, XVII.)

Mais cette idée n'est nullement une idée moderne, c'est l'idée d'Aristote d'après lequel le monde aspire tout entier à Dieu, comme l'âme humaine aspire à l'intelligible et au désirable. Entre cette thèse et celle de l'attraction universelle il y a toute la différence qui sépare Aristote et Newton. L'autre passage que cite M. Ozanam est encore moins concluant. Le voici :

Convito, III, 3. — *Onde è da sapere che ciascuna cosa come detto e di sopra, ha suo speciale amore, come le corpora simplici hanno amore naturato in sè al loro luogo propio, e però la terra sempre discende al centro,* etc. *Gli uomini hanno lor propio amore, alle perfette e oneste cose, e perocchè l'uomo (avvegnachè una sola sustanza sia tutta sua forma) per la sua nobilità ha in se della natura divina, tutti questi amori puote avere e tutti gli ha.*

Il faut ne pas se douter de l'état de la physique au moyen âge pour voir autre chose dans ces quelques lignes que l'expression même de cette physique et de la physique universellement reçue jusqu'à la Renaissance. Ce qui caractérise la physique moderne, ce n'est pas de soutenir que les corps pesants tombent vers le centre de la terre (toute l'antiquité l'a enseigné), mais d'avoir trouvé *la loi* de la pesanteur, et d'avoir compris que cette loi est quelque chose d'*universel*, c'est-à-dire qui s'applique de la même façon à toutes les parties de la matière, quelles qu'elles soient, sans dépendre des différences spécifiques que présentent ces parties. En effet l'antiquité — et dire l'antiquité, c'est dire aussi le moyen âge — supposait que la pesanteur s'appliquait inégalement à l'*eau* et à la *terre* et qu'elle ne s'appliquait pas du tout à l'*air* et au *feu*. Dire que les corps simples tendent chacun à son lieu particulier, c'est dire qu'il faut distinguer en eux le mouvement naturel et le mouvement violent, c'est soutenir l'ancienne physique dans ce qu'elle a de plus fondamental. La phrase *come le corpora simplici hanno amore naturato in sè al loro luogo proprio,* loin de prouver la thèse de M. Ozanam, prouve au contraire qu'elle est fausse. Ajoutons que si les corps avaient un mouvement *naturel* et que la chute des *graves* en fût la suite, cette chute ne pourrait être qu'un mouvement uniforme, non un mouvement accéléré. En résumé, il est vrai que Dante admet que certains corps abandonnés à eux-mêmes tombent vers le centre de la terre; mais cette assertion n'est nullement une innovation scientifique; au contraire, l'innovation aurait consisté à dire que tous les corps avaient le même mouvement vers le centre de la terre, produit par la même force, s'appliquant également, indifféremment à chaque partie de la matière. Or nous trouvons précisément dans le *Con-*

vito et dans la *Divine comédie* le contraire, l'antithèse de cette théorie.

On aurait tort toutefois d'accuser M. Ozanam de légèreté dans ses affirmations. Plus d'un savant se trompe sur les points les plus essentiels de l'histoire de la science. L'histoire de la science est en quelque sorte le trait d'union de la science et de la philosophie. La spécialisation absolue ou plutôt l'absolue séparation de chacune de ces deux séries de connaissances humaines a tué, disons mieux, à empêché d'être cette grande et féconde étude qui consiste à suivre le progrès de l'esprit humain à travers les découvertes scientifiques.

M. Ozanam suppose que les assertions de Dante sur « l'action et la réaction du cœur » est un pressentiment de Newton. Evidemment M. Ozanam avait oublié, quand il écrivit cette phrase, l'immortelle théorie de l'attraction universelle.

Ainsi, pour conclure, les prétendues découvertes dont quelques-uns ont fait honneur au poëte de Florence, sont parfaitement chimériques. Mais la vérité est que répugnant à la logique, c'est-à-dire à la métaphysique fondée sur les mots qui représentent la manière dont nous concevons les objets extérieurs, il donne la première place dans la philosophie aux considérations morales, c'est-à-dire théologiques et quelquefois psychologiques, et qu'en même temps il ne le fait pas dans les sentiments peureux, rétrogrades de l'école de Saint-Victor. C'est par là qu'il concourt pour une certaine part et indirectement à la grande évolution que Scot commença et qui fut poursuivi par Occam, Gerson, Cusa, Copernic, Kepler et Galilée. Il est extrêmement vraisemblable que Dante fréquenta l'université de Paris avant que Scot n'y enseignât. Varron qui ébaucha avant Scot quelques-unes des théories du Docteur subtil, n'était connu encore qu'en Angleterre. Dante fut donc un des premiers qui entrèrent dans une voie un peu nouvelle. Vincent de Beauvais et Brunetto Latini l'aidèrent peu à cet égard, il n'eut pour le soutenir et le pousser que l'influence des écrits de saint Bonaventure et de la parole de Sigier de Brabant. Mais examinons maintenant, non plus la physique du poëte, mais sa politique et sa morale.

Voici comment débute le *Convito* (366). Nous nous servons de la traduction de M. Ozanam :

« 1. Alors que fut perdue pour moi celle qui avait été la première joie de mon âme, je demeurai percé d'une si vive douleur, que nulle sorte de soulagement n'avait de prise sur mon mal. Toutefois, après quelque temps, ma raison qui cherchait à guérir la blessure, s'avisa, puisque mes efforts et ceux d'autrui ne suffisaient pas à me calmer, de recourir aux moyens où d'illustres affligés avaient su trouver leur consolation. Et je me pris à lire ce livre de Boëce, que beaucoup ne connaissent pas, et dans lequel il avait charmé les tristesses de sa disgrâce et de sa captivité. Et puis, ayant entendu dire que Cicéron avait écrit un livre *Sur l'amitié*, où il rapportait comment Lélius s'était consolé de la mort de Scipion son ami, je me mis encore à cette lecture. Et, bien qu'il me fût d'abord difficile d'entrer dans la pensée de ces écrivains, finalement j'y pénétrai, autant que l'art de grammaire dont j'étais instruit et un peu d'intelligence de ma part le pouvaient permettre; laquelle intelligence me faisait dès lors entrevoir comme un songe bien des vérités, ainsi qu'on peut l'observer dans la *Vita nuova*. Or, comme il arrive qu'un homme cherche de l'argent, et contre son attente trouve de l'or qu'une cause inconnue a mis sur son chemin, non peut-être sans quelque dessein de la volonté divine ; ainsi moi, qui cherchais des consolations, je trouvai non-seulement un remède à mes larmes, mais des noms d'auteurs, des termes de science et des titres de livres qui me donnaient à penser que la philosophie, souveraine inspiratrice de ces auteurs, de ces sciences et de ces livres, devait être une grande chose. Et je l'imaginais faite comme une noble dame, et je ne savais lui supposer qu'une figure douce et miséricordieuse, de façon que mes sens ravis pouvaient à peine se détacher de son image. Dès ce moment je commençai à fréquenter les lieux où elle se montrait, c'est-à-dire les écoles des religieux et les assemblées de ceux qui philosophent ; en sorte qu'au bout d'un court espace de temps, trente mois environ, je me sentis si touché des douceurs de sa conversation, que déjà son amour excluait toute autre pensée... Car cette dame de mon esprit, c'était la fille de Dieu, la reine des choses, noble et belle entre toutes; c'était la philosophie...

« 2. L'amour, selon l'unanime sentiment des sages qui en ont discouru, et selon les enseignements journaliers de l'expérience, a pour effet essentiel de rapprocher, d'unir la personne qui aime et celle qui est aimée; d'où vient que Pythagore a dit cette parole : « Dans l'amitié plusieurs se font un. » Et comme deux choses unies ensemble se communiquent naturellement leurs qualités, au point que l'une peut tout entière s'assimiler à l'autre ; par là même les passions de la personne aimée passent dans le cœur de la personne aimante..., en sorte que celle-ci ne saurait s'empêcher d'aimer les amis, de haïr les ennemis de celle-là. C'est pourquoi un proverbe grec a prononcé « qu'entre amis toutes choses sont « communes. »

« Etant donc devenu l'ami de la noble dame

(366) Nous aurions voulu faire connaître par des extraits plus considérables ce beau livre du *Convito*, que Bouterweck compare aux plus excellents traités philosophiques de l'antiquité. (*Geschichte der schœnen Wissenschaften*, t. I, p. 61.) Du moins avons-nous tenté de conserver la forme naïve et familière du style.

(Note de M. Ozanam.)

que j'ai nommée, je commençai à mesurer mes aversions et mes affections sur sa haine et son amour; et, comme elle, je dus aimer les disciples de la vérité, haïr les adeptes de l'erreur. Mais toute chose est par elle-même digne d'amour, et nulle ne mérite la haine, si ce n'est parce qu'il s'y mêle quelque mal. Il est donc raisonnable et juste de haïr, non pas les choses, mais le mal qui est en elles, et de chercher à les en affranchir; et si quelqu'un au monde exerce cet art merveilleux d'affranchir les choses du mal qui les rend haïssables, c'est surtout ma très-excellente dame, puisque en elle se trouvent, comme en leur source, toute raison et toute justice. Voulant donc l'imiter en ses œuvres aussi bien qu'en ses sentiments, je discréditai, j'anathématisai selon mon pouvoir les erreurs publiques; non pas afin de déshonorer ceux qui les professaient, mais dans l'espoir de leur faire détester, et, par conséquent, bannir d'eux-mêmes le défaut qui me les rendait odieux. Entre ces erreurs, j'en poursuivais une surtout, dangereuse et funeste, non-seulement par ses sectateurs, mais pour ses adversaires aussi. C'était celle qui porte sur la nature de la noblesse. Elle s'était si fortement propagée par l'habitude et l'irréflexion, que l'opinion générale en demeurait presque entièrement pervertie; et de l'opinion perverse naissaient les faux jugements, et des faux jugements les respects injustes et les injustes dédains; en sorte que les bons étaient tenus en mépris et les mauvais en honneur, d'où résultait la pire confusion du monde, comme on le peut facilement penser. Sur ces entrefaites il arriva que le doux visage de ma noble dame devint un peu sombre pour moi, et ne me permit pas de lire clairement dans ses yeux ce que je cherchais à connaître, savoir : si Dieu avait créé, par une volonté formelle, la première matière des éléments. En conséquence de quoi je suspendis quelque temps mes assiduités auprès d'elle, et, dans l'absence de ses faveurs accoutumées, j'occupai mes loisirs à méditer sur l'erreur générale que je venais d'apercevoir... La dame dont je parle est encore la même qu'au précédent chapitre, c'est-à-dire la philosophie, cette puissante lumière aux rayons de laquelle se développe, fleurit et fructifie le germe de noblesse déposé dans le cœur des hommes.

« 3. L'autorité est un caractère qui inspire la foi et commande l'obéissance. Or, qu'Ariste soit souverainement digne d'obéissance et de foi, on peut le démontrer comme il suit. Les ouvriers et les artisans de professions diverses, qui concourent au but d'un art principal, doivent obéir et croire à celui qui l'exerce, et qui seul connaît la fin commune de leurs travaux. Ainsi doivent s'en rapporter au chevalier tous ceux dont les métiers sont au service de la chevalerie, ceux qui forgent les glaives et les boucliers, les fabricants de selles et de freins. Et comme toutes les œuvres de l'homme supposent une fin suprême à laquelle la nature humaine est destinée, le maître qui s'occupa de constater et de nous faire connaître cette fin, peut à bon droit se faire croire et obéir. Or ce maître est Aristote... Et pour voir comment Aristote a su vraiment conduire la raison humaine à la découverte de la dernière fin, il ne faut pas ignorer que, dès la plus haute antiquité, toutes les recherches des sages furent tournées à ce but. Mais parce que les hommes sont nombreux, et que les appétits, dont nul n'est exempt, varient comme les individus, il fut difficile de déterminer le point où tous les appétits de l'humanité trouveraient un contentement légitime. Il y eut d'abord des philosophes très-anciens, dont le premier fut Zénon (367), qui virent et crurent que la fin de la vie humaine était la rigide honnêteté, laquelle consistait à suivre strictement et sans égard extérieur la vérité et la justice, à ne laisser apercevoir aucune douleur, aucun plaisir, à se rendre impassible. Et ils définirent l'honnête ainsi conçu : « Ce qui, au regard de la « raison, est évidemment louable par soi- « même, sans considération d'intérêt ni de « profit. » Ceux de cette école s'appelèrent stoïciens, et de leur nombre était le glorieux Caton, de qui j'ose à peine parler. Il y en eut d'autres qui virent et crurent autrement, et dont le premier fut un philosophe du nom d'Epicure. Celui-ci considéra que chaque animal, dès l'instant de sa naissance, lorsqu'il est encore sous l'impulsion immédiate de la nature, fuit la douleur et cherche le plaisir. Il en conclut que la fin dernière où nous tendons est la volupté, c'est-à-dire le plaisir sans mélange de douleur. Et, n'admettant aucun intermédiaire entre la douleur et le plaisir, il définissait la volupté, l'absence de douleur. Son raisonnement est rapporté par Cicéron au premier livre *De finibus bonorum*. Et parmi les disciples d'Epicure, appelés à cause de lui *épicuriens*, il faut compter Torquatus, noble Romain, issu du célèbre Torquatus, juge de son propre fils. Il y en eut enfin d'autres qui eurent pour chef Socrate, puis Platon son successeur, et qui, doués d'un coup d'œil plus pénétrant, découvrirent qu'en tous nos actes nous pouvions pécher, et nous péchions en effet ou par exagération ou par insuffisance. Et par conséquent ils décidèrent que l'exercice de l'activité humaine, dans un milieu librement choisi entre l'excès et le défaut, était précisément la fin suprême dont il s'agit; et ils définirent le souverain bien, « l'activité dans les limites « de la vertu. » Ceux-là furent nommés académiciens : Platon et Speusippe, son neveu, portèrent ce titre, emprunté du lieu où le premier méditait. Socrate ne leur laissa pas son nom, parce que sa philosophie n'imposait pas de doctrines. Mais Aristote le Stagyrite, en qui la nature avait mis un génie presque divin, et Xénocrate de Chalcédoine qui partagea ses travaux, ayant reconnu la

(367) Il semble confondre Zénon de Cittium avec Zénon d'Elée. (ID.)

fin de l'homme à peu près à la manière de Socrate et de l'Académie, donnèrent à la morale une forme plus régulière, et la réduisirent à sa plus parfaite expression (368)... Et parce qu'Aristote disputait en se promenant, on appela ses compagnons et lui *péripatéticiens*, c'est-à-dire *promeneurs*. Et comme Aristote avait mis à la morale la dernière main, le nom d'académiciens s'éteignit, et celui de péripatéticiens désigna toute cette école, qui tient aujourd'hui dans ses mains le gouvernement intellectuel du monde; en sorte que ses opinions peuvent se dire en quelque façon catholiques. Par où l'on peut voir qu'Aristote est celui qui a dirigé les regards et les pas du genre humain vers le but auquel il doit tendre; et c'est la proposition qu'on voulait démontrer. »

Tout est à noter dans ce passage. Il prouve surtout un fait très-caractéristique, et qu'il nous importe de constater ici, pour montrer en quoi consiste l'originalité de Dante, considéré comme philosophe.

Il nous fait part ici des deux premiers problèmes qui occupèrent sa pensée une fois qu'il fut livré à la philosophie.

De ces deux problèmes l'un est relatif à la pure métaphysique. Dante se demande si la matière première des éléments a été créée par une volonté formelle de Dieu. Je ne sais si je m'abuse, mais je crois que c'est le même problème que se posa l'école franciscaine, lorsqu'elle se demanda si la matière première recevait de la *forme* comme l'enseignait saint Thomas, ou bien si elle est l'objet d'une création divine. Le doute que soulève ici le poëte est donc profondément en harmonie avec le mouvement qui allait se produire au sein des écoles de Paris, alors qu'il quitta cette ville. Et que l'on ne s'imagine pas que l'innovation qu'il soupçonnait était un détail sans portée. La question de l'actualité de la matière première ou, pour parler plus exactement, de l'être actuel de la matière première se rattachait aux plus grands problèmes de la constitution métaphysique de l'être; elle permettait, une fois résolue dans le sens franciscain, de concevoir l'*universalité* et de sortir des considérations purement *spécifiques* où s'arrêtait la science d'Aristote, de Ptolomée et de Gallien; elle préparait enfin la notion de *force*, en substituant dans le fonds intime de l'être une puissance réelle, quoique privée de ressort et d'effort, à la *possibilité logique*, vaine abstraction sur laquelle reposait toute la physique péripatéticienne; pour tout dire en un mot, elle minait la métaphysique ancienne, sans le savoir, et sans le savoir encore, elle faisait faire un pas vers la métaphysique nouvelle qui devait présider à la transformation des sciences.

L'autre question que se pose Dante le place plus encore parmi les esprits ardents qui eurent, dès le XIV° siècle, je ne sais quels lointains pressentiments de la fin prochaine de la scolastique.

La partie première et capitale de la scolastique est la physique. L'être qui sert de point de départ à toutes ses recherches ultérieures, c'est l'être matériel; elle s'élève au-dessus de lui, mais par lui, et toujours son ombre se projète sur les sphères les plus lumineuses que puisse atteindre la pensée humaine. Lorsque la renaissance commença, elle se jeta avec une prédilection bien naturelle sur les questions de théologie, de pure morale et de politique. Elle s'y jeta même avec une rage qui empêcha d'abord la grande révolution qui s'opérait dans les intelligences, de porter ses fruits. Au lieu de s'en tenir aux questions d'astronomie et de physique générale sur lesquelles de si splendides théories se produisaient, les esprits se précipitèrent au hasard dans des régions où ils étaient beaucoup moins heureux. Au XVI° siècle, ils furent provoqués à cette dispersion par la réforme, qui arrêta de plusieurs générations l'œuvre de la rénovation scientifique, et lui substitua de vaines et stériles disputes. Au XV° siècle, et même au XIV° c'était de politique qu'on était engoué, par réaction contre les abus de logique et de physique. Occam fut un publiciste en même temps qu'un physicien; Pierre d'Ailly fut un théologien, un moraliste, un publiciste, et la physique l'occupa médiocrement; elle ne préoccupa pas du tout Gerson; Cusa fit une immense découverte en astronomie, mais il y fut conduit principalement par sa profonde conviction qu'en physique on ne pouvait rien connaître. La politique fut une de ses préoccupations. Il est donc fort remarquable que Dante se soit posé, et posé comme ayant une importance capitale, un problème de politique; et encore quel problème? un problème visiblement dirigé contre la féodalité. Sans doute saint Thomas et plusieurs de ses disciples avaient donné quelques réflexions au gouvernement des peuples. Ils y avaient été conduits par trois

(368) Cette appréciation singulière, qui représente Aristote comme le continuateur de Platon, justifie les aperçus du chapitre 2 de notre III° partie. Elle n'est point inconciliable avec la lettre de Marsile Ficin, rappelée à cette occasion, et dont nous ne pouvons nous empêcher de citer quelques lignes: — « Dante Alighieri, per patria celeste, per abitazione Fiorentino, di stirpe angelico, di professione filosofo poetico, benchè non parlasse in lingua con quel sacro padre de' filosofi, interprete della verità, Platone, niente di meno in ispirito parlo in modo con lui; che di molte sentenzie platoniche adorno i libri suoi. E' per tale ornamento massime, illustrò tanto la città Fiorentina, che così bene Firenze di Dante, che Dante di Firenze si potrebbe dire. Tre regni troviamo scritti nel nostro rettissimo duce Platone; uno de' beati, l'altro de' miseri, l'altro de' peregrini. Beati chiama quegli che sono alla città di vita restituti; miseri quegli che per sempre ne sono privati; peregrini, quegli che fuori di detta città sono, ma non giudicati in sempiterno esilio. In questo terzo ordine pone tutti i viventi, e de' morti quella parte che a temporale purgazione è deputata. Questo ordine platonico primo seguì Virgilio: questo seguì Dante di poi, col vaso di Virgilio bevendo alle platoniche fonti. » (ID.)

routes diverses, d'abord par la lecture d'Aristote ; — en second lieu, par l'étude du mosaïsme qui est une politique en même temps qu'une religion, — enfin, par la nécessité de donner aux princes des conseils pour la direction de leur conscience. Mais, bien que la politique thomiste soit très-curieuse en théorie (elle se rapproche singulièrement, nous le verrons plus tard, de la conception politique que l'assemblée constituante de 1848 essaya de réaliser); quoique les préceptes pratiques présentent parfois des détails heureux, les questions qui touchaient directement et radicalement à l'œuvre politique du temps, et qui pouvaient, par des solutions hardies, briser l'organisation du moyen âge, les questions vitales, pour ainsi dire, n'apparaissent que rarement et à la dérobée dans leurs écrits. Il n'en est pas de même de ceux de Dante. Attaquer l'aristocratie de naissance au XIVe siècle, c'était aller droit au but ; on va voir que par d'autres théories encore, le poëte s'attaquait au vif du problème et se trouvait d'accord avec les esprits qui, de son temps ou après lui, contribuèrent à renverser le système féodal.

C'est le fait de la *noblesse* qui irrita d'abord le jeune Alighieri ; mais, plus tard, il généralisa ses idées, et il aboutit à la question qu'agita puissamment le XVe siècle, celle des rapports des deux pouvoirs. Qu'on nous permette à cet égard quelques réflexions préliminaires.

De tout temps, la distinction fondamentale dans le christianisme, de la nature et de la grâce, a abouti à une autre distinction : celle du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, de l'Église et de l'État. Seulement les rapports qui lient ces deux pouvoirs et ces deux sociétés ont été conçus sous des types assez différents et quelquefois sous des types si peu philosophiques que la distinction essentielle semblait s'évanouir ou du moins que les deux pouvoirs toujours distincts en droit, agissaient sans cesse l'un dans l'autre, quand la question de fait était soulevée par la pratique. Tel fut le caractère général du moyen âge, et voilà pourquoi une des discussions qui présidèrent à la fin de cette grande période et qui la provoquèrent, fut sans aucun doute la discussion fameuse et sans cesse renouvelée, à partir d'Occam, sur l'indépendance civile de la société civile vis-à-vis de la société religieuse. Or, que fit Dante ? Il soulève lui aussi cette discussion, et même il la soulève au même point de vue que le fougueux Franciscain ; je n'entends pas seulement au même point de vue politique, mais encore au même point de vue métaphysique.

Nous retrouvons cette identité dès le point de départ de la politique. Dante, comme les philosophes franciscains, la fait reposer sur le droit, et au lieu d'y voir l'expression de l'éternelle *raison*, comme les thomistes, il y voit, comme leurs rivaux, l'expression de la *volonté* éternelle, et de cette volonté s'appliquant à maintenir l'unité sociale.

De monarchia, II. — *Jus cum sit bonum in mente Dei est. Et cum omne quod in mente Dei est, sit Deus, et Deus maxime seipsum velit, sequitur quod jus a Deo, prout in Deo est sit volitum ; et cum volitum et voluntas in Deo sit idem, sequitur ulterius quod divina voluntas sit ipsum jus... Et jus in rebus nihil est aliud quam similitudo divinæ voluntatis... Jus est realis et personalis hominis ad hominem proportio quæ servata servat societatem.*

Nous n'avons pas le loisir de montrer à quel point cette théorie, si brièvement exprimée d'ailleurs, est en harmonie avec celle des philosophes du XIVe siècle, qui ébranlaient, sans le savoir, la féodalité et la scolastique ; nous n'avons pas le loisir de faire voir la différence qui existe entre ces définitions et celles de saint Thomas ; on comprendra aux articles Occam et Scot, quelle est l'importance de toutes ces innovations qui ont l'air purement verbales ; nous nous contentons ici de les signaler brièvement. Poursuivons.

Après deux chapitres de pareils préliminaires, Dante pose la distinction des deux fins, naturelle et surnaturelle de l'homme, et il rappelle que les sociétés spirituelle et temporelle sont organisées pour les atteindre, mais de telle façon que l'une attaque le premier, et l'autre le second.

Ne considérons pour un instant que la société civile.

Elle est instituée pour faire passer à l'acte tout ce que l'intelligence contient à l'état de possible, de telle sorte que l'objet principal de tout ce qui s'y opère soit la spéculation, l'objet secondaire, la pratique.

.... Proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem.... (*De monarchia*, c. 1.)

Nous citons à dessein cette phrase pour montrer, d'une part, combien la pensée de Dante tend à se généraliser dans l'ordre politique ; d'autre part, combien elle est encore empreinte, jusque dans ses hardiesses, d'un reste visible de l'esprit antique. Cette subordination de l'ordre pratique à l'ordre spéculatif est très-remarquable à cet égard.

Mais si la société est un besoin pour l'homme et un moyen d'actualiser ses puissances, comment comprendre qu'il y ait plus d'une société ? L'existence de plusieurs sociétés, c'est l'impossibilité manifeste du droit humain. Sur ce chapitre Dante parle comme Kant ; et, du reste, il ne faut s'en étonner que médiocrement. On verra bientôt dans quelle intention il demande l'unité de société ou tout le monde civilisé soumis à une même domination

C'est, en effet, à l'idée de domination que le poëte aboutit. Il croit que, parmi les peuples, il y en a qui sont faits pour commander, d'autres pour obéir, et que le même

phénomène de supériorité, d'une part, d'infériorité, de l'autre, se produit aussi parmi les hommes d'une même nation. Cette idée, qui s'écarte beaucoup, et très-malheureusement, de celles de saint Thomas, a vraisemblablement une double origine. D'une part, le philosophe-poëte en trouvait la tradition dans l'antiquité, qui brisa toujours l'égalité humaine, parce qu'elle jugeait du droit par la fonction remplie, comme elle jugeait de l'essence par le mouvement; d'autre part, le système germanique et impérial l'entraînait plus loin qu'il n'aurait voulu.

De l'idée juste et élevée de la société temporelle universelle, il conclut donc à l'idée d'une race qui gouverne les autres et d'un homme qui gouverne cette race. Pourquoi *une* race? pourquoi *un* homme? Il faut bien avouer que les arguments de Dante sont ici de la dernière faiblesse. Il allègue que Dieu étant souverainement *un*, il ne doit y avoir qu'*un* chef, comme si cette induction de *Dieu* à la *société* n'était pas puérile, inapplicable, dangereuse dans la plupart des cas. Comme si, d'ailleurs, l'unité de volonté et de direction dans le corps social ne résultait pas aussi bien du système démocratique et du système aristocratique que du système monarchique. A cette raison banale et indigne de lui, Dante en ajoute une autre qui paraît plus mauvaise encore au premier aspect, mais qui cependant s'explique par le temps où il vivait. Il suppose que les tyrannies et les iniquités des princes naissent surtout de leurs rivalités, et qu'une volonté omnipotente, et n'ayant pas d'obstacles à briser devant elle, irait naturellement vers le bien et le juste, et qu'en tout cas elle donnerait la paix. Nous savons bien aujourd'hui qu'il n'en est rien. La volonté humaine, sans limites et s'érigeant pour ainsi dire en divinité dans son caractère absolu, bien loin de s'améliorer, se dégrade, et de dégradation en dégradation, elle aboutit à la démence, j'entends à l'aliénation mentale complète. N'ayant plus à vaincre les difficultés habituelles, celles que Dieu impose ordinairement à l'homme, elle s'en va lutter contre la nature même des choses; elle s'irrite en des convoitises impossibles; des passions incroyables, des ambitions étranges, extravagantes, s'exaltent en elle; et alors, au lieu d'avoir à lutter contre quelques individus, elle se prend corps à corps avec l'humanité elle même, j'allais dire avec Dieu.

Ajoutons que ce rêve, *une volonté absolue et gouvernant tout parmi les hommes*, est le plus chimérique de tous les rêves; les obstacles naissent de tous les côtés autour du faible individu qui n'est qu'un homme, et à qui l'on fait une position au-dessus de l'homme; d'ordinaire il ne leur résiste point; il se laisse gouverner lui-même par quelques influences cachées, souvent honteuses, qui le traînent en laisse et jettent, dans l'expédition des affaires, toutes les mollesses, tous les tiraillements de l'anarchie; que si le chef unique ne se laisse pas entièrement dompter, le malheur est pire encore: il entreprend les tentatives impossibles, les gageures contre le bon sens et contre Dieu. Sardanapale et Nabuchodonosor sont en quelque sorte les personnifications de ces deux types extrêmes au milieu desquels flottent les grands dominateurs. Je sais bien qu'on a essayé, dans ces derniers temps, de réhabiliter les empereurs romains, comme je ne sais quels dictateurs-tribuns devenus nécessaires pour arracher les plébéiens aux griffes du patriciat romain. Ils lui arrachèrent en effet sa proie, qui, du reste, se serait débarrassée sans eux de ses maîtres multiples et affaiblis; seulement, à mesure qu'ils délivraient un membre du grand captif, ils le dévoraient; et quand le peuple eut ainsi été délivré par des efforts successifs dans toutes ses parties,... il n'y avait plus de peuple: hommes et biens, corps et âmes, et les richesses accumulées pendant mille ans de civilisation occidentale, pendant deux mille ans de civilisation orientale, et les trésors d'activité intellectuelle et d'énergie morale plus précieux encore, tout avait été mangé par quelques prétoriens en débauche: à ces appétits gigantesques et que nous ne comprenons même plus aujourd'hui, mais qui se révèlent fatalement dans l'homme hissé au-dessus de tous ses semblables, il ne fallut que trois siècles pour engloutir le vieux monde. Les barbares n'ont pas forcé les frontières de l'empire romain, comme on le répète stupidement; ils ont été aspirés peu à peu par le vide effrayant que les Césars y avaient fait; les Césars eux-mêmes, qui avaient d'abord appelé l'Italie pour remplacer Rome épuisée, puis les provinces occidentales pour remplacer l'Italie, puis l'Orient pour remplacer l'Occident qui manquait, lui aussi, à leur faim sans limites, finirent par appeler, à défaut du reste, ces populations vierges qui erraient au delà des frontières. Encore une fois, les brusques et sanglantes irruptions ne furent qu'un accident dans la grande substitution de la barbarie à la civilisation antique. L'envahissement fut une infiltration, et une infiltration provoquée. La civilisation antique n'est pas morte sous les coups des Germains et des Goths: les Germains et les Goths ne furent que ses héritiers. Comme cette reine qui but la plus belle perle de son royaume dans une coupe d'or, quelques soldats heureux firent dissoudre et avalèrent le vieux monde dans une longue et épouvantable orgie.

Dante n'avait pas réfléchi sans doute à cette fin lamentable de l'empire romain. Bien qu'il ne fût pas de ceux qui changent Néron en protecteur de la démocratie, Tibère en défenseur de la vertu (ces mauvaises plaisanteries ne peuvent tomber que de la plume intéressée des sophistes), il voyait avec regret, en face de l'aristocratie féodale, je ne sais quel fantôme menteur de paix et d'unité dans cette ère honteuse qui s'étend d'Auguste à Augustule. Il ne comprenait pas ce que la résistance des communes ita-

liennes et de la papauté aux rêves d'absorption universelle des Césars germaniques avait de légitime et d'heureux, quelles que fussent d'ailleurs les fautes, les emportements, et même, si l'on veut, les crimes injustifiables (ils le sont toujours) de cette grande lutte. Il ne comprenait pas que la tyrannie d'un empereur universel était encore plus dangereuse dans le monde chrétien que dans le monde païen. Le christianisme ouvre, en effet, dans le cœur humain, des abîmes de puissances inconnues avant lui. Que de sentiments, d'idées, d'inspirations gigantesques ont apparu après sa naissance, que les anciens ignorèrent même dans leurs plus beaux ou leurs plus monstrueux délires. Ces puissances nouvelles sont destinées à accomplir des choses immenses et inouïes dans l'ordre du bien; mais, quand elles tournent au mal, elles rendent possible une perversité raffinée qui n'a pas d'analogue dans l'antiquité : perversité qui ne se trahit pas dans les actions, parce qu'elle trouve vis-à-vis d'elle le frein de la conscience publique, mais qui se creuse son lit dans les intimités du cœur, et qui le déprave à des profondeurs incalculables. Que si cette perversité était maîtresse absolue d'autrui, si ces puissances, que le christianisme a développées dans l'homme, recevaient, par l'exercice d'un despotisme sans limites et sans contre-poids, l'excitation terrible de l'ivresse du mal, nul ne sait jusqu'où pourrait aller la démence de la malice humaine. Dieu merci, les pouvoirs des empereurs païens n'ont jamais pu être concentrés et réunis par une seule main dans le monde modifié par le christianisme. Cependant, toutes les fois que l'on s'est rapproché dans l'histoire moderne des institutions de Rome dégénérée, il y a eu un abîme entre la morale, et je parle même de la morale théorique, des classes qui participaient au pouvoir et de celles qui n'y participaient point. Dans celles-là, la notion des vertus les plus élémentaires, et même du respect qui est dû aux liens de famille s'évanouissait complétement. La vertu n'était pas seulement oubliée, mais inconnue et raillée, et le vice s'affichait avec scandale, même dans des natures d'ailleurs scrupuleuses. A plus forte raison, le droit de tous et de chacun ne semblait plus qu'une chimère séditieuse et bonne à fouler aux pieds. Dante pouvait savoir ce qu'était la cour de Frédéric II et de la plupart des empereurs d'Allemagne. C'est précisément là où ils rencontraient le moins de limites, que leur immoralité se permettait davantage. Il peut y avoir quelque utopie à supposer que la plupart des citoyens acquerraient les vertus civiques avec les droits qui en demandent la pratique; mais c'est une utopie bien plus irréalisable encore, de croire qu'il suffit à un homme de vouloir tout ce qu'il peut, pour qu'immédiatement il veuille et sache tout ce qu'il doit.

Mais, répétons-le encore, le poëte n'avait vu que de loin les abus affreux de la monarchie impériale; il avait vu de très-près les excès de l'aristocratie. Le parti démocratique d'Italie, après avoir travaillé avec ardeur contre l'empire, n'avait pas obtenu de son allié tout ce que réclamaient ses désirs, et il aimait mieux un maître lointain, qui ne pouvait rien sur les libertés locales, que ces despotes innombrables qui gênaient la liberté de chacun et de tous à chaque occasion. Le gouvernement temporel de Rome, n'agissant qu'avec mollesse contre ces despotes et cherchant à établir une certaine balance entre les partis, les démocrates modérés, et Dante entre autres, se retournèrent assez naturellement vers les empereurs. Le poëte ne fut pas le seul qui accomplit cette évolution désintéressée. Dans tous les cas, elle fut un malheur et une faute. La liberté ne s'adresse jamais impunément à une domination, quelle qu'elle soit, pour sauvegarder ses prérogatives. Quiconque surtout glorifie ce crime sanglant et séculaire qui s'appelle l'empire romain, se révolte contre la conscience de l'humanité. Dante a contribué pour sa part à provoquer sur sa patrie ce joug germanique qu'il pleurerait aujourd'hui avec des larmes amères et inutiles. Les poëtes qui chantent les contempteurs de la dignité humaine ont toujours à s'en repentir.

Mais cette part faite à la critique, il faut reconnaître que, même par son erreur, Dante s'associa à une tendance malheureusement assez commune parmi les publicistes novateurs de son siècle.

Il y eut au moyen âge trois écoles de politiques. Les uns voulaient maintenir à peu près telle quelle la constitution, et ce singulier mélange d'aristocratie, de monarchie, de théocratie, de municipalités, qui régnait à cette époque. Ils élevaient cette confusion à la dignité d'un ordre régulier et hiérarchique qui n'existait, bien entendu, que dans leur imagination. Les autres cherchaient à coordonner ses divers éléments autour du tiers état naissant : Tels furent, en France, Marcel et l'évêque Lecoq, dont les généreuses tentatives vinrent échouer contre la résistance des vieux restes de la féodalité galvanisés par les Valois; d'autres enfin rêvaient un pouvoir unique, souverain, s'élevant sur les débris des puissances rivales et d'une aristocratie belliqueuse, pour établir la paix et protéger, dans une certaine mesure, les éléments non politiques du tiers état.

Ces trois écoles ont toutes les trois réalisé plus ou moins leur idéal. Mais au XIV[e] siècle l'école féodale était la seule qui représentât un fait actuel et constitué; les deux autres tournaient leurs regards vers l'avenir; elles avaient, toutes les deux, à un degré très-inégal, l'esprit et le pressentiment des choses futures. Je dis à un degré inégal, car l'école qui rêvait une sorte de monarchie pacifique, garantie du droit commun, dans son despotisme honnête et intelligent, se berçait d'une conception chi-

mérique; et, du reste, elle laissait d'ordinaire pénétrer dans ses théories un sensualisme voilé, quelquefois même un sensualisme impudent et cynique; c'est elle qui a produit plus tard Rabelais et Hobbes; c'est elle qui a abaissé les caractères parmi nous et faussé les intelligences sur les plus grands problèmes historiques : considérée d'une manière absolue, elle fut plus funeste à la moralité et à la richesse publiques que l'école féodale, laquelle, par plusieurs de ses côtés les plus considérables, touche si intimement au troisième système que nous avons annoncé, que plusieurs docteurs illustres, saint Thomas par exemple, peuvent aussi bien être rangés dans celui-ci que dans celle-là. Mais enfin, en se plaçant non à un point de vue absolu, mais à un point de vue relatif, à celui des faits établis au XIVe siècle, la pensée de Dante était évidemment révolutionnaire. Un disciple savant et généreux du savant et généreux Ozanam, M. Ferjus Boissard l'a montré, après son maître, avec beaucoup de vérité; il a même donné aux doctrines révolutionnaires du poëte un nom contemporain : il les a appelées *socialistes* (369).

C'est là une épithète si peu définie pour la plupart des intelligences, qu'on peut, à son gré, acquiescer ou ne pas acquiescer au sentiment du jeune écrivain. A notre avis, le socialisme est cette doctrine qui n'admet pas que la science de l'organisation sociale doive se déduire purement et simplement de l'économie politique descriptive. A ce compte il serait très-téméraire de regarder Dante comme socialiste. Le problème que résout la doctrine dont nous venons de parler n'était pas même posé de son temps et ne pouvait l'être, puisque la science des Smith, des Say, des Ricardo n'existait pas encore. Seulement, il est vrai que Dante pousse très-loin l'amour de l'égalité, et qu'il en cherche la réalisation même dans l'ordre des phénomènes économiques ou de ce que nous appellerions aujourd'hui de ce nom. Il ne faut pas cependant pousser trop loin l'opinion que nous venons d'émettre. Il y a tel principe de Dante qui nous paraît très-caractéristique à cet égard, et qui n'est que l'écho des théories courantes du XIIIe siècle. Louis XIV et Louis XV nous ont fait oublier bien des vérités politiques, et bien des idées que nous croyons d'hier avaient circulé librement il y a cinq cents ans. D'autre part, la distinction de l'ordre économique et de l'ordre politique est toute récente; et c'est pour cela que certaines phrases des anciens jurisconsultes et de leurs disciples — théologiens ou non théologiens—nous paraissent empreintes d'un socialisme qui n'était qu'apparent. Toutefois, et à travers toutes ces réserves, il n'en est pas moins incontestable, en dernière analyse, que Dante fut très-révolutionnaire et très-novateur, même sur la question de la distribution des richesses.

Mais, à côté de ces vues hardies et généreuses, nous en trouvons d'autres qui le sont beaucoup moins. Le poëte ne se contente pas, en effet, de désirer un empire abstrait. Après avoir affirmé qu'il faut une race dominatrice, et dans cette race dominatrice un dominateur, il recherche quel doit être ce dominateur; et voici quelle est sa réponse; nous en empruntons l'analyse à M. Ozanam :

« Quel sera le chef de cette monarchie, et qui pourra réclamer le droit de l'imposer aux hommes? En reconnaissant le droit comme la volonté divine, et les pensées invisibles de Dieu comme traduites en caractères visibles dans ses œuvres, il ne restera qu'à chercher par toute l'histoire les signes d'une vocation providentielle qui ait conduit une race privilégiée à l'empire de la terre (370). Des signes prodigieux se rencontrent dans l'histoire du peuple romain : car il en est des peuples comme des hommes, dont les uns naissent esclaves et les autres rois. Si le pouvoir appartient à la noblesse, et si la noblesse à son origine se confond avec l'héroïsme, quel peuple fut plus héroïque et put vanter une série de plus mâles vertus, depuis les Torquatus, les Cincinnatus, les Décius et les Camille, jusqu'aux Scipion, aux Caton, aux Pompée? Si la droiture des intentions, la solennité des déclarations, la modération dans la victoire, la sagesse dans le gouvernement légitiment les conquêtes, où ces conditions se trouvèrent-elles réunies avec plus d'éclat? S'il est besoin de prodiges, les faits de ce genre ne manquent point dans les annales de la cité pour qui des boucliers pleuvaient du ciel, pour qui des oiseaux veillaient quand dormaient ses défenseurs. S'il y a un jugement de Dieu dans le sort des concours et des combats, Rome concourut pour l'empire des nations avec l'Assyrie, l'Egypte, la Perse et la Grèce; elle les laissa bien loin derrière elle : elle combattit comme en duel judiciaire contre Carthage, les Espagnes, les Gaules et la Germanie, et elle remporta l'honneur du champ clos. Enfin, s'il faut une sanction plus auguste encore, Celui qui était l'attente de la terre et qui attendait lui-même pour paraître que la terre fût prête, Celui qui venait offrir une satisfaction légitime pour les iniquités de tous les temps, et qui ne pouvait l'accomplir qu'en subissant un châtiment légal, le Fils de Dieu vint à l'heure où la terre se reposait dans une soumission générale à la puissance romaine : il accepta la condamnation, l'autorité d'un juge romain, délégué d'un César. Comme un César avait été le ministre des vengeances divines sur la personne de l'Homme-Dieu, un autre le fut de celles qui éclatèrent sur le peuple déi-

(369) *Dante révolutionnaire et socialiste, mais non hérétique*, par Ferjus BOISSARD, in 8°, chez Douniol, 1853. — On lira avec fruit la petite brochure qui porte ce titre énergique et heureux.

(370) *De monarchia*, lib. II, in princ.; *Convito*, IV, 4.

cide (371). De Césars en Césars la vocation souveraine devait passer jusqu'à Constantin, et de Justinien retourner jusqu'à Charlemagne : et la monarchie universelle, régénérée par le christianisme, recevant avec un nouveau nom une nouvelle existence, allait devenir le saint-empire romain (372)

« Or le saint-empire, fondé pour le bien-être temporel des hommes, ayant sa raison d'être dans les nécessités sociales, qui, à leur tour, ont leur raison dans les lois correspondantes de la nature physique, remonte ainsi sans intermédiaire à l'auteur même de la nature. Il a sa place dans le plan de la création, il s'est réalisé par une série d'actes providentiels, il relève de Dieu seul (373).

« L'autorité monarchique, dans sa suprême indépendance, a pourtant des limites. L'ordre social n'existe que dans l'intérêt du genre humain : ceux qui obéissent à la loi n'ont point été créés pour le bon plaisir du législateur; le législateur, au contraire, a été fait pour leur besoin. C'est un axiome incontestable que le monarque est considéré comme le serviteur de tous (374). Dès lors, la puissance publique cesse d'être au service d'un petit nombre d'hommes, de ceux qui prétendent supériorité, à titre de noblesse. C'est ce titre qu'il faut discuter. — La noblesse, à les entendre, consiste en une longue suite de riches aïeux. Mais on ne saurait reconnaître un droit dans ces richesses triplement méprisables par les misères attachées à leur possession, les périls de leur accroissement, l'iniquité de leur origine. Cette iniquité, à son tour, est manifeste; soit que les richesses viennent d'un hasard aveugle, ou qu'elles aient été le prix de manœuvres coupables; soit qu'elles procèdent de travaux intéressés et par conséquent exclusifs de toute pensée généreuse, ou qu'elles dérivent du cours ordinaire des successions. Car l'ordre des successions légales ne saurait se concilier avec l'ordre légitime de la raison, qui ne voudrait appeler à l'hérédité des biens que l'héritier des vertus (375). D'un autre côté, si le droit des nobles est dans la longue suite des générations qu'ils invoquent, la raison et la foi reconduisant toutes les générations aux pieds d'un premier père, il faut qu'en lui ait été anoblie toute sa descendance, ou qu'en lui elle ait été frappée d'une perpétuelle roture. Ainsi, l'existence d'une aristocratie héréditaire suppose l'inégalité, la multiplicité primitive des races humaines : elle attente donc au dogme chrétien (376). — La noblesse véritable est pour tous les êtres la perfection qu'ils peuvent atteindre dans les bornes de leur nature : pour l'homme en particulier, c'est cet ensemble d'heureuses dispositions dont la main de Dieu déposa le germe en lui, et qui, cultivées par une volonté laborieuse, deviennent des ornements, des talents, des vertus (377). Celui de qui elles émanent les varie selon la variété même des fonctions nécessaires à la vie sociale : il donne la parole aux uns pour le conseil, aux autres l'énergie pour le commandement, à d'autres le courage aveugle pour l'exécution ; de là l'inégalité parmi les hommes. Dieu imprime donc en nous les qualités qu'il lui plaît par le moyen des influences célestes, qui agissent sous sa main comme un sceau pour marquer la cire de notre nature. Ces influences, qui visitent, sans les distinguer, les maisons glorieuses ou obscures, corrigent les effets des lois de la génération, qui ferait revivre l'image parfaite du père dans ses enfants; elles interrompent la succession des caractères dans les familles, elles y devraient aussi interrompre la successibilité aux honneurs publics (378). Il a fallu que l'homme ne trouvât point en lui-même des mérites héréditaires, afin qu'il cherchât à s'en faire de nouveaux par le travail, et que par la

(371) *Paradiso*, VI, 12-32.

Vedi quanta virtù l'ha fatto degno
Di reverenza, e comminciò dall' ora
Che Pallante morì per dargli regno...
Onde Torquato e Quintio, che dal cirro
Negletto fu nomato, e Deci e Fabi
Ebber la fama che volentier mirro...
. . . La viva giustizia. . . . .
Gli concedette. . . . .
Gloria di far vendetta alla sua ira...
Poscia con Tito a far vendetta corse
Della vendetta del peccato antico.

Convito, IV, 4. « E peroechè più dolce natura signoreggiando, et più forte in sostenendo, e più sottile in acquistando ne fu, ne fia che quella della gente Latina... Iddio l' elesse a quella ufficio, » etc. *Ibid.*, cap. 5. *De monarchia*, lib. II tout entier. — Cf. S. THOMAS, *De regim. princip.*, III, 4 et suiv.

(372) *Paradiso*, VI, 1-4; 31 :

E quando 'l dente Longobardo morse
La santa chiesa, sotto alle sue ali
Carlo Magno, vincendo la soccorse.

Purgatorio, VI, 31.

(373) *De monarchia*, lib. III. « Cumque dispositio mundi hujus dispositionem inhærentem cœlorum circumlationi sequatur, necesse est ad hoc ut utilia documenta libertatis et pacis commode applicentur, ista dispensari ab illo curatore qui totalem cœlorum dispositionem præsentialiter intuetur. Hic autem est solus ille qui hanc præordinavit... Quod si ita est, solus elegit Deus, solus ipse confirmat. ».

(374) *De monarchia*, II. « Secundum legem viventes non ad legislatorem ordinantur, sed magis ille ad hos... Monarcha minister omnium procul dubio habendus est. » — Cf. S. THOMAS, 1-2, q. 96, 4.

(375) Conzone 3 lib. IV. — *Convito*, IV, 11, 12, 13. « Così fosse piaciuto a Dio... che chi non ereda della bontà perdesse il retaggio dell' avere!... » — Cf. sur les Richesses, CICÉRON, paradox. 1. — BOECE, lib. II, metr. 2, 5.

(376) *Convito*, IV, 14, 15. Cf. S. THOMAS, *De erudit. princip.*, I, 4. — S. BONAVENTURE, serm. III *Domin.* 12 *post Pentecost.*, serm. 1 *de S. Martino.*

(377) *Convito*, IV, 16, 19, 20. *De Monarchia*, II. — Cf. S. BONAVENTURE, loc. cit.

(378) *Paradiso*, VIII, 41.

E può egli esser, se già non si vive
Diversamente per diversi ufici?
No se 'l maestro vostro ben vi scrive
. . . . Dunque esser diverse
Convien de' vostri effetti le radici,
Perch' un nasce Solone, ed altro Serse.

Cf. ARISTOT., *Politic.*, I, 5, 6.

prière il les demandât (379). Il faudrait aussi que les fonctions fussent personnelles comme les vocations; il faudrait accorder la nature et la fortune, si souvent contraires dans leurs libéralités. A la solution de ce problème est rattachée la prospérité du monde (380). — On ne saurait nier toutefois la persévérance des mêmes vertus dans un petit nombre d'illustres familles. Mais alors c'est l'assemblage des qualités de chacun qui fait l'illustration de tous. La noblesse est comme un manteau que les ciseaux du temps auraient bientôt raccourci, si chaque génération n'y ajoutait quelque chose (381).

« La société temporelle conçue de la sorte ne saurait se réaliser complétement ici-bas. Mais le poëte a trouvé le type de ses conceptions dans un monde meilleur. Le ciel s'est ouvert devant lui; il a contemplé les âmes des justes qui jadis furent assis sur des trônes destructibles, réunies maintenant dans une royauté sans fin. Il les a vues formant de leurs splendeurs, groupées ensemble, ces mots écrits en lettres de feu comme la loi fondamentale des cités politiques: *Diligite justitiam, qui judicatis terram.* (*Sap.* I, 1.) Puis la lettre M reste seule et couronnée d'une auréole flamboyante, initiale et symbole de la monarchie. Et une dernière transformation fait apparaître à sa place l'aigle, l'oiseau de Dieu, l'emblème du saint-empire romain (382).

« Parallèlement à la monarchie universelle, où sont réglés les intérêts terrestres, s'élève l'Eglise universelle, où s'accomplissent les destinées religieuses de l'humanité. L'Eglise ne saurait prétendre suzeraineté sur l'empire; elle n'eut aucune part à son établissement, aucun titre légal ne l'autorise à en revendiquer l'hommage. Elle ne peut se faire un royaume en ce monde sans agir contre sa constitution même, en agissant contre l'exemple du Christ, où elle trouve le type immuable de sa conduite. Un autre empire lui appartient, bien plus digne d'elle, celui de l'éternité; elle est dépositaire des enseignements divins, qui surpassent toutes les œuvres de la raison; elle est enrichie de grâces qui font germer les vertus étrangères à la nature: catholique, elle embrasse plus de nations que nulle société séculière n'en rassembla jamais. Elle est monarchique aussi: car, au milieu d'une telle multitude et d'une si grande variété d'hommes, l'harmonie serait constamment troublée par l'impétuosité des volontés individuelles, sans l'intervention modératrice et directrice du souverain pontificat (383). C'est pour préparer un siége à ce pontificat nécessaire, que Dieu mit la main à la fondation de Rome et de la puissance romaine (384). Voilà pourquoi la cité de Romulus fut faite un lieu saint; et les pierres de ses murs, dignes de respect, et le sol sur lequel elle est assise, digne de plus d'honneur que les hommes ne sauraient le dire (385). C'est sur l'horizon des sept collines que durant tant de siècles se levèrent les deux soleils: le soleil impérial, qui éclairait les routes de la vie; et le soleil de la papauté, qui illuminait le chemin du ciel. On a vu ces deux astres, sortis de leur orbite, se heurter l'un contre l'autre, et l'on a cru à leur éclipse (386). On a vu les combats qui attendent ici-bas la milice du Christ, et le désordre introduit dans ses rangs, malgré les efforts de son chef immortel pour le rallier autour de lui (387). La cité de Dieu ne saurait donc attendre non plus sa réalisation complète sous les lois du temps. La véritable Rome, dit le poëte, est celle dont le Christ est romain; la société typique est celle dont le Christ est le supérieur visible. Qui veut comprendre les vicissitudes de l'Eglise dans les luttes présentes, la doit considérer d'avance dans son triomphe (388). »

Je suis surpris que M. Ozanam n'ait pas fait suivre cette belle analyse de quelques remarques. Elles auraient été nécessaires, et l'on aurait compris en les méditant pourquoi le livre *De monarchia* fut suspect. Ce

(379) *Purgatorio*, VII, 41.
(380) *Paradiso*, VIII, 41.

Sempre natura se fortuna truova
Discorde a se come, ogni altra semente.
Fuor di sua ragion fa mala pruova, etc.

Convito, IV, 11.
(381) *Convito*, IV, 29. — *Paradiso*, XVI, 3.

Ben se' tu manto, che tosto raccorce,
Si che, se non s'appon di die in die,
Lo tempo va dintorno con le force.

(382) *Paradiso*, XVIII, 30-37.
(383) *De monarchia*, III... « Has igitur conclusiones et media... humana cupiditas prosterneret, nisi homines tanquam equi, sua bestialitate vagantes, in chamo et freno compescerentur in via. Propter quod opus fuit homini duplici directivo... scilicet Summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam æternam; et imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem finem dirigeret..... »
Paradiso, V, 26.

Avete 'l vecchio e 'l nuovo Testamento
E 'l Pastor del a chiesa, che vi guida:
Questo vi basti a vostro salvamento.

S. Thomas, 1-2, q. 112 2.
(384) *Inferno*, II, 8.

La quale, el quale (a voler dir lo vero)
Fur stabiliti per loco santo,
U' siede il successor del maggior Piero.

(385) *Convito*, IV, 5. « Perchè più chiedere non si dee a vedere che spezial nascimento e spezial processo da Dio pensato e ordinato fosse quello della santa città. E certo sono di ferma opinione, che le pietre che nelle mura sue stanno siano degne di reverenzia; e 'l suolo dov' ella siede sia degno oltre cher per li uomini e predicato e provato. »
(386) *Purgatorio*, XVI, 36.

Soleva Roma, che 'l buon mondo feo,
Due soli aver, che l'una e l'altra strada
Facen vedere, e del mondo, e di Deo.
L'un l'altro ha spento. . . . . . .

(387) *Paradiso*, XII, 13.
(388) *Purgatorio*, XXXII, 34.

. . . Quella Roma, onde Cristo è Romano.

Ibid., XXVI, 42.

. . . . Chiostro
Nel quale è Cristo abbate del collegio.

n'est pas à cause de la rigueur du poëte contre les Souverains Pontifes ; la *Divine Comédie* attaque bien plus vivement quelques-uns d'entre eux dans leur caractère et leurs passions personnelles; elle les traîne jusqu'au fond des enfers, et cependant elle n'encourut aucune censure. Ce n'est pas non plus la doctrine de la séparation des deux pouvoirs qui parut inorthodoxe, elle a mille fois été enseignée sans reproche ; mais les théories subsidiaires qu'y rattache l'auteur sont des moins avouables pour la raison humaine et pour la foi. Non sans doute que Dante ait voulu le moins du monde attaquer l'orthodoxie ; tant pis pour ceux qui ne sentent pas sa profonde sincérité religieuse. Mais il se trompa; il se trompa en incarnant l'action providentielle dans une race, la race latine, puis dans une série de familles ; et en érigeant un simple fait, le fait du triomphe de l'une, du commandement aux mains des autres, en signe sacré de la volonté suprême. La société temporelle est gouvernée par Dieu, mais Dieu y agit par des lois générales, universelles même; il n'accorde pas nécessairement le succès à ceux qui le méritent; il ne fait pas nécessairement tomber les revers sur les coupables. Le triomphe du crime est un lieu commun de l'opinion publique, parce que malheureusement aussi c'est le lieu commun de l'histoire. Sans doute les causes justes finissent par avoir le dessus, mais elles n'ont le dessus que parce que ceux qui les soutiennent savent se sacrifier et passer à travers la défaite et la ruine. Le peuple de Dieu arrive toujours à la terre promise; mais Moïse ne la voit que de loin, avec les yeux d'une inquiète espérance. C'est un aveugle matérialisme que de voir dans le succès le signe du bon droit, et Dante ne fut pas à l'abri de ce matérialisme.

On observera de plus que les théories politiques de Dante s'éloignent beaucoup plus que ses théories métaphysiques de l'enseignement de saint Thomas et même des traditions péripatéticiennes. C'est principalement dans les problèmes qu'elles soulèvent qu'il se montre platonicien, disons mieux, qu'il se fait voir inspiré par les besoins de son siècle. Il ne les comprit pas entièrement; il ne vit pas avec une souveraine clarté le moyen de les satisfaire, mais il en ressentit en lui-même le long et douloureux retentissement. Ce sont eux qui le rendirent poëte en s'alliant avec le sentiment catholique. C'est assez pour sa gloire.

Nous terminerons là cette étude incomplète. Elle aura suffi du moins à prouver que Dante doit avoir sa place dans l'histoire de la scolastique. MM. Bach et Ozanam l'avaient dit avant nous ; nous le répétons à notre tour avec une ferme conviction. Nous ajoutons que ces deux écrivains n'ont fait que montrer la nécessité d'un examen attentif et analytique de la philosophie de Dante ; et que, malgré des ébauches savantes, parfois même admirables de divination, entrés les premiers dans la voie, ils n'ont pu y avancer beaucoup. M. Bach n'a examiné que quelques détails. M. Ozanam n'a vu dans son poëte qu'un éclectique et un disciple de saint Thomas, et encore un précurseur de la physique et de la politique modernes. Ce sont là trois assertions contradictoires. On ne peut être, au XIV siècle, tout ensemble thomiste et éclectique ; on ne peut non plus rassembler ce qu'il y a de vrai dans tous les systèmes de cet âge, et nier ces systèmes pour pressentir de nouvelles doctrines. On ne concilierait les deux opinions du savant écrivain qu'en admettant qu'entre ces nouvelles doctrines et les systèmes en question, il n'y a que des différences insignifiantes : peut-être était-ce là le fond de la pensée de M. Ozanam. Nous croyons qu'elle est complétement fausse et qu'elle l'a égaré dans ses appréciations sur l'ensemble même de la scolastique. Reste donc que Dante ait concilié les doctrines contemporaines au point de vue de pressentiments vagues encore, mais déjà hardis, et puissants ; nous croyons que c'est là la vérité, et que c'est à ce point de vue qu'il faudrait étudier désormais la philosophie de Dante. Sa physique n'a rien d'original, quoi qu'en dise M. Ozanam; mais il faudrait constater avec rigueur ce qu'elle emprunte à Vincent de Beauvais, à saint Thomas, à Albert le Grand, et les quelques points où elle semble témoigner d'une certaine divergence. Sa répugnance contre la logique mériterait d'être analysée en détail et rapportée à ses précédents et à ses conséquences : elle constitue un de ses côtés les plus intéressants. Mais c'est surtout sa théologie, sa morale et sa politique qui devraient être sondées avec le plus grand soin. En matière de théologie et de métaphysique, Dante échappe souvent à l'influence thomiste ; tantôt il conclut comme saint Bonaventure; tantôt il précède Scot, il le précède même sur la question de l'existence actuelle de la matière première qui doit bientôt être ardemment discutée, et exercer dans la métaphysique une influence profondément antipéripatéticienne et novatrice. Sa morale présente un caractère analogue. Enfin sa politique — la partie de la philosophie qu'il a le plus méditée — le rattache à la lignée de ces esprits comme Occam, Pierre d'Ailly, Gerson, qui soulevèrent les grandes questions socialement religieuses et religieusement sociales du XIV et du XV siècle, et contribuèrent par là même à la révolution gouvernementale qui s'opéra en Europe à cette époque. Sur tous ces points importants, nous n'avons fourni que des aperçus dont nous sentons toute l'insuffisance : heureux si nous avons du moins indiqué quelques problèmes intéressants à l'érudition de nos successeurs ! (*Voy.* notes additionnelles à la fin du volume.)

DAVID DE DINANT vécut à la fin du XII siècle, et fut disciple d'Amaury. Un de ses ouvrages nommé *Quatrains* (*Quaternuli*), fut compris dans une sentence du concile de Paris, qui condamna quatorze disciples du téméraire docteur de Chartres. Livrés aux

flammes, les *Quaternuli* ne nous sont connus que par des témoignages hostiles. Ce qui est certain toutefois, c'est que le système de David est un panthéisme plus ou moins précis, fondé sur une interprétation fausse de la théorie de la *matière* et de la *forme*. Il faut même remarquer que cette interprétation se rapproche de celle d'Abélard, que, du reste (il faut bien en convenir), elle exagère singulièrement. Suivant David, l'être se compose de *matière* et de *forme ;* mais la matière est la substance même ; la forme est une différence qui s'ajoute à cette substance pour la diversifier, la multiplier, la caractériser. Ainsi, que l'on prenne les corps : ils ont pour substance commune la *matière*, et une matière sans forme aucune et sans qualité propre ; les esprits ont aussi une substance commune, laquelle est la pensée ; mais cette pensée se ramène aussi à la matière indéterminée et pure, qui est l'élément substantiel des corps. Mais qu'est-ce que cette matière première, qui est au fond de tout ce qui est? C'est l'être lui-même, c'est-à-dire, c'est Dieu. Dieu est donc donné comme matière première des choses ; et suivant David, s'il avait la moindre détermination, il cesserait à l'instant même d'être simple, puisque la différence s'ajoute à la matière par voie de composition, pour la différencier. On voit donc que le panthéisme de David résultait d'une application intempérante de la théorie de la *matière* et de la *forme*. Albert le Grand le réfuta, en montrant que cette théorie, d'après ses principes mêmes, ne pouvait s'appliquer brutalement et grossièrement à l'Etre divin ; en effet, Dieu est la forme, mais la forme pure ou l'acte sans puissance, c'est-à-dire sans matière. Seulement, pour arriver à se rendre compte de cette interprétation vraie et raisonnable de la métaphysique péripatéticienne, il fallait complétement sortir de la tradition d'Abélard, et, au lieu de regarder la *matière* comme l'élément universel, n'y plus voir que le principe d'individuation, en demandant l'élément universel à la forme. C'est ce que les Dominicains et les Franciscains, Albert le Grand et Alexandre de Halès, virent admirablement, et par là ils fondèrent ce que l'on pourrait appeler l'époque organique du moyen âge.

On peut voir la réfutation très-détaillée de David de Dinant comme d'Amaury de Chartres dans la *Physique* d'Albert le Grand (lib. I, tr. 2, c. 10), et dans le tome II de ses Opuscules. Saint Thomas a repris et perfectionné cette réfutation. On peut lire à cet égard son commentaire sur le *Livre des Sentences*, II, d. 17, qu. 1, la *Somme*, prima pars, qu. *De simplicitate Dei*, et enfin la *Summa contra gentiles*, lib. I, c. 17.

Nous citerons ce dernier passage, avec le commentaire qu'en donne *Franciscus de Sylvestris ;* puis nous présenterons quelques conclusions.

Quod Deus non est materia.

CAP. XVII.

1. *Apparet etiam ex hoc Deum non esse materiam. Quia materia id quod est in potentia est.*

2. *Item materia non est agendi principium : unde efficiens et materia in idem non incidunt secundum philosophum. Deo autem convenit esse primam causam effectivam rerum, ut supra dictum est : ipse igitur materia non est.*

3. *Amplius sequitur res naturales casu exsistere his qui in materia omnia reducebant sicut in causam primam ; contra quos agitur in secundo* Physicorum : *si igitur Deus qui est prima causa, sit causa materialis rerum, sequitur omnia in casu exsistere.*

4. *Item materia non fit causa alicujus in actu, nisi secundum quod alteratur et mutatur : si igitur Deus est immobilis, ut probatum est, nullo modo potest esse rerum causa per modum materiæ. Hanc autem veritatem fides catholica confitetur, quæ Deus non de sua substantia, sed de nullo asserit cuncta creasse. In hoc autem insania David de Divinato confunditur, qui ausus est dicere Deum esse idem quod prima materia ; ex hoc quod si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis, et sic non essent simplicia : nam in eo quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit. Hoc autem processit ex ignorantia qua nescivit quid inter differentiam et diversitatem intersit. Differens enim (ut in* X Metaphysic. *determinatur) dicitur ad aliquid : nam omne differens aliquo est differens, diversum autem aliquid absolute dicitur ex hoc quod non est idem. Differentia igitur in his quærenda est, quæ in aliquo conveniunt : oportet enim aliquid in eis assignari, secundum quod differant, sicut duæ species conveniunt in genere : unde oportet quod differentiis distinguantur. In his autem quæ in nullo conveniunt, non est quærendum quo differant, sed seipsis diversa sunt : sic enim et oppositæ differentiæ ab invicem distinguuntur : non enim participant genus quasi partem suæ essentiæ : et ideo non est quærendum quibus differant ; seipsis enim diversa sunt. Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unum est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes.*

SUPER CAP. XVII.

« Ex præcedenti capite deducit sanctus Thomas hanc conclusionem, Deus non est materia. Circa hanc autem duo facit : primo enim conclusionem probat. Secundo, errorem quemdam ex determinatis excludit. Prima ratio ad conclusionem est. In Deo nulla est potentia ad esse substantiale, ergo Deus non est materia : probatur consequentia, quia materia prima est id quod est in potentia.

« Adverte quod aliter materia est in potentia quam id quod ex materia fit. Nam materia non sic est potentia quasi produci possit, et in actu subsistere sicut ignis, cum sit ingenerabilis, et incorruptibilis, ut dicitur primo *Physicorum ;* sed est potentia essentialiter, quod est ipsa potentia, et est subjectum receptivum actus ; hoc autem modus loquendi sancti Thomæ innuit, cum

inquit, materia id quod est in potentia, id est, secundum totam suam essentiam, est potentia actus receptivus, ita quod essentialitas potentiæ significatur cum dicitur, id quod est ordo ad actum, cum dicitur in potentia est. Id autem quod fit antequam sit, est in potentia, quia potest in actu esse per actionem agentis, et est aliqua potentia in materia de qua educi potest. Secunda, Deus est prima causa efficiens : ergo non est materia; tenet consequentia, quia agens et materia in idem non coincidunt apud Philosophum II *Physic.* et V *Metaph.*

« Tertia, si esset materia, omnia essent a casu.

« Quarta, Deus est immobilis, ergo non est materia : patet consequentia, quia materia non fit causa alicujus actu, nisi secundum quod alteratur et mutatur.

« Notandum est, quod aliud est materiam esse partem alicujus, et aliud materiam fieri causam alicujus in actu. Ipsam enim esse partem alicujus, est ipsam essentiam rei compositæ constituere partialiter, quod esse potest absque alteratione et mutatione materiæ, sicut in corporibus cœlestibus videmus. Sed ipsam fieri causam in actu alicujus, est ipsam prius exsistentem non causare illud, postmodum vero actualiter illud in suo genere causare : hoc autem esse non potest nisi per alterationem ac mutationem qua et præcenti forma spoliatur, et aliam induit. Non enim materia quæ est sub forma aeris potest fieri actu causa formæ ignis, nisi per alterationem formæ a qua spolietur. Cum ergo ponamus Deum primam causam, et aliquid ab ipso noviter causari, oporteret, si esset materia, quod per aliquam mutationem fieret actu causa ejus, cujus erat tantum causa in potentia.

« Quantum ad secundum, refellit positionem fatuam David de Divinato, qui existimavit Deum esse materiam primam, hac deceptus ratione : quia si Deus et materia non essent in idem, differrent aliquibus differentiis, et sic non essent simplicia, quia differentia aliquam compositionem facit in eo quod differt. Sed respondet sanctus Thomas quod hic ignoravit quid inter differens et diversum intersit. Nam differens quidem ad aliquid dicitur, eo quod aliquo sit differens, ut patet X *Metaphysicorum*, text. 12; diversum autem absolute dicitur, ex eo quod non est idem. Nam differentia inter ea quærenda est quæ in aliquo conveniunt : ideo oportet ut differentiis differant sub illo communi ; iis autem quæ sunt diversa non est aliquod commune in quo conveniant : ideo non oportet quærere quo differant, sed seipsis esse possunt diversa : sic namque oppositæ differentiæ distinguuntur : sunt enim seipsis, et non aliis differentiis diversæ, cum non participent genus tanquam partem suæ essentiæ ; sic etiam Deus et materia prima seipsis sunt diversa, tanquam in nullo conveniencia.

« Pro declaratione eorum quæ hic dicuntur, reminisci oportet ejus quod ex V et X *Metaphysicorum* habetur, quod inquam diversum identitati opponitur, et universaliter non identitatem importat : unde quomodocunque aliqua non sint idem, diversa dici possunt : differens autem, si vocabulo proprie uti voluerimus, dicitur de eo quod in aliquo convenit cum altero, sed aliquibus differentiis illius communis ab illo distinguitur, sicut homo qui cum equo in genere animalis convenit, ab eo per rationale differt : unde omne differens est diversum, quia est aliquo modo non idem ; non autem omne diversum est differens, quia etiam quæ in nullo conveniunt, diversa dici possunt, non autem differentia ; sed tamen quandoque uno vocabulo indistincte pro altero utimur : quo fit, ut quæ quoquo modo diversa sunt, ea differre dicamus, quia non sunt idem :non autem quia sub aliquo communi aliquibus differentiis distinguuntur.

« Considerandum etiam, pro eo quod inquit, differentias non participare genus, quasi partem suæ essentiæ, quod genus dupliciter considerari potest : uno modo materialiter, alio modo formaliter. Si materialiter consideretur, quantum videlicet ad entitatem suam tantum, sic non est pars neque speciei, neque differentiæ, sed dicit totam entitatem tam speciei quam differentiæ; sed si formaliter consideretur, secundum scilicet quod tanquam fundamentum conceptui correspondet omnibus ejus speciebus in communi, sic dicit partem essentiæ speciei, non autem differentiæ, si rei essentiam formaliter accipiamus, secundum scilicet quod natura conceptui intellectus diffinitivo respondet. Nam in diffinitione essentiali speciei includitur genus tanquam diffinitionis pars : ideo pars essentiæ speciei dicitur : non autem in diffinitione differentiæ ponitur genus tanquam ejus pars, neque de ipsa genus formaliter prædicatur, ut dicitur III *Metaphysicorum*, alioquin in diffinitionibus esset nugatio. Idcirco genus non dicit partem essentiæ differentiæ, licet cum ipsa sit materialiter idem. Et propter hoc dicuntur primo diversa, quia in nullo communi conceptu objectivali conveniunt.

« Sed occurrunt tria dubia. Primum est, nam non dicitur aliquid relativum, quia aliquo sit tale, sed quia ad alterum sicut ad correlativum refertur; non enim album est relativum, licet albedine sit album : ergo licet differens aliquo differat, non propter hoc est relativum : cujus oppositum videtur sanctus Thomas hic tenere, dum inquit quod differens ad aliquid dicitur.

« Secundum est, quia non videtur distingui diversum a differenti, eo modo quo hic ponitur. Nam sicut differens aliqua differentia differens est, ita et diversum aliqua diversitate est diversum, et sic qua ratione unum dicitur ad aliquid, eadem ratione et reliquum. Tertium est. Materia et Deus in ente conveniunt : ergo sunt differentia, quia, ut inquit Philosophus V *Metaphysicorum*, text. 15, differentia sunt quæcunque diversa sunt idem aliquid entia, aut numero, aut specie, aut genere, aut proportione, et de uno proportione dat ibidem sanctus Thomas

exemplum de quantitate et qualitate in ente; ergo falsum est quod inquit sanctus Thomas, ea in nullo convenientiam habere et differentia non esse.

« Ad horum evidentiam considerandum est quod in eo quod relative dicitur præter terminum ad quem refertur, necesse est esse aliquid quo ad terminum referatur, aliquo modo ab ipso diversum : in eo enim quod est simile oportet esse relationem per quam assimiletur alteri, et aliquam qualitatem quæ sit similitudinis fundamentum : simile enim aliqua similitudine simile est, et secundum aliquam qualitatem : quod autem negative dicitur, non indiget aliquo, quo negative dicatur, sed ex seipso potest ab altero negari. Si ergo differens relativum sit, oportet in ipso esse aliquid quo a termino differt. Diversum autem, quia absolutum est, non importans, videlicet ex se respectum ad alterum, non indiget aliquo quo sit diversum, sed seipso toto negari potest : propter hoc volens assignare sanctus Thomas modum quo distinguantur, interposuit ex Aristotelis auctoritate unum esse relativum, aliud absolutum, ex quo sequitur in uno esse aliquid quo dicatur tale, in altero vero non. Ad aliquid ergo sive relativum ad duo dicitur, ad unum videlicet tanquam ad terminum tantum, et correlativum : ad alterum vero, tanquam ad rationem referendi. Pater enim dicitur ad filium tanquam ad terminum : ad paternitatem autem, tanquam ad rationem referendi : pater enim paternitate est pater, formaliter et potentia vel actu generali fundamentaliter. Differens est ergo relativum, quia dicitur ad id quo differt tanquam ad rationem referendi, non tanquam ad terminum; diversum autem non dicitur ad aliquid, tanquam ad rationem referendi.

« Ad primum itaque potest primo responderi, quod licet aliquid non sit relativum, quia aliquo sit tale quomodocunque, aliquid tamen ad aliquid dicitur, quia aliquo est tale, tanquam ratione referendi, quod albo non convenit, licet enim album sit album albedine, nomine tamen albi non importatur albedo, tanquam ratio ad alterum referendi.

« Potest secundo responderi, quod relativum et ad aliquid potest dupliciter accipi, sicut et absolutum : dicitur enim aliquid absolutum, aut quia absolvitur a termino sicut quantum : non enim quantum ut sic ad aliud tanquam ad terminum dicitur, aut quia absolvitur a subjecto, vel a forma, vel quocunque alio modo, ab alio, sicut substantia est absoluta a subjecto, et accidens, a forma quæ sit tale : non enim accidens aliqua forma est accidens, sed seipso. Similiter ergo ad aliquid dicitur, aut tanquam ad terminum tantum, aut tanquam ad subjectum vel formam, aut quocunque alio modo quam ad terminum tantum; cum ergo dicitur differens esse ad aliquid, sive relativum, ut dicitur primo sententiarum, accipitur ad aliquid, non tanquam ad terminum, quod est proprie ad aliquid, sed tanquam ad formam, quod largo modo dici potest ad aliquid. Differens enim aliquam formam importat per quam differens est : diversum autem non importat formam per quam sit diversum, sed potest seipso esse diversum, ideo dicitur absolutum a forma. Hoc modo conceditur album ad aliquid dici tanquam formam : omne enim album, albedine est album, licet non sit ad aliquid tanquam ad terminum extrinsecum. Hanc distinctionem ex sancto Thoma, v *Metaphysicorum*, cap. De ad aliquid, elicere possumus, ubi inquit, quod recte visus potest dici videntis, non in quantum visus est, quia sic dicitur visibilis, sed in quantum accidens vel potentia videntis : relatio enim respicit aliquid extra, non autem respicit subjectum, nisi in quantum est accidens. Sicut ergo visus, et ad visibile respectum habet, et ad videntem, licet in quantum proprie relativum dicatur ad visibile : in quantum autem accidens vel potentia ad subjectum, ut sic etiam largo modo dici possit relativum, quia ad alterum respectum importat, scilicet ad subjectum : ita differens importat respectum ad id a quo differt, tanquam ad terminum extrinsecum, et ut sic proprie est relativum : importat etiam respectum ad differentiam tanquam ad formam per quam est differens : et sic largo modo potest dici ad aliquid prout omne quomodocunque ad alterum respectum importans potest ad aliquid dici. Videtur hæc responsio esse magis ad mentem sancti Thomæ. Nam prima quæst. 3, artic. 8, ad 3, inquit : Unde secundum Philosophum x. *Metaphysic.* diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt : ex quo dat intelligere quod pro eodem accipit absolutum : et non importans formam a se distinctam qua sit tale, et similiter ad aliquid pro importante formam qua sit tale a se aliquo modo distinctum : primo etiam *Sententiarum*, distinctione 8, quæst. 1, artic. 2, ad 3, declarans de mente Philosophi, quomodo diversum sit absolutum, et differens relativum, assignat pro ratione, quia omne differens aliquo differt, sed non omne diversum, aliquo est diversum. Ad secundum dicitur quod diversum, et diversitas negative dicuntur, sicut non idem, et non identitas : unde diversum non est aliqua diversitate diversum, tanquam forma, sed tanquam negatione formæ.

« Advertendum quoque, quod licet diversum videatur relative, et ad aliquid dici : diversum enim ab aliquo est diversum, tamen illa præpositio, *ab*, non importat terminum relationis, sed negationis : importat enim illud cui aliquid non est idem, sicut cum dicitur Socrates non exsistens, distinguitur a Platone non exsistente, non importatur ordo unius ad alterum, sed negatio unius ab altero : unde diversum non est relativum, sed absolutum.

« Ad tertium dicitur, quod differentia, si proprie sumatur, dicitur inter illa quæ genere aut specie distinguuntur, ut dicitur x *Metaphysic.*, text. 12; unde non sufficit ad differentiam proprie dictam, ut aliqua in uno communi analogo et proportionali conveniant, sed requiritur ut unumquodque illorum sit in genere aliquo, aut specie : unde, inquit idem Philosophus decimo *Metaphysicæ*, qu-

…ortet ut illud quo aliqua differunt, sit ali-…id idem in iis quæ non sic differunt : hoc …tem est genus, aut species. Quod vero in-…it sanctus Thomas et Aristoteles, quod …iam quæ sunt unum proportione sunt dif-…rentia, intelligendum est supposito quod …umquodque illorum sit in genere, et quod …mplificat de quantitate et qualitate, quæ …iuntur in ente, non accipit illa pro gene-…bus generalissimis, sed pro speciebus …nerum, puta pro linea, et albedine : ista …im differunt genere in nullo convenientia, …æter quam in ente de ipsis proportionali-…r dicto : dicitur ergo ad argumentum, quod …et Deus et materia in ente conveniant de …sis proportionaliter dicto, non tamen con-…niunt sicut aliqua diversorum generum, …t diversarum specierum, intelligit sanctus …homas qui se ad Aristotelem refert decimo …etaphysicæ. Similiter de differentiis oppo-…tis est dicendum. Quamvis enim in ente …nveniant, non sunt tamen in genere ali-…o, aut specie, quæ de ipsis formaliter præ-…centur : ideo seipsis distinguuntur, non …tem aliis differentiis. »

Saint Thomas nomme David de Dinant, ce …i est rare aux scolastiques, dans leurs …iscussions; mais il s'agissait pour lui de …ontrer que le panthéisme de ce docteur …nait non pas à ses opinions péripatéticien-…es, mais au contraire à une interprétation …usse d'Aristote. Toutefois il ne va pas au …nd de la question métaphysique comme …lbert le Grand y avait été. Cela tient pro-…blement à ce que les partisans de David …aient encore une puissance et un embarras …ur les premiers fondateurs de la philoso-…hie dominicaine; plus tard ils n'étaient plus …'un souvenir.

Saint Thomas se borne donc à rappeler …détail de l'argumentation de David. Celui-…disait : « Dieu n'est pas composé, donc …n unité absolue ou plutôt sa simplicité …solue exclut toute différence; donc Dieu …t indéterminé ou plutôt il est l'indéter-…iné; donc il est la matière première. » …int Thomas lui répond : « Il est vrai qu'en …ieu il n'y a pas de différences *logiques*, …r Dieu n'est pas un universel; mais c'est …écisément parce que Dieu n'est pas un …niversel qu'il peut avoir une *diversité*, …ne *nature propre*, sans être composé. »

…u reste, en tenant ce langage, saint Tho-…as restait fidèle à l'esprit d'Aristote. Dans …ristote, en effet, c'est le premier ciel qui …ue le rôle de forme vis-à-vis de l'univers, … Dieu ne peut être considéré comme élé-…ent logique de celui-ci. A d'autres égards …école dominicaine a pu fort mal interpré-…r le Stagirite, mais ici elle l'a compris …actement. C'est David de Dinant et les hé-…sies albigeoises qui le commentaient mal. …eulement, saint Thomas n'a pas assez médité …r la nature intime de l'acte pur des péripa-…éticiens; l'acte pur ou la forme absolue n'est …as un élément logique des choses, mais il …t conçu par rapport à ces choses, ou, pour mieux dire, par rapport à la forme de ces choses. Voilà pourquoi Aristote le regarde comme une unité absolue renfermée nécessairement en elle-même (389). Saint Thomas, en identifiant l'acte pur de la science antique et le *Dieu vivant* du christianisme, s'est incontestablement trompé sur le vrai sens d'Aristote. Seulement l'erreur de David tuait la philosophie naissante, et celle de saint Thomas posait un problème et laissait la question ouverte, c'est-à-dire respectait les conditions du progrès futur de la métaphysique.

DE ANIMA. — Plusieurs ouvrages scolastiques portent ce nom. Le plus utile à lire tout d'abord pour comprendre le point de départ des discussions scolastiques est celui d'Albert le Grand, qui est d'une limpidité logique fort remarquable. Nous n'en donnons pas ici l'analyse; on la verra à l'article PSYCHOLOGIE.

DE ANIMALIBUS. — Le livre d'Albert le Grand qui porte ce titre est un des plus curieux qu'on puisse étudier pour connaître le moyen âge.

DEDUCTION (MÉTHODE DE). Tout le monde sait en quoi consiste cette méthode, nous ne prétendons pas la définir ici. Seulement, nous poserons une question qui trouvera sa solution à l'article SYLLOGISME. Est-il vrai que la science et la philosophie des anciens et des scolastiques soient exclusivement *déductives?* Ou en d'autres termes que l'observation n'y ait aucune place? Nous ne craignons pas de dire que presque tous les historiens rapportent que les anciens et les scolastiques dédaignent les faits et construisent leurs systèmes sur quelques principes hypothétiques dont ils déduisent les conséquences. C'est là un préjugé funeste qui résout tous les problèmes de la science historique par une explication qui est bientôt donnée et qui tend à supprimer toute recherche. Pourquoi le moyen âge n'a-t-il pas connu le système de Copernic? — Parce qu'il n'employait, dit-on, que la méthode de déduction et d'hypothèse. Pourquoi le moyen âge n'a-t-il pas connu la circulation du sang? — Parce qu'il n'employait que la méthode de déduction et d'hypothèse. Pourquoi le moyen âge croyait-il à quatre éléments, à quatre humeurs, à quatre tempéraments? — Parce qu'il n'employait que la méthode de déduction. Pourquoi déclarait-il que la génération a pour cause première et essentielle le mouvement des astres et peut d'ailleurs être spontanée?—Parce qu'il n'employait que la méthode de déduction. —Pourquoi voulait-il que l'air fût essentiellement léger? Parce qu'il n'employait que la méthode de déduction. La méthode de déduction partout et toujours! On la donne perpétuellement comme une explication suffisante, et par là on détruit dans leur germe les enquêtes sérieuses qui pourraient faire avancer un peu l'histoire des sciences et de la philosophie.

DEFINITIO QUIDDITATIVA, DEFINITIO DESCRIPTIVA; définition essentielle ou

(389) Voir l'article DIEU et l'article HÉRÉSIE ALBIGEOISE.

quidditative, définition descriptive. — La première est celle qui détermine la nature même de l'objet et se fait par le genre prochain et la différence prochaine; la seconde est la simple description de l'objet.

DEFINITION. — Ce procédé intellectuel avait été étudié avec soin par les philosophes du moyen âge, qui, ainsi que ceux de l'antiquité, étaient des *définisseurs* perpétuels. Néanmoins, comme les grandes querelles de la scolastique ne se rattachent qu'indirectement à cette partie de la logique, nous nous bornerons à un court résumé et à quelques observations sur la place importante que la définition devait avoir, suivant les diverses écoles et surtout suivant l'école thomiste, dans la métaphysique et dans la physique (390). — Comme aujourd'hui, on distinguait avec soin la définition de *mots* et la définition de *choses*. Comme aujourd'hui encore on appelait définition de *mots* celle qui explique l'origine, le sens, l'étymologie des noms (*est oratio quæ originem, seu interpretationem et etymologiam nominis explicat, ut : Dialectica est scientia disputatrix.*) On appelait définition de *chose* celle qui explique la nature de chose (*oratio nataram rei declarans*), et on en donnait pour exemple cette formule sans cesse répétée dans les disputes du moyen âge: l'homme est un animal raisonnable, *homo est animale rationale.* — La définition de chose se divisait en essentielle et descriptive: essentielle, quand elle porte sur l'essence ou la *quiddité* de la chose; descriptive, quand elle ne considère pas cette essence. La définition essentielle se subdivisait encore en deux espèces: physique, elle exprime la nature de la chose par sa forme et sa matière, comme lorsqu'on dit, *l'homme est un tout composé d'un corps et d'une âme raisonnable;* métaphysique ou logique, elle exprime cette même nature par le genre et la différence, comme lorsqu'on dit *l'animal est un être animé doué de sensibilité.* La définition descriptive était considérée comme pouvant se faire, soit par le genre et une propriété (391), soit par une cause extrinsèque (392), soit par les accidents communs (393). Quant aux règles, elles sont trop simples pour qu'il soit nécessaire de les rappeler ici.

Mais ce que nous ne saurions trop rappeler, c'est le rôle de la définition essentielle dans la physique du moyen âge. La véritable théorie des procédés logiques de l'esprit, c'est la recherche de leur emploi.

La physique moderne ne définit presque jamais : Locke l'avait bien vu. La physique des anciens et des scolastiques définissait sans cesse. D'où vient cette différence ? Elle vient de ce que les anciens et les modernes se représentent sous un jour tout différent le point de départ et le but de la science des corps.

Suivant les anciens (et bien entendu nous mettons les scolastiques dans leurs rangs), les *espèces* produites par les objets, et qui les représentent à l'esprit humain, sont les ressemblances formelles des choses (*similitudines formales rerum*). Sans doute, à cet égard, il y a quelque différence entre la théorie des thomistes et celle des scotistes. Mais nous n'envisageons actuellement que ce qu'elles présentent de commun. Car si les similitudes formelles des choses nous sont données par les choses elles-mêmes, ou, en d'autres termes, si nous les percevons alors que nous éprouvons une sensation, il s'ensuit que le travail de notre intellect actif consiste surtout à spiritualiser l'espèce sensible, c'est-à-dire, à dégager dans le tout complexe qui s'offre à notre pensée ce qu'il contient de fixe et d'immuable, ou, en d'autres termes, d'essentiel. De là cette méthode particulière des savants du moyen âge, qui, si souvent, élèvent une pure et simple qualité sensible à l'état de principe premier et formel des choses. C'est ainsi que le froid, le chaud, le sec et l'humide, dans cette doctrine où tout nous étonne et où pourtant tout se lie, sont devenus des éléments de la nature.

C'est ainsi que les phénomènes les plus relatifs, transformés par le coup de baguette d'une logique par trop créatrice, apparaissent si souvent dans cette vieille science, si curieuse par ses méprises et si instructive par ses erreurs, comme les principes universels de la nature. Descartes ne s'y trompait point, et voilà pourquoi il attachait tant de prix à démontrer que ces principes, ou en général que l'essence des corps, ne tombent en aucune manière sous nos sens ; il savait bien que le grand vice de ses prédécesseurs avait été de revêtir d'une trop haute valeur scientifique les données qui nous viennent du dehors ; il montra le caractère essentiellement relatif des qualités secondes et l'impuissance de la matière à nous révéler les propriétés réelles des êtres qui nous entourent. C'est par ce vigoureux spiritualisme qu'il arracha la physique à ses vieux préjugés et fonda la physique moderne. Ainsi, pour nous résumer, suivant les scolastiques, la donnée que nous fournit la perception extérieure contenait l'image de l'essence ou de la forme de la chose, et cette essence devait être recherchée, démêlée, au sein de cette donnée complexe, par la science, qui n'avait pas d'autre rôle que de la découvrir.

Les modernes ont de tout autres idées sur le rôle des connaissances sensibles, et, par conséquent, sur la méthode propre à

(390) L'auteur qui a étudié le plus *in extenso* ce procédé intellectuel est Joannes Major

(391) On donnait assez souvent de cette sorte de définition l'exemple suivant : *Leo est animal rugibile.*

(392) Exemple : *Homo conditus est ad beatitudinem consequendam.*

(393) Exemple : *Homo est animal implume bipes.* Les scolastiques, on le voit, aimaient par occasion le mot pour rire.

ıhysique. On aura beau faire, sur certains hapitres et qui ne sont pas des moins imortants, ils sont cartésiens; ils croient que es qualités secondes n'ont rien d'absolu, et ue l'on tourmenterait vainement les donées qui nous viennent du dehors pour en xtraire une essence quelconque. Ils les rennent donc pour ce qu'elles valent et, au ieu d'y chercher une forme spécifique u'elles ne recèlent point, ils ne s'interroent plus que sur les rapports fixes, sur enchaînement régulier, sur les harmonies onstantes de ces apparences : satisfaits de ire quelques lois dans la nature, ils ont abiqué la prétention de pénétrer son essence ıtime; et c'est dans cette modeste appréiation de ses forces que la science, depuis rois siècles, a trouvé une fécondité gloieuse.

Que résulte-t-il de là en matière de définion?

Les scolastiques, pensant que les données e la perception intime contiennent les resemblances formelles des choses, n'avaient u'un but : les dégager, et arriver ainsi à la rme de l'être étudié. Or comment les déager? par un procédé de généralisation et e classification. Et comment s'exprimera ette ressemblance formelle ainsi dépouillée e tous les accessoires qui l'enveloppent? videmment par une définition.

La physique du moyen âge devait donc tre occupée sans cesse à définir. C'était là, à quelque manière, sa fonction propre, ous allions dire son métier. Parcourez un stant la liste des questions que se posait physicien du XIV° siècle, ou même l'antiırtésien du XVII°, et vous serez étonné de ette poursuite constante qui l'attache à ı définition. Après avoir défini la science et être interrogé longtemps sur sa nature inme, il se demandait quels sont les princies naturels des choses, et définissait la maère, la forme et la privation. Mais qu'est-ce u'un principe naturel? Il fallait bien ici dénir un peu la nature et l'art. Cette définition tait suivie de celle des causes en général et es quatre espèces de causes en particulier. In définissait donc les causes efficientes, parıi lesquelles rentraient, suivant quelquesns, au grand scandale de quelques autres, les auses exemplaires; on définissait les causes ıatérielles et leur mode d'action, si toutefois lles ont une action ; on définissait les caues formelles; on définissait les causes finaes à propos desquelles on se demandait si lles agissent suivant leur être réel ou suiant leur être intentionnel; on définissait es causes par accident, et c'est ainsi qu'au ıilieu de cet amas de formules, il s'en trouait même pour fixer la nature de ces entités apricieuses qu'on appelle la fortune et le asard, et qui avaient alors leur place maruée dans les cadres réguliers de la science umaine.

Mais tout n'est pas principe et cause dans le monde : on définissait donc la quantité en général et ses diverses espèces, si toutefois on peut dire que la quantité discrète et la quantité continue se rapportent à la quantité en soi, comme les espèces à leur genre. On définissait le *lieu*, et ce qui est dans le lieu, et ce qui n'est pas dans le lieu ou le vide. On définissait le temps, dont on se demandait s'il est bien une entité réelle et distincte du mouvement. On définissait le mouvement lui-même, non sans rechercher si cette formule, *le mouvement est l'acte de l'être en puissance, en tant qu'en puissance*, est bien lumineuse, bien incontestable, bien féconde, et quelles sont les conséquences qu'elle recèle.

Mais, dira-t-on, ce sont là des prolégomènes, ce n'est pas encore la science. Arrivons-y, en notant que ces prolégomènes constituaient à eux seuls la plus grande moitié de la physique du moyen âge. Cependant, il faut l'avouer, ils s'occupaient aussi de questions plus spéciales. Ils se demandaient ce qu'est la création en elle-même et, comme toujours, ils la définissaient. Définition fort délicate, car il fallait savoir si la création est un être réel, ou une mutation, ou une action qui passe (*actio transiens*), et si elle se distingue de la chose créée. La création définie, on définissait le ciel et l'on prouvait, en vertu de sa définition, tantôt qu'il était solide, tantôt qu'il était animé, toujours qu'il était incorruptible et le principe mobile du mouvement. N'oublions pas qu'après avoir discuté sur le nombre très-obscur des diverses espèces de ciel, on définissait chacune de ces espèces. Par opposition au ciel, il fallait bien aussi définir les natures sublunaires, c'est-à-dire les quatre éléments, le chaud et le froid, le sec et l'humide, et l'on prouvait que l'air ne pouvait pas être pesant, et que la terre devait nécessairement être au centre du monde. Puis, comme le monde sublunaire est le théâtre de modifications incessantes, on définissait chacune d'elles, l'altération d'une part, la génération et la corruption de l'autre, et à leur suite, l'*intension* et la *rémission*, l'*action* et la *réaction*, la *mixtion* et le *mixte*. On touchait alors au terme de ce grand travail. Il ne restait plus aux savants qu'à faire une météorologie. Elle ressemblait peu à la nôtre. Elle consistait à définir les météores *certains mixtes imparfaits qui sont engendrés en un lieu très-haut* (394); et, quand on avait distingué les deux espèces de météores, ceux qui viennent de la vapeur et ceux qui viennent de l'exhalaison, à chercher si, entre la vapeur et l'exhalaison, il y a une différence essentielle ou accidentelle. Parmi les météores on distinguait les comètes, qui ne pouvaient être que de nature sublunaire, puisque, par définition, les corps célestes n'étaient capables ni d'altération, ni de corruption, ni de modifications quelconques ; — le tonnerre, que quelques-uns définissaient

(394) « Meteora sunt quædam mixta imperfecta quæ in sublimi loco generantur. » (COLOMB., *Phys.*, de meteoris.)

l'*extinction du feu dans un nuage froid : « exstinctio ignis in nube frigida,»* et d'autres : *un son qui vient de la violente percussion de l'exhalaison chaude et sèche enfermée dans les flancs d'un nuage froid et humide* (395) ; — l'éclair, que l'on définissait *une exhalaison enflammée, teinte d'une couleur de feu et sortant avec violence d'un nuage ;* — la foudre, qu'il fallait bien se garder de confondre avec le tonnerre.

Ce n'était pas assez de définir les météores *ignés ;* on définissait surtout les météores *aériens*, l'arc-en-ciel, *le plus noble de tous* (396). On définissait les météores, *aqueux*, la pluie, la neige, la grêle, le miel, qu'on mettait en compagnie du verglas, et que l'on regardait quelquefois, avec les anciens, comme la *sueur du ciel*, ou la *salive des astres*, ou encore le *suc de l'air, se purgeant. — Virgilius vocat mel cœleste donum.... a quo non videntur valde distare Plinius et alii existimantes mel esse cœli sudorem, vel astrorum salivam, vel purgantis se aeris succum........* Le miel, salive des astres ! Cette définition était plus que pittoresque, celle de la manne était plus que poétique ; on l'appelait la *rosée de miel du matin : « Ros melleus matutinus! »* Le sucre aussi, dans cette singulière physique, avait une bien haute origine ; c'était le résultat, dans certaines plantes, des émanations du ciel ; et, à ce titre, il fallait le ranger parmi les météores. Ce que c'est que de définir! Le sucre et la pluie rangés dans la même classe ! quoi de plus ravissant ! Venaient après les météores aqueux les météores terrestres, les tremblements de terre, le vent, que les uns considéraient comme de l'air mis en mouvement ; les autres, comme une exhalaison chaude et sèche qui sort de terre et circule autour d'elle (*Ventus est multitudo exhalationis calidæ et siccæ quæ a terra excitatur et circa ipsam terram solvitur.*) La distinction *de cette exhalaison chaude et sèche* en ses diverses espèces fermait ordinairement la physique. Après toutes ces définitions et toutes ces divisions, il n'y avait rien, absolument rien; et c'est ce qui donne à cette singulière science du moyen âge l'aspect d'une immense logique. L'expérience n'en est pas bannie, comme on l'a répété trop souvent; mais elle semble n'être appelée que comme l'appui et l'exemple des formules les plus universelles; le savant du moyen âge regarde non pour comparer, mais pour définir, parce qu'il cherche non des lois, mais des formes.

Qu'on le remarque bien, en répétant les définitions accumulées et bizarres de la vieille physique, nous n'avons voulu jeter du ridicule ni sur ses procédés ni sur ses grands hommes. Ces définitions elles-mêmes, si en dehors de nos usages intellectuels, ont eu leur valeur relative; elles ont servi de champ clos à plus d'un débat qui a eu sa fécondité. C'est ce que démontrera, si nous ne nous abusons, tout cet ouvrage; mais il n'est pas moins vrai qu'il y a pour nous quelque chose d'étrange à voir une science positive user d'un procédé dont la rigueur trop exacte ne convient pas à sa nature. Toutes ces définitions, nécessairement bizarres, puisqu'elles cherchent des formes immuables dans des apparences relatives, ont pu avoir leur utilité au XIVe siècle; aujourd'hui, elles ne correspondent plus à aucune de nos conceptions générales sur l'univers, et nous avons peine à refaire ce vieux monde intellectuel où elles paraissaient aux meilleurs esprits à la fois si légitimes et si rigoureuses.

Une dernière remarque. La physique des scotistes distingue plus, mais elle définit moins que celle des thomistes; la comparaison des phénomènes remplace souvent pour elle l'analyse purement logique où se complaît la physique rivale. Sous cette différence, il y en a une autre plus profonde. Les scotistes admettent en apparence la vieille doctrine des *espèces sensibles et intelligibles*. Au fond ils en sapent les bases, lorsqu'ils ne veulent plus voir en elles le moteur de l'esprit. Du moment que notre pensée crée les idées, avec certains secours extérieurs qui l'excitent, mais par sa propre activité; du moment que ce qui informe notre intellect, ce n'est plus l'essence de l'objet, mais celle du sujet, il n'y a plus de véritables espèces et nous cessons de voir au dehors les *similitudes formelles* des choses. Scot et son école avouent explicitement ce dernier point. Dès lors nous percevons non plus un tout complexe que l'intellect actif peut spiritualiser et dans le sens duquel il dégage un élément universel qui représente le fonds intime des substances, mais de simples apparences, et comme le dira Occam, leurs *signes* extérieurs. La nature est voilée; seulement elle a un langage, et il s'agit non de la voir, mais de l'interpréter. Dans un pareil système les définitions s'évanouissent. Aucune formule ne peut fixer cet être ondoyant, multiple, à facettes, dont nous percevons bien moins la mystérieuse réalité que l'effet, relatif à notre organisation individuelle, qu'il produit sur nous. Dans cette nature, dont les principes immobiles nous échappent, suivre la série de ses mouvements, comprendre le sens de son langage, noter les harmonies ou les lois de ses forces, c'est déjà beaucoup pour la capacité de notre intelligence, et c'est assez pour la pratique de la vie, parce que c'est assez pour la prévision de l'avenir. A ce point de vue, il ne s'agit pas de savoir ce que c'est que le temps ou le mouvement ou le lieu en soi: il ne s'agit pas de savoir dans quelle catégorie logique rentre la rosée ou la manne, cette *rosée de miel du matin :* le phénomène isolé

(395) « Tonitruum non est exstinctio ignis in nube frigida et aquosa, sed sonus editus ex violenta percussione exhalationis validæ et siccæ, inclusæ inter latera nubis frigidæ et humidæ. » (COLOMB., *Phys.*, de meteoris.)

(396) Il y a dans les auteurs des théories assez curieuses sur ce qu'ils appellent *voragines, hiatus, arcæ.*

ne se définit pas, il se comprend à peine, et toute intelligibilité jaillit du choc de deux faits qu'on compare. La science scolastique n'a pas compris, et c'est là son incontestable infériorité; mais elle a préparé, grâce à l'école scotiste, l'époque et la métaphysique qui devaient le comprendre : c'est là sa gloire.

Il nous resterait à chercher ce qui a conduit l'école scotiste à réagir sur ce point important contre l'école thomiste et à tenir la définition en moindre faveur; ce qui reviendrait à se demander en vertu de quelles considérations théologiques ou métaphysiques elle a renoncé, sans bien s'en rendre compte encore, à la théorie des espèces. Nous montrerons, quand il s'agira de cette théorie, que c'est pour rester fidèle au dogme chrétien qu'elle en a nié les principes, et qu'ainsi c'est le dogme qui indirectement a arraché la science aux étreintes stériles de la définition. (*Voy.* Notes additionnelles à la fin du vol.)

DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE. — Commentaire libre d'Albert le Grand sur l'ouvrage d'Aristote qui porte le même nom. Les doctrines que ce métaphysicien y expose sont celles que le moyen âge accepta. On en trouvera le résumé à l'article COSMOLOGIE. — Le traité *De generatione* est un de ceux qui jettent le plus de lumière sur la physique, l'histoire naturelle et la métaphysique du moyen âge.

DEGÉRANDO, considéré comme historien de la philosophie scolastique, représente assez bien l'opinion de l'école sensualiste sur la philosophie du moyen âge. A ce titre on consultera avec fruit son *Histoire comparée;* mais d'ailleurs elle est d'un secours médiocre et d'une médiocre érudition. L'*Histoire critique de la philosophie* de Deslandes (Amsterdam, 1737, 3 vol. in-12), écrite à peu près dans le même esprit que celle de Degérando, renferme plus de renseignements dans son faible volume, que celle de l'historien lyonnais. Mais si l'on recherche les historiens anciens de la philosophie, il en est un qui est préférable à l'un et à l'autre, c'est Jonsius (*De scriptoribus historiæ philosophiæ*, lib. IV, in-4°; Francfort, 1659, et Sens, 1716).

DEMONSTRATIO QUIA; DEMONSTRATIO PROPTER QUID, *démontration a posteriori, démonstration a priori;* la première est celle où l'on s'élevait de l'effet à la cause; la seconde, celle où l'on allait de la cause à l'effet. Les écoles donnaient ordinairement de la première l'exemple suivant : *Omne non scintillans est prope; planetæ non scintillant; ergo planetæ sunt prope.*

DÉMONSTRATION. — Ce mot a le même sens à peu près dans la langue scolastique que dans la nôtre, sauf pourtant cette différence que la démonstration moderne semble impliquer l'emploi de la méthode déductive et qu'il n'en était pas de même de la démonstration scolastique.

Cette assertion surprendra un peu les bonnes gens qui s'imaginent que les scolastiques s'abreuvaient perpétuellement de syllogismes et que les *faits* étaient pour eux non avenus. Elle est cependant confirmée par toute l'histoire du moyen âge, par les définitions reçues au sein des écoles.

On le reconnaîtra en lisant l'article suivant sur la *Démonstration* que nous empruntons à la logique d'un auteur thomiste et de Gondus :

De demonstratione.

Circa demonstrationem tria explicanda sunt; Primo quid sit; secundo quotuplex sit; Tertio quas habeat proprietates. Circa primum.

Dico primo : Demonstratio in communi recte definitur, syllogismus constans ex propositionibus necessariis, certis et evidentibus : seu syllogismus faciens scire.

Prima definitio est essentialis, quia explicat demonstrationem per partes essentiales : Demonstrationis enim essentia consistit in eo quod constet ex propositionibus necessariis, certis et evidentibus : id est, quæ ita sint veræ, ut nullo modo subesse possint falsitati. Secunda vero definitio est descriptiva; quia explicat demonstrationem per suum effectum, scilicet per scientiam : Cum enim demonstratio constet ex propositionibus necessario et evidenter veris, causat etiam cognitionem necessario certam et evidentem, quæ vocatur scientia.

Dico secundo : Demonstratio dividitur in demonstrationem propter quid, *et demonstrationem* quia. *Explicatur divisio : siquidem demonstrationum alia assignat causam propriam et immediatam conclusionis; et hæc dicitur demonstratio* propter quid; *quam Aristoteles definit syllogismum constantem ex veris primis, notioribus, causisque conclusionis, Alia vero probat quidem evidenter conclusionem, non tamen assignat causam propriam ipsius conclusionis; sed vel causam remotam, vel effectum, vel proprietates. Res patebit exemplo : sic dum quis probat Deum esse æternum, quia est immutabilis; vel immutabilem, quia est actus purus; assignat causam immediatam, et propriam harum veritatum. Et ideo dum sic arguimus : omne immutabile est æternum; sed Deus est immutabilis : ergo est æternus : Talis demonstratio est* propter quid. *At vero si quis probet Deum esse æternum, vel quia est infinite perfectus, vel quia non est causatus, sic arguendo : Quod non est ab alio causatum est æternum : sed Deus non est ab alio causatus; ergo est æternus : Talis demonstratio est solum demonstratio* quia*; eo quod non assignet propriam et immediatam causam æternitatis, similiter omnes demonstrationes quibus probamus Deum existere, per ordinem quem videmus in universo, sunt solum demonstrationes* quia*, eo quod probent divinam exsistentiam solum per effectus.*

Dico tertio : Etiam demonstratio dividitur in demonstrationem a priori et demonstrationem a posteriori. Demonstratio a priori est, quæ probat effectum per suas causas : Nam causæ sunt priores effectibus; ut si quis pro-

bet animalia esse mortalia, quia subjacent actioni contrariorum; ignem esse rarum, quia est calidus, erit demonstratio a priori et per causam, nam actio contrariorum est causa mortalitatis, et calor est causa raritatis. Demonstratio a posteriori est quæ probat causam per effectum, nam effectus est posterior causa : ut si quis probet pisces non habere pulmones, quia non respirant; terram esse summe frigidam, quia est maxime densa, erit demonstratio a posteriori et per effectus : nam respiratio est effectus pulmonum, et densitas est effectus frigoris.

Dico quarto : Duplex præcipue proprietas demonstrationis potest assignari : Prima, quod effective producat scientiam; secunda, quod necessitet intellectum. Primum patet : nam argumentum constans ex propositionibus necessariis et evidentibus generat cognitionem certam et evidentem; sed demonstratio est argumentum constans ex necessariis et evidentibus; scientia vero est cognitio certa et evidens; ergo demonstratio generat scientiam. Secundum etiam constat : nam argumentum necessarium necessario convincit intellectum : sed demonstratio est argumentum necessarium; ergo necessitat, seu necessario convincit intellectum.

Observandum est autem, quod cum, ut dicit Aristoteles, cognitio discursiva fiat ex præexistenti cognitione; (discursus enim est processus a notis ad ignota); ideo ut demonstratio generet scientiam et necessitet intellectum ad assentiendum conclusioni, tria debent esse præcognita, scilicet præmissæ, subjectum et prædicatum conclusionis, quod Aristoteles vocat passionem, *id est proprietatem; eo quod in demonstratione proprietas probetur de subjecto. Circa subjectum conclusionis debemus scire* quid sit, *et* an sit, *cum ex ejus definitione sumatur principium ad demonstrandum passionem, seu proprietatem ipsi convenire ; de prædicato vero debemus scire* quid sit, *quantum ad significationem nominis; non enim possumus scire an aliquid conveniat alteri, nisi sciamus quid ejus nomen significet. De præmissis autem debemus præcognoscere eas esse veras : siquidem ut veritas conclusionis certo inferatur ex veritate præmissarum, debemus esse certi de illarum veritate. Imò quia, ut dicit Aristoteles, « propter quod « unumquodque tale et illud magis » si tamen sit capax ut sit tale, nam vinum non est ebrium, quia incapax est ebrietatis, licet homo sit ebrius propter vinum, cum conclusio innotescat per præmissas, præmissæ debent esse notiores quam conclusio.*

Dupliciter autem præmissæ possunt innotescere. Primo per discursum, in quantum deductæ sunt ex aliis prioribus et notioribus : sicuti præmissæ quibus musica probat suas conclusiones innotescunt per principia arithmeticæ; secundo per simplicem intelligentiam, in quantum tales propositiones sunt de se evidentes; unde impossibile est, ut quando nobis proponuntur, eis non assentiamur, cujusmodi sunt istæ : Quodlibet est, vel non est : quidquid dicitur universaliter de aliquo, dicitur de omni contento sub ipso : ab æqualibus si æqualia demas, remanent æqualia : totum est majus sua parte : bonum est amandum. *Tales propositiones dicuntur per se notæ et prima principia; ad quæ proinde ultimato resolvi debent omnes demonstrationes.*

Quæres quænam sit regula ad cognoscendam propositionem per se notam, et quæ sit primum principium?

Respondeo generalem regulam assignari a Divo Thoma, dum dicit illam propositionem esse per se notam, cujus prædicatum per se convenit subjecto, saltem in primo modo perseitatis : quadrupliciter enim prædicatum dicitur per se de subjecto : Primo modo in quantum est de essentia subjecti, ut rationale per se *dicitur de homine. 2° modo, inquantum est ejus proprietas ut risibile* per se *dicitur de homine. 3° modo inquantum prædicatum est aliquid substantiale; nam substantia dicitur* per se *subsistens. 4° modo in quantum prædicatum est propria operatio subjecti; ut medicus* per se *curat, et musicus per se cantat. Quotiescunque ergo prædicatum per se convenit subjecto in primo modo perseitatis, id est, ita ut sit de essentia subjecti; tunc propositio dicitur per se nota, saltem illi qui cognoscit subjectum : sic istæ sunt per se notæ : Homo est rationalis : justitia est virtus : bonum est amandum, etc.*

Circa duas proprietates demonstrationis quæri solet quomodo demonstratio generet scientiam, et necessitet intellectum; quæ speciali paragrapho exponenda sunt.

***DENOMINATIO**, dénomination;* ce par quoi un sujet a un prédicat. — On distinguait :

Denominatio intrinseca, dénomination intrinsèque, par laquelle le sujet est regardé comme affecté en lui-même de l'attribut exprimé par le prédicat (par exemple : *homo est prudens*).

Denominatio extrinseca, dénomination extrinsèque, par laquelle le sujet n'est déclaré en possession d'une qualité qu'en tant qu'on le compare à un autre (par exemple : *lapis est cognitus*).

Denominans, dénominant; c'est la forme ou la quotité qui dénomme ou sert à distinguer un objet. Ainsi la blancheur inhérente à une muraille la dénomme comme blanche.

Denominatum, dénommé; c'est ce qui reçoit la forme ou la qualité.

Denominativum, dénominatif, est ce qui est affirmé de son sujet; le *dénominatif* diffère du *dénominant*, en ce que le dénominant reçoit le nom de la forme ou de la quotité qui *dénomine* ou qu'on affirme; le *dénominatif* est donné comme adjectif; ainsi la *douceur* est le *denominans* du sucre; *doux* est le *denominativum*.

DE NATURA LOCORUM, ouvrage d'Albert le Grand.

« Dans les choses physiques (*physiques* veut dire ici *élémentaires*) le lieu est le principe actif de la génération, dit Albert, ainsi que quelques-uns le pensent. En effet, tout ce qui a un lieu se comporte vis-à-vis de ce

lieu comme la matière vis-à-vis de la forme; et puisque les supérieurs se comportent vis-à-vis des inférieurs comme les formes vis-à-vis des matières (c'est ce que nous avons établi dans le livre *Du ciel et du monde*), il faut que les supérieurs soient toujours le lieu des inférieurs; et ainsi le principe de la formation des inférieurs se rattache aux supérieurs comme à des principes actifs.

« Il y a encore une autre raison. La transmutation de ce qui est contenu se fait par ce qui contient : or le lieu est ce qui contient; c'est donc en lui qu'est le principe de la transmutation de ce qu'il contient. Par quoi se corrompent ou se conservent toutes les choses qui se corrompent ou se conservent? Par la vertu des corps qui les contiennent, comme on le voit au livre IV *Des météores*, et ainsi il n'est pas douteux que le lieu a une influence active sur ce qui est dans le lieu.

« De plus, tous les corps de droites dimensions (*corpora rectarum dimensionum*) se meuvent vers leur lieu comme vers un des principes de leur génération et de leur conservation. Voilà pourquoi il faut connaître la nature des lieux et la cause de leur diversité. Nous la voyons dans ce petit monde que constitue chaque être animé. Nous voyons en effet, dans chaque être pareil, la nourriture se mouvoir vers chaque membre comme vers un lieu propre dans lequel elle reçoit la forme et l'être de membre par la vertu qui est dans le membre vers lequel elle se meut.

« Voilà pourquoi les péripatéticiens les plus autorisés ont placé le lieu parmi les principes de la nature. Ils ont même dit, pour cette même raison, que la nature du lieu est merveilleuse, et voici leur principal argument : Le moteur premier donnant sa noblesse (*nobilitatem*) à tout ce qui est formé à l'être, sans aucun doute il ne donne pas sa forme à l'être éloigné, si ce n'est par ce qui lui est plus proche. Or ce qui contient est plus proche que ce qui est contenu; c'est donc par le lieu qui contient que la chose qui est dans le lieu reçoit son être et sa forme....

« Aussi nous voyons tous les corps qui sont éloignés du lieu de leur génération perdre leurs vertus. Cela n'est pas seulement vrai des hommes et des animaux, mais des plantes et même des pierres. Elles retiennent assez longtemps leur couleur et leur figure, à cause de la similitude de leurs corps, mais elles finissent par les perdre peu à peu; et comme leur vertu vient tout entière de leur espèce et est une suite de leur complexion, il en résulte qu'elles ne gardent que d'une façon équivoque le nom même de leur espèce : comme ces cadavres desséchés qui retiennent longtemps encore leur première figure.

« Voilà pourquoi, dans tous les corps éloignés par la force de leur lieu, on trouve une tendance naturelle à y revenir... Ils n'ont besoin, pour leur retour, que d'un moteur accidentel, c'est-à-dire, qui éloigne l'obstacle qui retient l'objet dans des espaces étrangers et non en harmonie avec sa nature.

. . . .

« Ceux donc qui se livrent à la science naturelle et qui n'induisent rien de la diversité des lieux, se trompent gravement... Voilà pourquoi les principaux philosophes, Platon et Aristote, ont traité cette question...

« Quelques-uns disent que le lieu n'importe qu'à la figure et non à l'être du corps qu'il renferme, parce qu'il est quelque chose d'extrinsèque qui le limite de toutes parts et qui n'a trait qu'à cette figure. Ils en concluent que la science de la diversité des lieux n'a rien à faire avec le détail de la science naturelle... Ce qui précède réfute suffisamment cette erreur. En effet, c'est du ciel que vient toute vertu qui fait et opère (*omnis virtus factiva et operativa*), et elle n'arrive à l'extrême que par des intermédiaires. Or l'intermédiaire, c'est le lieu; il faut donc que la vertu qui fait la chose et la termine soit dans le lieu : l'opération du lieu va donc à l'être lui-même... Nous avons montré que le mouvement vers la forme et le mouvement vers le lieu sont identiques. (*Ostendimus motum ad locum et motum ad formam esse idem*). »

C'est ainsi qu'Albert s'exprime, et de là il déduit cette conséquence, que « les corps célestes sont plutôt le lieu des autres corps qu'ils n'ont eux-mêmes un lieu, quel qu'il soit.

« En effet, » dit-il, « les astres étant incorruptibles *ne se touchent que mathématiquement*, » c'est-à-dire, par un mouvement qui n'amène à sa suite aucune altération. « Par conséquent ils n'ont pas à proprement parler de lieu naturel. En effet, leur matière a sa forme substantielle, qui est indivisible, avant d'avoir la quantité. C'est pourquoi ils jouissent d'un caractère impérissable, du moins quant à la nature; et leur forme ne provoque aucun mouvement local ou autre, puisque le mouvement vers le lieu et le mouvement vers la forme sont identiques. Les corps célestes ayant des formes séparées suivant les péripatéticiens, aucun lieu ne leur est dû suivant la nature de leur essence. S'ils occupent pourtant un lieu et un certain ordre, cela tient à leur hiérarchie : dans laquelle hiérarchie la cause la plus universelle est la dernière qui enveloppe les autres... »

Cette théorie est curieuse à plus d'un titre; elle explique plus d'une particularité astrologique; elle a pour corollaire la suivante :

« Les corps simples qui ont un mouvement en ligne droite et leurs composés ont pour lieu naturel celui vers lequel ils se meuvent. Les corps simples ont droit à un lieu par eux-mêmes; les composés ont droit à un lieu par les éléments simples qui entrent dans leur composition. Ils ont des mouvements naturels vers les lieux qui leur appartiennent, et en dehors de ces lieux ils se corrompent. Le lieu des corps simples est simple; le lieu des corps composés est com-

posé. Le corps simple a son lieu dans le *concave simple* (*in simplici concavo*) des corps où se passe sa génération et vers lequel il se meut, et duquel il ne peut se détourner sans que la corruption n'arrive. Le composé a son lieu dans quelque composé : c'est pourquoi aucun composé ne peut être placé dans un corps simple. Aussi Aristote dit très-bien que, si le composé est saisi (*occupatus*) par le simple, il se corrompt aussitôt. Il en donne pour exemple ces animaux qui tombent d'une hauteur et qui sont morts avant d'arriver vers le sol; ils périssent parce qu'ils traversent l'air, qui est simple. (*Dans exemplum de his animalibus quæ cadunt ab altissimo, quæ ante mortua sunt quam ad terram deveniant : et ideo corrupta sunt, quia occupata sunt ab aere simplici, et non a casu.*)

« C'est que le lieu et ce qui est dans le lieu sont choses *connaturelles;* leur contrariété les corrompt... Voilà pourquoi nous avons dit en physique que toute superficie n'est pas la superficie naturelle : elle ne l'est que lorsqu'elle est la limite du corps... dans lequel se fait la génération de la chose qui est dans ledit lieu... Voilà pourquoi les hommes s'altèrent en changeant de climats, parce qu'ils ne vont pas dans des localités qui leur soient connaturelles. Certains animaux perdent la vertu de la génération par le caractère non naturel du lieu où ils se trouvent. Les éléphants engendrent rarement en dehors du premier et du deuxième climat..; les lions n'engendrent jamais dans le sixième et le septième... »

. . . .

On se demandera peut-être avec étonnement d'où vient au *lieu* une si grande vertu, qu'en *lui* une partie de cette universelle matière des corps simples prend la forme du feu, une autre de l'air, ou de l'eau, ou de la terre. Nous expliquerons plus loin cette particularité de l'histoire intellectuelle.

Albert rapporte ici une objection assez curieuse qui était faite au point de vue des doctrines régnantes, mais qui contestait pourtant un de leurs détails. La surface à laquelle appartient le concave où est l'objet dont on considère le lieu, cette surface appartient-elle au lieu qui enferme ou à celui qui est enfermé, au *locans* ou au *locatum ?* Grande question qui était agitée par les doctes et qui peut nous paraître profondément ridicule, mais qui ne l'était point du tout, quand on se rappelle que, dans les idées alors admises, le *lieu* avait une vertu *active* et que par conséquent toutes les qualités qui s'y rattachent avaient une souveraine importance.

Les philosophes qui répondaient : « la surface appartient au lieu supérieur, au *locans*, » devaient être conduits à affirmer que le lieu supérieur ou *locans* devait faire sa nature au lieu inférieur ou au *locato*. Ils tiraient en effet cette conclusion.

Qu'importe? direz-vous, Cela vous importe peu, sans doute, et de pareilles questions aujourd'hui soulevées seraient profondément ridicules; mais voici pourquoi elles étaient fort importantes durant la scolastique

Les philosophes dont nous avons déjà parlé, convaincus que le *locatum* possède la surface, — la fameuse surface *naturelle!* — et convaincus d'autre part que cette surface avait une propriété engendrante et spécifiante, inféraient de là que le premier élément ou le feu enveloppait et mouvait tous les autres, et lui-même était mu par le ciel. Ainsi le mouvement allait nécessairement du dehors au dedans, ce qui revient à dire que les choses étaient mues par leur *milieu.* La physique ancienne et scolastique roule en partie sur cette idée, qui aboutit à regarder la terre comme immuable. Toutes les discussions qui ont ébranlé la théorie d'Albert et des Dominicains sur les rapports du *locans* et du *locatum*, ont donc contribué à la rénovation des sciences physiques et astronomiques.

DE QUADRATURA CIRCULI. — Cet opuscule du cardinal de Cusa renferme, sans doute, bien des paralogismes, et Montuila en a justement et d'un mot signalé les erreurs. Cependant il contient, ou du moins il implique quelques vues très-fécondes et que l'auteur a présentées dans d'autres ouvrages. On remarquera que le problème de la *quadrature du cercle* a occupé beaucoup de bons esprits au XVIe siècle. Il se rattachait en effet au désir, devenu général, de ne plus considérer le mouvement rectiligne et le mouvement curviligne comme *métaphysiquement* opposés et ressortant de natures ou d'essences spécifiquement différentes. (*Voy.* CUSA, *De mathematicis complementis*, *De geometricis transmutationibus ; De mathematica perfectione.*)

DIALECTICA, *Dialectique*. — Ce terme était pris comme synonyme de celui de *logique*. — *Voy.* ce mot.

DIEU. — A proprement parler, Dieu est l'objet unique auquel, directement ou indirectement, toute la théologie et même toute la philosophie se rapportent. Examiner toutes les questions que la nature et l'action de Dieu ont suscitées au moyen âge, ce serait faire l'histoire de toute la scolastique. Nous nous proposons dans cet article un travail beaucoup plus restreint. Laissant de côté, par une première élimination, ce qui touche aux rapports de Dieu avec le monde, nous renverrons à un autre article ce qui regarde le grand mystère de la sainte Trinité, qui a joué un rôle immense dans les discussions métaphysiques des docteurs, comme dans les discussions religieuses des siècles primitifs. Nous nous occuperons spécialement des problèmes qui étaient agités sous ce titre : *De Deo uno.*

Il faut remarquer que cet ensemble de problèmes pouvait être traité, et qu'en effet, il était traité tantôt philosophiquement, tantôt théologiquement.

Il faut remarquer aussi qu'il y eut toujours des rapports logiques très-étroits entre les théories qui présidaient au *De Deo uno* et celles qui présidaient au *De Deo trino*

La question la plus ardente qui s'agita entre les thomistes et les scotistes à propos du premier de ces traités fut celle de savoir s'il y a plus qu'une distinction *rationis* entre l'essence de Dieu et ses attributs ; cette question, on le verra plus tard, naquit d'une question analogue que soulevait l'examen métaphysique du dogme trinitaire. D'autre part, ce dernier dogme fut souvent abordé avec les préoccupations dialectiques qui naissaient de la théorie péripatéticienne sur la nature de la substance divine et de son unité.

Cette action et cette réaction réciproques, exercées l'une sur l'autre par ces deux parties importantes de la théologie, n'ont peut-être pas été assez étudiées; bien comprises, elles nous montreraient historiquement de quelle manière le dogme de la Trinité agit sur cette haute partie de la raison qui s'élève jusqu'à Dieu ; c'est dire assez qu'elles jetteraient une vive lumière sur les rapports de la révélation avec la pensée humaine. Nous commencerons par exposer les problèmes et les théories qui se produisirent au sein des écoles les plus importantes sur le *De Deo uno*; nous montrerons ensuite ce qui résulte de cet historique ; en d'autres termes, nous montrerons comment l'idée de Dieu s'est tranformée sous l'action du dogme trinitaire.

Il n'est pas nécessaire, je pense, d'insister sur la portée de cette seconde recherche. On a parlé, et avec raison, du génie extérieur du christianisme, de son action sociale ; mais cette action est difficile à suivre et à analyser, parce que dans la société l'influence du christianisme se mêle constamment avec celle de la raison et même avec celle des hommes qui apportent dans la gestion des intérêts publics ou dans les arts, quel que soit leur caractère sacré, leurs passions, leurs vices, leurs sentiments. La première étude devrait être celle de l'action du dogme sur la raison, et nulle part cette action ne se trahit mieux que dans le développement de l'idée rationnelle de Dieu au sein du christianisme et par le contact de la croyance féconde à la sainte Trinité. Nous le prouverons surtout lorsque nous traiterons de ce grand dogme, qui renferme peut-être moins d'ombres en lui-même qu'il n'a jeté de clartés sublimes sur la raison humaine ; mais nous ébaucherons ici même les préliminaires de notre démonstration.

CHAPITRE PREMIER.

Les quatre grandes questions de théodicée qui étaient ordinairement débattues entre les scolastiques.

(*Voir* COLUMB., *De Deo*.)

Nous avons déjà dit que les diverses écoles du moyen âge étudiaient la question *De Deo uno*, soit comme question purement philosophique, soit comme question théologique.

Comme question purement philosophique, elle donnait lieu à un assez petit nombre de discussions. Nous avons sous les yeux un *Cours de philosophie scotiste*, sorte de manuel comme on les voulait alors, composé de 900 pages in-folio. Le traité en question n'en renferme que cinq ou six, dans lesquelles l'auteur examine successivement :

1° Si Dieu tombe sous notre connaissance (*an Deus sit a nobis cognoscibilis*) ;

2° Si l'on peut, et comment on peut démontrer que Dieu existe (*an Deum esse sit demonstrabile*) ;

3° S'il y a un seul Dieu, et si l'on peut le démontrer rationnellement;

4° Si l'on peut démontrer que Dieu est infini (*an demonstretur Deum esse infinitum*).

Examinons successivement les solutions diverses qui étaient données par les diverses écoles à ces quatre questions.

§ I. *Dieu peut-il être connu par l'homme?* — Posé en ces termes, le problème était unanimement résolu dans un sens affirmatif. Le mysticisme seul croit à un Dieu qui ne tombe en rien sous la connaissance humaine et ne se révèle que dans les extases du cœur. Mais au moyen âge, le mysticisme fut toujours retenu dans ses plus grands excès par le dogme catholique. Souvent l'école de Saint-Victor raisonna ou déclama comme si Dieu était absolument inintelligible ; mais jamais elle n'osa le dire d'une façon claire et explicite. Sur ce premier point donc, pas de désaccord (397).

Mais il commençait dès qu'on se demandait si Dieu est connu positivement ou négativement : *De modo vero, an cognoscatur negative aut positive, jurgium exstat.*

Alexandre de Halès et saint Thomas soutenaient la première opinion ; saint Bonaventure, Scot, Richard, François de Mayronis, Pierre Auriol soutenaient la seconde.

Quels étaient les arguments d'Alexandre de Halès et de saint Thomas ?

Dans la *Somme de théologie* saint Thomas se borne à une simple affirmation : « Puisque nous ne pouvons savoir, dit-il (I p., quæst. 3, art. 1), ce que Dieu est, mais ce qu'il n'est pas, il faut chercher d'abord de quelle façon il n'est pas; secondement, de quelle façon il est connu de nous ; troisièmement, de quelle manière nous le nommons. » *Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit ; non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit.*

C'est là, on le voit, une simple affirmation dénuée de preuves. Mais cette affirmation se comprend sans peine et elle apparaît avec un caractère très-logique, si l'on médite, quelques pages plus loin, la théorie de saint Thomas sur la manière dont Dieu est connu par la raison naturelle. Nous avons déjà dit

(397) On citait pour l'établir divers passages des saintes Ecritures et des Pères. Ces passages sont trop connus pour que nous les répétions ici. On s'appuyait également sur l'histoire de la philosophie et sur cette immortelle inquiétude qui emporte notre cœur au delà du fini.

que cette proposition : l'homme peut s'élever jusqu'à Dieu par la raison naturelle, qui a été censurée naguère par quelques esprits plus ardents qu'éclairés, et que l'autorité ecclésiastique a été obligée de prendre sous sa protection, avait paru complétement inattaquable à toutes les écoles du moyen âge. Mais il ne suffit pas de savoir si la raison naturelle a la puissance de prouver l'existence de Dieu, il faut de plus se demander comment elle la prouve. Ici on se trouve vis-à-vis de trois sortes de démonstrations. Les unes sont fondées sur des principes complétement *a priori :* telle est, par exemple, la preuve fameuse de saint Anselme, renouvelée par Descartes, acceptée sous bénéfice d'amendement par Leibnitz, et réfutée par Gaunilon, par Albert le Grand, par Kant. Les secondes reposent sur la simple expérience commentée par le raisonnement : telles sont les démonstrations les plus habituelles et celles qu'on lit, par exemple, au commencement du splendide traité de Fénelon *Sur l'existence de Dieu.* Les troisièmes sont tirées de ces grands principes nécessaires, que saint Augustin regardait comme la trace visible de la pensée divine dans notre âme. Nous les trouvons développées, avec diverses modifications qui tiennent au génie des temps et des écoles, par saint Augustin, par Descartes, par Bossuet, par Fénelon, et même, quoique leur caractère soit alors profondément défiguré, par plusieurs scolastiques. De ces trois genres de démonstrations, le premier doit être écarté comme artificiel et impuissant. Des deux autres preuves, il n'y a que celle de saint Augustin et de Descartes qui nous permette d'avoir de Dieu une connaissance qui ne soit pas purement négative. En effet, si vous supposez que vous vous élevez à Dieu exclusivement par le spectacle des choses finies, évidemment l'infini, qui ne témoigne de son existence par aucune idée spéciale, ne peut être connu que comme l'être qui n'a pas les qualités du fini ; en d'autres termes, il ne peut être connu que négativement. Voici, du reste, l'argumentation de saint Thomas : « Notre connaissance naturelle a son principe dans les sens. Notre connaissance naturelle ne peut donc s'étendre que là où elle est conduite par les choses sensibles. Or, des choses sensibles notre intellect ne peut arriver à la vision de l'essence divine, puisque les créatures sensibles sont des effets de Dieu qui n'égalent pas la vertu de leur cause..... Mais ces effets dépendant de leur cause, nous pouvons être conduits par eux à la connaissance de l'existence de Dieu et à celle des attributs qui lui conviennent nécessairement, en tant qu'il est une cause première et universelle, dépassant tout ce qu'il produit. Donc, nous connaissons son rapport avec les créatures, c'est-à-dire, qu'il est la cause de toutes, et la différence des créatures avec lui, c'est-à-dire qu'il n'est rien de tout ce qu'il cause. Toutes s'éloignent de lui, non pas à cause de son imperfection, mais parce qu'il les surpasse toutes. » (1 p., qu. 12, art. 12.) Saint Thomas ne dit pas d'une façon explicite que nous n'avons de Dieu qu'une connaissance négative ; mais cette théorie ressort suffisamment des paroles que nous venons de citer. Si Dieu n'est connu que par rapport aux créatures, sans qu'aucun autre élément intellectuel ne vienne s'unir à l'élément empirique, une connaissance positive de ses attributs, si faible, si obscure, si limitée qu'on la suppose, implique contradiction.

Nous insistons à dessein sur ce détail : on verra plus loin à quelle grave conclusion il se rattache.

Dans la *Somme contre les gentils* (lib. I, quæst. 14), saint Thomas est plus explicite que dans l'ouvrage précédent, et nous verrons se confirmer pleinement notre supposition. Voici son raisonnement, que nous reproduisons presque textuellement :

« Il faut surtout nous servir du procédé d'élimination (*via remotionis*) dans la considération de la substance divine. Car cette substance, par son immensité, excède toute forme que notre intellect peut saisir ; nous ne pouvons donc la saisir (*apprehendere*) en connaissant ce qu'elle est, mais nous pouvons en avoir quelque idée en connaissant ce qu'elle n'est pas..... Dans les définitions nous procédons ordinairement par le genre et les différences. Mais dans la considération de la substance divine nous ne pouvons rien accepter comme genre. Nous ne pouvons non plus saisir sa distinction des autres choses par des différences affirmatives : il faut donc la demander à des différences négatives. Et de même que, dans les différences affirmatives, l'une resserre l'autre et que l'on se rapproche ainsi, chacune d'elles s'ajoutant aux autres, de la détermination complète de la chose ; de même les différences négatives, en s'accumulant, nous font entrer dans une connaissance de moins en moins imparfaite. — Par exemple, si nous disons que Dieu n'est pas un accident, nous le distinguons de tout ce qui est accident. — Puis, si nous ajoutons qu'il n'est pas corps, nous le distinguons encore d'autres substances, et c'est ainsi qu'à force de le distinguer de tout ce qui n'est pas lui par une série de négations successives, on arrive à avoir de sa substance une idée spéciale, puisqu'on le connaît comme distinct de tout le reste. Ce n'est pourtant pas une connaissance parfaite, puisqu'on ignore ce qu'il est in se. »

Voici, du reste, les propres paroles de saint Thomas :

Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis.

Ostenso igitur quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet ejus conditiones investigare.

Est autem via remotionis utendum præcipue in consideratione divinæ substantiæ. Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit sua immensitate excedit et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est, sed aliqualem ejus habemus

notitiam cognoscendo quid non est. Tanto enim ejus notitiæ magis appropinquamus, quanto plurima per intellectum nostrum ab eo poterimus removere : tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias ejus ad alia plenius intuemur : habet enim res unaquæque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum. Unde et in rebus quarum diffinitiones cognoscimus.

Primo eas in genere collocamus per quod scimus in communi quod est : et postmodum differentias addimus quibus a rebus aliis distinguatur, et sic perficitur substantiæ rei completa notitia.

Sed quia in consideratione substantiæ divinæ non possumus accipere quid quasi genus, nec distinctionem ejus ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem in affirmativis differentiis una aliam contrahit, et magis ad completam designationem rei appropinquant secundum quod a pluribus differre facit, ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quæ a pluribus differre facit.

Sicut si dicamus Deum non esse accidens per hoc quod ab omnibus accidentibus distinguitur.

Deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis, et sic per ordinem ab omni eo quod est præter ipsum, per negationes hujusmodi distinguetur, et tunc de substantia ejus erit propria consideratio cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus : non tamen erit perfecta cognitio, quia non cognoscetur quid in se sit.

Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis accipiamus principium, id quod ex superioribus jam monstratum est, scilicet quod Deus sit omnino immobilis, quod etiam auctoritas sacræ Scripturæ confirmat. Dicitur enim Malach. III, 6 : *« Ego Deus, et non mutor ; » Jac.* I, 17 : *« Apud quem non est transmutatio ; » Numeri* XXIII, 19 : *« Non est Deus quasi homo ut mutetur. »*

Que répondait maintenant l'école scotiste, ou, pour parler plus exactement, l'école franciscaine, car Auriol et saint Bonaventure ne sont certainement pas des scotistes et cependant ils concluent comme eux contre la théorie de l'Ange de l'école.

Scot dans son *Commentaire sur Pierre Lombard* (I, dist. 3, quæst. 1) remarque d'abord que tout concept négatif suppose un concept affirmatif, de telle sorte qu'en analysant bien on trouve que rien n'est connu négativement. La théorie de saint Thomas lui semble donc se résoudre en la négation absurde de l'intelligibilité divine.

Les thomistes répondaient faiblement à cette argumentation de leurs adversaires. Ils disaient que sans doute la négation implique l'affirmation, mais seulement dans le sens objectif et nullement dans un sens subjectif. En d'autres termes le défaut ou la limite suppose l'être et la qualité, mais la connaissance de ce dernier terme n'est nullement impliquée dans la connaissance du premier, dit Franciscus de Sylvestris (398).

Pro horum solutione considerandum quod, licet non ommis negatio absolute loquendo super realem affimationem sit fundata, quoniam, ut dicitur in Prædicamentis , *non sedere dicitur de eo quod est, et de eo quod non est : negatio tamen quæ de aliquo ente reali dicitur semper super aliquid in re exsistens fundatur, quod non compatitur secum id quod negatur, ut inquit sanctus Thomas,* 1-2, *q.* 72, *art.* 6, *et de potentia ubi supra : similiter primo* Sententiarum, *dist.* 35, *primo,* 2. *Ideo enim homo non est asinus, quia talis est ejus natura, ut asini naturam non compatiatur. Et Æthiops non est albus, quia nigredinem habet, quæ albedinem secum non admittit. Cum ergo negatio de Deo dicta sit de aliquo exsistente, oportet illam super aliquid in Deo exsistens fundari. Verum licet ita sit, non est tamen necesse ut, cognoscens negationem de Deo, determinate distinctèque cognoscat in ipso affirmationem super quam fundatur : potest enim aliqua de ipso negatio cognosci, et tamen affirmatio quæ est illius fundamentum ignorari. Nam potest aliquis cognoscere Deum non esse asinum, et tamen non cognoscet in ipso naturam illam distincte quæ asini naturam non compatitur, sicut et aliquis potest cognoscere pannum non esse album, qui tamen non cognoscet distincte quis sit ille color panni, qui secum albedinem non compatitur. Licet etiam noster intellectus omnes affirmationes cognosceret, super quas negationes de Deo dictæ habent fundamentum, adhuc tamen quod quid est ejus non cognosceretur, cum essentia divina sit perfectionis infinitæ, quæ per illas affirmationes cognitas sufficienter explicari nequeat. Dato quoque quod per illas Dei, quod quid est cognosceretur, adhuc tamen utile esset via remotionis uti, quia ad ea essentialiter comprehendenda quæ excellentissima sunt, et quæ nonnisi per effectus inadæquatos cognosci a nobis possunt ascendere, non possumus tanta facilitate et securitate, quanta sit ab ipsis prius effectuum imperfectionem removeamus, cum ab eorum perfectione effectus longe deficiant, sicque in aliqualem eorum cognitionem elevemur.*

Ad primum itaque dicitur quod antecedens est falsum de affirmatione super quam fundatur negatio. Ad probationem dicitur quod utique affirmatio secundum se in quantum affirmatio est notior quam negatio, ut negatio : non tamen quoad nos.

Ce raisonnement aurait mérité que les scotistes lui répondissent, suivant les habitudes du temps, qu'il n'était qu'une horrible *ignoratio elenchi*. Les adversaires de saint Thomas ne lui disaient pas en effet : l'imparfait suppose le parfait, mais la négation, au sens subjectif, implique l'affirmation, également au sens subjectif. Franciscus de Sylvestris n'avait pas compris Duns Scot.

Les partisans de celui-ci présentaient, du

(398) Comment. sur la *Summa contra gentiles*, l. I, c. 14.

reste, son syllogisme sous les formes les plus différentes.

Ainsi, disaient-ils, c'est en vertu d'une affirmation préalable que nous éloignons de Dieu tout ce que nous jugeons incompatible avec sa nature. *Nullas negationes cognoscimus de Deo, nisi per affirmationes per quas removemus aliqua incompatibilia et repugnantia ipsi Deo.* Par exemple, nous *nions* que Dieu soit un *composé*, parce que nous *affirmons* de lui la *simplicité*, opposée à la composition physique et métaphysique. De même nous *éliminons* de Dieu la limitation, parce que nous lui attribuons l'*infinité* et l'*illimitation*, et ainsi des autres attributs. — *Dicimus namque Deum non esse compositum, quia ipsi tribuimus simplicitatem oppositam compositioni physicæ et metaphysicæ. Item removemus a Deo finitatem et limitationem, quia ei attribuimus infinitatem et illimitationem; et sic de reliquis. Igitur Deus præcise non cognoscitur per negationes.*

A ce raisonnement, les Franciscains et Pierre Auriol, qui représente une nuance particulière d'opinions au moyen âge, ajoutaient des considérations d'un ordre religieux et tirées des besoins du cœur. Dieu, disaient-ils, est l'objet du souverain amour; c'est à lui que doivent monter, et nos âmes et nos pensées, et nos actions et notre culte. Saint Augustin et tous les Pères qu'il résume dans son système encyclopédique, avaient dû insister énergiquement sur cette vérité, pour répondre à la philosophie païenne, qui, séparant, comme nous l'avons souvent répété, l'unité absolue de l'action motrice et providentielle, *reconnaissait Dieu sans le glorifier comme Dieu.* (*Rom.* I, 21.)

La grande discussion entre les néo-platoniciens et les Pères roula sur ce sujet : à qui est due l'adoration ? Qui est le médiateur entre Dieu et l'homme ? Elle aboutit donc, par le triomphe de la pensée chrétienne, à faire considérer l'Etre divin non plus comme un *nescio quid* éloigné infiniment de l'homme, sans action immédiate sur lui, n'arrivant au monde et à l'âme qu'à travers une longue hiérarchie d'intermédiaires ; unité sublime, insondable et inconnue, absorbée en elle-même, sorte de grand *x* planant au-dessus de toute chose et ne pouvant qu'à peine être saisie dans ces élans vainqueurs et extraordinaires où l'âme cesse d'être une créature, et se fond, pensée et substance, dans la pensée et la substance absolues à travers les flammes de l'extase ; mais comme un être en rapport direct avec nous, dépassant infiniment notre raison, mais cependant accessible à ses efforts dans quelques-uns de ses attributs et lui en manifestant quelques autres encore sous les voiles du mystère. Ainsi les Pères n'ont pas jeté dans la circulation intellectuelle l'idée de Dieu, mais la conviction régénératrice de la présence immédiate de cette idée dans l'âme humaine et de la possibilité pour elle d'adorer en esprit et en vérité l'objet infini de cette idée sublime. Nous nous bornons à poser un simple fait intellectuel ; plus tard nous en examinerons les conséquences diverses. Dès à présent nous pouvons en conclure que c'est le sentiment développé par le christianisme et par les Pères qui réagit contre cette opinion que Dieu ne peut être connu que négativement, et par conséquent contre cette autre opinion que Dieu n'est connu que par *opposition* aux êtres finis. Voici du reste textuellement l'argumentation des scotistes: *Deum summe amamus, perhibente Augustino.* (VIII *Trinit.*, cap. 4, et 10 ejusdem operis, c. 1.) *Ideo unusquisque in gravi periculo constitutus Deum invocat et ad ipsum recurrit ; negationes autem non summe amamus, alioqui nihil cujusmodi sunt negationes, diligeremus ; ergo Deus præcise a nobis non cognoscitur negative. Siquidem aut negatio concipitur præcise ut negatio, aut ut dicitur de aliquo positivo. Si primum, ergo non magis concipitur Deus, quam nihil, vel chimæra. Si secundum, aut ille conceptus de quo effertur illa negatio vera est affirmativus, aut negativus; si affirmativus, habetur intentum; si negativus, recurrit argumentum.*

Il est curieux de voir quelles raisons et quelles autorités les thomistes invoquaient comme seconde réplique à cette réponse de leurs adversaires, dans cette discussion sans fin qui se poursuivit du XIV° au XVII° et même au XVIII° siècle. En premier lieu ils lançaient à la tête des scotistes une citation de la *Métaphysique* d'Aristote. Ce philosophe, qui n'admettait pas que Dieu agit comme cause efficiente sur le monde, pensait très-naturellement que l'idée de Dieu ne saurait être déterminée d'une manière positive par notre esprit, et il se servait pour le faire comprendre d'une comparaison qui fit fortune au moyen âge. « De même, » dit-il, « que l'œil de la chauve-souris s'éblouit au soleil, de même notre esprit s'éblouit lui-même devant cette très-lumineuse nature qui est Dieu(399). » Les scotistes répondaient par une interprétation assez difficile à justifier de ce fameux passage : ils le comparaient sans façon au texte de saint Jean (I, 18) : *Deum nemo vidit unquam, nec videre potest.* Ce rapprochement de l'apôtre bien-aimé et du sévère Aristote fera sourire les lecteurs modernes qui n'ont pas l'habitude, sans doute, de commenter la *Métaphysique* et la *Physique* du Stagyrite par l'Evangile, ni l'Evangile par la *Physique* et la *Métaphysique*. Mais nous sommes au moyen âge : autre temps, autre logique.

Enfin arrivait la grande raison, le vrai champ de bataille des deux écoles. « Le *phantasma*, disaient les thomistes, se comporte vis-à-vis de l'intellect comme les choses sensibles vis-à-vis des sens : or le sens ne peut rien percevoir qui ne soit sensible. Donc l'intellect ne peut rien concevoir qui ne puisse se représenter dans l'imagination. Or nous n'avons aucun *phantasma* de Dieu, ce qui revient à dire que Dieu ne tombe pas sous notre imagination. Donc Dieu ne peut être positivement connu. »

(399) *Metaph.*, lib. II, c. 1.

Cette argumentation était très-forte, elle était même invincible quand on se rappelle le sens que les thomistes donnaient au fameux axiome : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Dans leur pensée, le *phantasma* était le premier objet de l'intellect, lequel ne pouvait jamais sortir de ses limites ; voilà pourquoi ils disaient encore : *Primum intellectum est ens materiale*. La sensation, ou, pour parler plus exactement, la donnée sensible, laquelle renfermait en elle la représentation de la *forme* ou de l'*essence* aussi bien que celle de la *matière* ou des *éléments individuels* de l'être, la donnée sensible était à leurs yeux le point de départ unique du travail de l'intelligence. Il est vrai que l'intelligence ne restait pas inerte vis-à-vis de cette donnée; celle-ci ne se développait pas, ne se transformait pas toute seule en idée pure, comme cela a lieu dans le système des sensualistes du XVIIIe siècle ; mais enfin l'intelligence, quoique active, ne renferme aucune forme déterminée en elle-même ; elle se comporte vis-à-vis des données qu'elle reçoit comme une *puissance pure* et sans détermination aucune ; elle *agit* sur ce qu'elle *reçoit*, c'est-à-dire sur la donnée sensible, mais elle ne lui ajoute rien; elle en tire seulement ce qui y est implicitement contenu. Pour tout dire en un mot, l'intellect se comporte vis-à-vis de la donnée sensible comme une puissance *active*, mais qui reçoit sa spécification et sa détermination de la donnée elle-même. A ce point de vue, toute connaissance *positive* est renfermée dans ce que l'imagination est capable de se représenter, et il est évident que si Dieu peut être connu, il ne peut l'être que comme une simple *négation* de ce que les sens nous donnent.

Les scotistes avaient une autre théorie sur le premier objet de l'intelligence ; ils acceptaient l'axiome scolastique que la sensation est le point de départ de l'intelligence ; mais ils donnaient une interprétation assez libre, assez irrégulière, assez peu péripatéticienne, qui en changeait radicalement le sens, les applications et l'esprit intime. Suivant eux la donnée sensible n'agissait que pour donner le branle à l'esprit, mais elle n'était pas son objet déterminant ou sa forme : rien n'empêchait donc que l'esprit la dépassât et eût en lui-même des idées positives que l'imagination fût incapable de se peindre à elle-même. D'où ils concluaient qu'il n'y a aucune raison de croire que Dieu puisse être connu d'une manière positive par l'entendement humain.

Voici, du reste, leur raisonnement. « La comparaison établie par nos adversaires est vraie quand on la restreint à la première impulsion de l'intellect par l'objet. Les *phantasma* remplissent, en effet, dans l'intellect agent le rôle de premier objet mouvant; mais la comparaison dont il s'agit n'a pas de valeur quand on l'applique aux actes qui suivent la première impulsion. » En d'autres termes l'intellect est obligé, pour se mettre en mouvement, de recevoir une première impulsion du *phantasma* ou de l'*imagination ;* mais une fois cette première impulsion reçue, il n'est pas enchaîné par elle, il s'en va, dans son autonomie, pensant et concevant même ce que l'imagination ne saurait se représenter; l'intellect n'est pas lié au *phantasma*, comme le sens est lié à son objet, incapable de le dépasser jamais; et par conséquent toute comparaison entre les rapports de l'intellect au *phantasma* et des sens aux choses sensibles est une comparaison vicieuse. « L'intellect peut abstraire l'objet renfermé dans le premier objet qui le meut, et le considérer abstraction faite de cet objet d'où il le tire; c'est ainsi qu'il peut percevoir ce qui est commun au sensible et à l'insensible, et par là avoir l'idée d'un être sans matière et spirituel, comme Dieu. Le sens au contraire, n'étant ni abstractif ni capable de diviser, est asservi dans toute la série de ses actes, et demande, dans le second comme dans le premier, comme dans tous ceux qui suivent, un objet qui le meuve. »

On voit par cette citation quel était l'étroit enchaînement des questions de théodicée et des questions d'idéologie, même au moyen âge, et comment la double série de ces questions se rattachait au problème métaphysique. Comment l'objet agit-il sur l'esprit? Les écoles rivales, thomistes et scotistes, (même les occamistes) regardent l'*objet* comme le principe *moteur* de l'entendement, qui reste, sous son action préalable, à l'état de puissance ou de pure virtualité. Mais suivant les thomistes, il est rigoureusement exact de dire que ce qui *actualise* les puissances virtuelles les *détermine* ou les spécialise. L'identification absolue du principe *actif* et du principe *spécifique* est le fond de la théorie dominicaine. Au contraire, la manière dont les scotistes entendent la *matière et la forme ;* l'actualité d'être qu'ils accordent à la première, le rôle exclusivement spécifique qu'ils font à la seconde, les amenaient à concevoir que le moteur de la pensée humaine peut très-bien ne pas la déterminer dans toute la suite de ses actes. Voilà pourquoi l'intelligence de l'homme semble avoir chez les philosophes franciscains plus de ressort, d'autonomie, d'activité que chez les philosophes dominicains. Elle est plus dégagée de ses conditions extérieures, moins asservie à la donnée sensible. Ce que les modernes appellent la *conscience* et la *raison pure* émerge du système tant soit peu empirique des théories antérieures. Voilà pourquoi nous verrons dans toute la suite de cette étude que les scotistes admettent l'idée d'infini, comme une idée positive que l'homme possède, d'une manière imparfaite, mais réelle, dans les profondeurs de sa pensée. Quant aux franciscains occamistes, ils s'attachent aussi à l'idée de l'infini; ils placent en elle le principe de la théologie ; mais ils ne pensent pas qu'on puisse la trouver dans la raison, telle qu'elle procède au sein de la logique scolastique. Entraînés par cette vue très-vraie et très-féconde, ils passent volontiers les bornes ; confondant la raison

du XIVe siècle et la raison dégagée de ses entraves, ils soutiennent que ses forces ne sont pas suffisantes pour atteindre à l'idée d'infini, même à travers les nuages. Seulement qu'on ne s'y trompe pas : cet apparent scepticisme cache, non pas l'évanouissement total de la foi de la raison en elle-même, mais une révolution secrète en vertu de laquelle la raison cherche une autre voie. La notion d'infini niée par Occam se retrouvera plus pure, plus splendide, plus féconde, rendue à elle-même, dans les disciples d'Occam, Gerson et surtout Cusa. De telle sorte que les occamistes, bien que se trompant sur une foule de questions graves, continueront l'œuvre des scotistes et prépareront avec eux une ère plus large pour les sciences et pour les découvertes.

Mais, poursuivons notre analyse.

§ II. — La seconde question que se pose notre manuel de scolastique est celle-ci: *Peut-on démontrer l'existence de Dieu?*

Il y avait sur cette question trois grandes doctrines au moyen âge:

1° L'opinion d'Occam et de son école, qui soutiennent que toutes les raisons soit *a priori*, soit *a posteriori* de l'existence de Dieu, et principalement celles qu'Aristote énumère dans le VIIIe livre de sa *Physique* et dans le XIIe de sa *Métaphysique*, ne sont pas concluantes (400).

2° L'opinion de Suarez qui pense que l'existence de Dieu peut être démontrée *a priori* et *a posteriori* (401).

3° L'opinion de Scot, de Mayronis, de Richard, d'Auriol, et de la plupart des autres docteurs, lesquels n'admettaient que les preuves *a posteriori* (402).

On remarquera que ce dernier sentiment est également celui de saint Thomas, qui dit expressément dans la *Somme aux gentils* (ch. 12) que, « pour prouver Dieu, il ne faut pas se servir comme moyen terme de la *quiddité*, mais seulement de son effet : *Non oportet pro medio ad Deum probandum esse uti quidditate Dei, sed tantum ejus effectu.* » Saint Thomas ajoute même que l'origine de la connaissance que nous avons de Dieu est dans les sens, parce que les effets de Dieu qui servent à prouver son existence sont des effets sensibles.

Il est vrai que quelques-uns des arguments du Docteur angélique ne semblent pas rester dans les limites de sa méthode ; on en jugera bientôt. Quant à sa méthode elle-même, elle est incontestable ; cependant, tout en paraissant reposer sur les mêmes principes que celle des docteurs franciscains, elle en diffère essentiellement, comme on s'en convaincra sans peine par l'analyse suivante.

Il y avait des docteurs qui regardaient l'existence de Dieu comme évidente (en effet une fois admis les principes d'Occam, il fallait faire reposer l'affirmation de l'Etre divin ou sur l'évidence ou sur la révélation). Leur raisonnement était des plus simples. Ils disaient : La vérité de Dieu est connue par elle-même, elle résulte des termes mêmes de cette proposition : Dieu existe. Beaucoup s'appuyaient même sur le fameux argument de saint Anselme. Voici comment saint Thomas présente ce système et comment il le réfute. Nous résumons d'abord, puis nous citerons le texte lui-même :

Quelques-uns disent qu'il est superflu de démontrer l'existence de Dieu, parce qu'il est connu par soi que Dieu existe ; de telle sorte que le contraire ne peut être pensé. Nous disons qu'une vérité est connue d'elle-même lorsque sa connaissance résulte de la connaissance même de ses termes. Or telle est cette vérité : *Dieu existe.* En effet, le nom de Dieu exprime l'Etre qui est tel qu'on n'en peut pas penser de plus grand. Tel est le concept qui se forme dans l'esprit dès qu'on entend ce mot : or ce concept ne peut exister sans que Dieu existe en effet, car ce qui est dans l'esprit et dans la réalité est plus grand que ce qui existe seulement dans l'esprit. La vérité de la proposition : *Dieu existe,* résulte de l'explication même des mots qui la composent. — De plus, une proposition est nécesssairement connue de soi lorsqu'une même chose est affirmée d'elle-même, comme *l'homme est l'homme,* ou bien lorsque les prédicats sont renfermés dans la définition même du sujet, comme *l'homme est animal.* Or il en est ainsi de Dieu, puisque son être est son essence. D'où il suit que la question *qu'est-il?* et la question *est-il?* sont identiques. La vérité de l'existence de Dieu est donc évidente. — Enfin, de même que la lumière du soleil est le principe de toute perception visible, de même la lumière divine est la source de toute connaissance intelligible : Dieu doit donc être connu par soi.

De opinione dicentium quod Deum esse demonstrari non potest, cum sit per se notum.

. . . .

Illa per se nota dicuntur quæ statim notis terminis cognoscuntur, sicut, cognito quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est majus sua parte : hujusmodi autem est hoc quod dicimus Deum esse. Nam nomine Dei intelligimus aliquid quo majus cogitari non potest : hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei, ut sic saltem in intellectu jam Deum esse oporteat. Nec potest in intellectu solum esse; nam quod in intellectu et in re est, majus est eo quod in solo intellectu est. Deo autem nihil est majus, ut ipsa nominis ratio demonstrat : unde restat quod Deum esse per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum sit.

2. *Item cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse : sic ergo Deo aliquid majus cogitari posset, si ipse*

(400) *Centiloquium*, conclus. 1. — Pierre D'AILLY, I, dist. 3, quæst. 3. MAJOR, I, d. 2, q. 1. Andreas DE CASTRO NOVO.

(401) Disp. 29, sect. 3, n. 2.

(402) SCOT., I, dist. 2, quæst. 2.

posset cogitari non esse, quod est contra rationem nominis. Relinquitur igitur quod Deum esse per se notum est.

3. *Adhuc propositiones illas oportet esse notissimas per se, in quibus idem de seipso prædicatur, ut homo est homo, vel quarum prædicata in definitionibus subjectorum includuntur, ut homo est animal. In Deo autem hoc præ aliis invenitur (ut infra ostendetur) quod suum esse est sua essentia : ac si idem sit quod respondetur ad quæstionem quid est, et ad quæstionem an est. Si ergo cum dicitur Deus est prædicatum, vel est idem subjecto, vel saltem in definitione subjecti includitur, et ita Deum per se notum erit.*

4. *Amplius quæ naturaliter sunt nota, per se cognoscuntur, non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio pervenitur; Deum autem esse naturaliter notum est, cum in Deum naturaliter desiderium hominis tendat sicut ad ultimum finem, ut infra patebit : est igitur per se notum Deum esse.*

5. *Item illud per se notum oportet esse, quo omnia alia cognoscuntur : Deus autem hujusmodi est. Sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis : ita divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est, cum sit in quo primum maxime lumen intelligibile invenitur : oportet igitur quod Deum esse per se notum sit. Ex his igitur et similibus, aliqui opinantur Deum esse, sic per se notum existere, ut contrarium mente cogitari non possit.*

Il est assez remarquable que l'argument de saint Anselme ne soit pas donné comme un argument *a priori*, mais comme un moyen de se passer de toute argumentation, comme un appel à la croyance par intuition. Qu'y a-t-il de vrai, qu'y a-t-il de faux dans cette interprétation? N'a-t-elle pas quelque fondement dans l'examen réfléchi de l'ensemble des doctrines de saint Anselme? Nous ne faisons ici que présenter un simple doute, et nous passons à la réponse de saint Thomas.

Il répond à ceux qui voulaient se passer de tout raisonnement capable de prouver l'existence de Dieu, il répond par une distinction entre ce qui est évident *quoad nos* et ce qui est évident *quoad se*; en d'autres termes, l'existence de Dieu est certaine et évidente en elle-même, elle ne l'est pas vis-à-vis de notre esprit :

Prædicta autem opinio provenit partim quidem ex consuetudine, qua a principio homines assueti sunt nomen Dei audire et invocare; consuetudo autem, et præcipue quæ est a principio, vim naturæ obtinet : ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter tenentur ac si essent naturaliter et per se nota. Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se simpliciter, et quod quoad nos notum est.

Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est, cum hoc ipsum quod Deus est sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut omne totum sua parte majus esse, per se notum est simpliciter. Ei autem qui rationem totius mente non conciperet, oporteret esse ignotum. Et sic fit ut ad ea quæ sunt notissima rerum noster intellectus se habeat ut ocu'us noctuæ ad solem, ut II Metaph. *dicitur.*

Nec oportet ut statim cognita hujus nominis Deus *significatione, Deum esse sit notum (ut prima ratio intendebat). Primo quidem quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse quod Deus sit, id quo majus cogitari non possit : cum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse. Nec etiam ex interpretationibus hujus nominis* Deus, *quas Damascenus ponit, aliquid hujus intelligi datur. Deinde quia dato quod ab omnibus per hoc nomen* Deus *intelligatur aliquid quo majus cogitari non possit : non necesse erit aliquid esse quo majus cogitari non potest in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur, quod profertur hoc nomine* Deus, *non sequitur Deum esse nisi in intellectu; unde nec oportebit id quo majus cogitari non potest esse in intellectu, et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo majus cogitari non possit : et sic nullum inconveniens accidit ponentibus Deum non esse. Non enim inconveniens est quolibet dato vel in re, vel in intellectu aliquid majus cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid, quo majus cogitari non possit in rerum natura.*

Nec etiam oportet, ut secunda ratio proponebat, Deo posse aliquid majus cogitari, si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est, vel incertitudine : cum suum esse sit secundum se manifestissimum, sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus ejus. Et sic ad cognoscendum ipsum esse, ratiocinando perducitur. Ex quo etiam tertio ratio solvitur. Nam sicut nobis per se notum est, quod totum sua parte sit majus : sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse; sed quia ejus essentiam videre non possumus, ad ejus esse cognoscendum, non per seipsum, sed per ejus effectus pervenimus.

Ad quartam etiam patet solutio. Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, quæ est quædam similitudo divinæ bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius : unde oportet quod per ejus similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.

Ad quintam etiam de facili patet solutio. Nam Deus est quidem id quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non congnoscantur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit, sed quia per ejus influentiam omnis causatur in nobis cognitio.

On voit en quoi consiste la réponse précise de saint Thomas : « L'opinion précitée

(celle qui rappelle l'argument de saint Anselme) vient en partie de l'habitude en vertu de laquelle les hommes sont accoutumés à entendre et à invoquer le nom de Dieu ; cette coutume, surtout celle qui prend l'homme à ses commencements, acquiert bientôt force de nature. Elle vient en partie de ce qu'on ne distingue pas ce qui est évident en soi et ce qui est évident par rapport à nous. Il est évident en soi que Dieu existe, puisque Dieu est son être; mais parce que nous ne pouvons concevoir par l'esprit ce que Dieu est, cette vérité n'est pas immédiatement connue par nous C'est ainsi qu'il est clair en soi que le tout est plus grand que la partie; mais celui qui n'aurait pas dans son esprit la notion du *tout*, n'aurait pas cette vérité claire et manifeste en lui-même, C'est ainsi qu' il est vrai de dire que vis-à-vis de ces souveraines évidences l'esprit humain se comporte comme le hibou vis-à-vis du soleil. Et il ne faut pas dire que la signification même de ce mot *Dieu* emporte son existence. D'abord, il n'est pas évident pour tous, et même pour ceux qui accordent l'existence de Dieu, que Dieu soit l'être qui est tel qu'aucun ne peut être conçu plus grand que lui. En effet beaucoup d'anciens ont soutenu que ce monde est Dieu. Etant donné même que ce mot *Dieu* exprime aux yeux de tous l'être le plus grand possible, il n'est pas nécessaire qu'un tel être se trouve dans la nature. C'est par Dieu que nous connaissons tout ce que nous connaissons, non que rien ne puisse être connu que par la connaissance que nous avons de lui, ce qui arrive pour les axiomes, mais parce que son influence produit en nous toute connaissance. »

Ce qui revient à dire non-seulement que la notion de l'infini n'emporte pas l'affirmation de l'existence de l'infini, mais encore que cette notion n'est pas naturellement dans l'esprit. Il est vrai que plus tard nous verrons saint Thomas aboutir à une idée un peu différente; mais ici son opinion est clairement exprimée, et elle se ramène à celle-ci, que nous n'avons pas de Dieu une véritable idée et que les phénomènes contingents n'ont pas pour effet de la dégager, de la provoquer, de l'éclaircir dans notre âme, mais qu'ils nous la fournissent.

Quelle est maintenant l'opinion des scotistes?

C'est qu'à la vérité l'argument de saint Anselme est faux, que l'existence de Dieu n'est pas une vérité claire et évidente de soi, capable par conséquent de se passer de toute démonstration; mais que la non évidence de cette vérité ne tient nullement à ce que nous sommes privés de l'idée de l'infini et de Dieu, comme le suppose l'école dominicaine. Le débat portait entre les deux partis sur la vraie définition de ces mots : *propositio per se nota*. Les thomistes regardaient comme telle toute proposition où la notion du sujet implique celle du prédicat. Il suivait de là que reconnaître la non évidence de l'existence de Dieu, c'était proclamer que Dieu n'est pas naturellement conçu comme l'être infini. Les scotistes, qui, nous le savons déjà, reculaient devant cette conséquence, cherchaient donc une autre définition de la formule mystérieuse *propositio per se nota*. Et Scot proclamait dans son *Commentaire sur le Lombard* (I, d. 2, qu. 2) *quod propositio per se nota est quæ ex terminis propriis qui sunt aliquid ejus, ut sunt ejus, habet veritatem evidentem, et quod si propositio in qua ponitur terminus diffinitus, ut sic importans, scilicet conceptum confusum, sit evidens ex se, tunc est per se nota; si autem non sit evidens ex terminis taliter acceptis, licet ex diffinitivo conceptu sit evidens, talis non est per se nota.* C'est-à-dire que la proposition est évidente de soi lorsqu'elle renferme un terme *défini* dont le concept emporte manifestement la qualification qui lui appartient; mais que, lorsque le rapport entre les termes qui la constituent n'éclate pas de soi, alors même qu'il résulterait du concept sans lequel on ne saurait les définir, on ne saurait la regarder comme *nota per se;* c'est-à-dire encore que, suivant Scot la vraie évidence de la proposition doit résulter de ses termes et non d'un travail de l'esprit relatif même à ces termes. Les scotistes donnaient pour exemple les propositions géométriques dont la vérité résulte de la notion bien comprise de leurs termes et qui cependant ne peuvent être regardées, sauf les axiomes, comme évidentes de soi et capables de se passer de toute démonstration : *Secundo propositio per se nota est, quæ ex terminis propriis habet evidentem veritatem, sed alii termini sunt conceptus distinctus quidditatis, ut importatur per definitionem, et conceptus quidditatis confusus, ut importatur per nomen: ergo propositio non est per se nota quidditatis confuse accepta, ut scilicet per nomen significatur, quæ non est nota definitione nominis cognita. Tertio tunc quælibet propositio esset per se nota in scientiis specialibus, quam metaphysicus posset habere per se notam ex definitionibus extremorum, sed hoc non est, quia geometer non utitur tanquam propositionibus per se notis, nisi quæ habent evidentem veritatem ex terminis confuse cognitis; ergo,* etc

« Il résulte de là que l'accord des scotistes et des thomistes sur la possibilité et la nécessité de démontrer l'existence de Dieu et sur le caractère de cette démonstration est tout à fait apparent. Ceux-ci nient l'évidence immédiate de l'affirmation qui pose l'existence de Dieu, parce qu'ils ne croient pas que nous ayons une idée de Dieu présente à l'esprit ; les autres ne croient pas à son évidence, parce qu'ils estiment que cette idée a besoin de se dégager par un travail logique et que d'ailleurs le rapport de l'idée de Dieu à son existence ne lui paraît pas évident.

La pensée de l'école scotiste vis-à-vis de l'argument de saint Anselme semble donc porter beaucoup moins sur sa valeur en lui-même que sur son rapport avec les intelligences ordinaires; et voici comme un des docteurs de cette école s'en explique :

« On objectera : si quelqu'un, à l'aspect des attributs divins qui sont comme les propriétés de Dieu, argumentait ainsi : Dieu est immense, donc il est immuable, et il est infini parce qu'il est indépendant et tient son être de lui-même, argumentant de ces choses *a posteriori*, il peut ensuite, *a priori*, démontrer l'être de Dieu (403). Donc on peut acquérir une preuve *a priori* de l'existence de Dieu. J'avoue que ce discours est bon ; cependant il n'est pas évident de soi, puisque ses principes ne sont pas clairement connus de nous et surtout cette essence divine qui est la source des attributs dont ils parlent et l'abîme de toutes les perfections (*pelagus omnium perfectionum*). Donc, comme saint Denys l'insinue dans son livre *Des noms divins*, il ne peut y avoir aucune démonstration *a priori* de l'existence de Dieu. »

On voit par cette citation que l'école scotiste admet que l'homme a une idée confuse mais réelle de l'être qui est l'assemblage, l'abîme, l'océan des perfections.

Toutefois nous devons mentionner une autre raison, toute logique, en vertu de laquelle les scotistes n'acceptaient pas de preuve *a priori* de l'existence de Dieu. Ces preuves, disaient-ils, emploient pour moyen terme une définition logique, et ici ce serait une définition logique de Dieu; or Dieu n'est pas composé de genre et de différence, donc il n'a pas de définition logique. Ajoutez que toute preuve *a priori* se fait par la cause : mais Dieu n'est causé par rien : *Demonstratio a priori habetur per causam*, (c'est l'opinion explicite d'Aristote, *Analytic.* l. II), *de Deo autem nulla causa datur; ergo*, etc. *Deinde et in idem videtur recidere, medium demonstrationis a priori, præsertim potissima est definitio subjecti secundum Scotum, aut definitio prædicati secundum alios ; nulla autem de Deo exstat definitio cum coalescat ex genere et differentia quæ longe sunt a Deo. Ergo ejus esse a priori demonstratio non valet.* (*Ibid.*)

Nous venons de voir les discussions générales qui s'élevaient sur la nature et la possibilité de démontrer l'existence de Dieu; mais ces discussions générales seraient mal comprises, si l'on n'entrait dans le détail même des preuves qui étaient données par les diverses écoles. C'est même, en général, de l'examen de ces preuves que partaient les occamistes pour nier la possibilité logique de toute preuve en matière de théodicée. Pour bien comprendre le troisième système que nous avons annoncé, il est nécessaire de passer en revue les divers arguments des diverses écoles.

Nous ne rappellerons pas la preuve de saint Anselme ; nous l'avons, en parlant de ce philosophe, amplement analysée. On vient de voir, du reste, que, dans l'école thomiste (non, il est vrai, dans l'école scotiste), elle était moins regardée comme un raisonnement que comme un moyen de se passer de tout raisonnement.

Venons donc immédiatement aux arguments de saint Thomas et de Duns Scot.

Saint Thomas présente les siens, soit dans la *Summa contra gentiles*, soit dans la *Summa theologiæ*.

Dans le premier de ces ouvrages, il se borne à analyser et à défendre les deux fameux arguments qu'on trouve dans Aristote.

1° « Tout ce qui se meut est mu par un autre. Or c'est une vérité sensible que quelque chose se meut, par exemple, le soleil ; ce quelque chose est donc mu par un autre objet. Or, ou cet autre objet se meut, ou il ne se meut pas. S'il ne se meut pas, nous avons établi ce qu'il s'agit d'établir, à savoir, ce moteur immobile que nous appelons Dieu. S'il se meut, il est donc mu par un autre objet; et ou bien il faut aller à l'infini, ou bien il faut arriver à un premier moteur immobile.

2° « Si tout moteur se meut, ou cette proposition est vraie par soi, ou elle l'est par accident. Si par accident, elle n'est donc pas nécessaire. En effet, ce qui est vrai par accident n'est pas nécessaire ; c'est donc chose contingente que nul moteur n'est mû. Mais si le moteur n'est pas mû, il ne meut pas, comme le dit l'adversaire ; donc, c'est chose contingente que rien n'est mû ; mais Aristote montre qu'on ne saurait admettre qu'il n'y ait nul mouvement. Donc la première proposition contingente n'était pas vraie ; il n'était pas vrai de dire, même par accident, que tout moteur est mû. »

Saint Thomas ne se contente pas de résumer ces deux arguments, il en démontre toutes les parties, et essaye de résoudre toutes les objections.

Le premier repose sur ces deux principes : 1° tout ce qui est mû est mû par un autre ; 2° on ne peut, quand il s'agit de moteurs et de mobiles, aller à l'infini.

Il est assez curieux d'examiner comment il défend ces deux principes, et surtout le premier, c'est-à-dire, l'impossibilité qu'un être ait en lui-même la source de son mouvement. Ce principe, il le prend dans un sens absolu, que ne lui accordera plus l'école scotiste, et qui doit le faire rejeter par les occamistes. Ce serait fort mal le comprendre que de s'imaginer qu'en le posant il se borne à poser l'inertie de la matière, ou, pour parler plus exactement, l'indifférence de la matière à tout mouvement. Il n'admet pas même cette indifférence, puisqu'il veut que chaque espèce de corps ait son mouvement spécial, ce qui revient à nier l'universalité des lois du mouvement. Suivant saint Thomas, le mouvement se détermine dans chaque corps, suivant la nature de ce corps; seulement la source de ce mouvement, source distincte du principe de la détermination, est dans un corps différent. Ainsi, chaque parcelle de matière n'est pas un foyer de force ou de mouvement : au con-

(403) Contra., *De Deo*, quæst. unic., art. 2.

traire, le mouvement lui vient d'un autre foyer ; seulement elle spécifie et dirige ce mouvement. On voit que la conception thomiste est en quelque sorte l'antithèse de la conception moderne : celle-ci met le foyer du mouvement dans chaque corps ou dans chaque partie du corps, et la détermination de ce mouvement dans l'ensemble même de l'univers ; saint Thomas met dans cet ensemble le foyer du même mouvement, et le principe de sa détermination dans chaque corps. Voilà le sens du *movens ab alio movetur*, un des principes sur lesquels s'évertua le plus la discussion de la nouvelle astronomie au xvie siècle. On le démontrait de trois façons, d'après Aristote, dont on reconnaît ici toutes les idées.

En premier lieu, « si un corps pouvait se mouvoir lui-même, il faudrait qu'il se mût en vertu de lui-même, et non en vertu d'une de ses parties, comme l'animal se meut en vertu de ses pieds. Or une chose qui est tout entière en repos lorsqu'une de ses parties est elle-même en repos, ne peut se mouvoir que lorsqu'une autre chose la meut ; donc tout mobile suppose un moteur extérieur à lui-même. En second lieu, ce qui a un mouvement par accident ne se meut pas lui-même. De même en est-il de ce qui est mû par violence. De même encore de ce qui est mû par nature, comme, par exemple, les animaux, car il est constant que c'est leur âme qui les meut ; quant aux corps légers ou pesants, ils tiennent ce mouvement de la cause qui les engendre. On voit donc par tous ces exemples que tout ce qui se meut est mû par un autre. Enfin, une même chose ne saurait être en acte et en puissance sous le même rapport. Or tout ce qui est mû, en tant qu'il est mû, est en puissance, puisque le mouvement est l'acte de ce qui existe en puissance, en tant qu'existant en puissance ; ce qui meut est en acte, en tant qu'il est en acte, puisque aucune chose n'agit que suivant qu'elle est en acte. Donc rien ne peut être, sous le même rapport, moteur et mobile, ce qui revient à dire que rien ne peut se mouvoir soi-même. »

La démonstration de l'impossibilité d'une série indéfinie de mobiles et de moteurs était plus facile, et elle ne présentait qu'une seule proposition remarquable. C'était l'application extrêmement rigoureuse du fameux mot d'Aristote : tout ce qui n'est pas déterminé rigoureusement brise les cadres de la science, *il faut s'arrêter* au bout de quelques principes, de quelques espaces, de quelques corps, ἀναγκὴ στῆναι !

Un dernier mot.

Aux deux preuves de l'existence de Dieu que nous venons de traduire en les résumant un peu, saint Thomas en ajoute une troisième, mais qu'il ne regarde que comme probable, et qui a un caractère particulièrement péripatéticien ; elle est du reste, comme les deux premières, empruntée au livre viii de la *Physique* d'Aristote.

« Si deux choses sont unies par accident dans une troisième, et que l'une se trouve quelque part sans l'autre, il est probable que celle-ci pourra également se trouver sans celle-là. Par exemple, si *blanc* et *musicien* se trouvent dans Socrate, et que dans Platon *blanc* se trouve sans *musicien*, il est à présumer que, dans quelque autre être, *musicien* pourra se trouver sans *blanc*. Si donc ce qui meut et ce qui est mû sont unis dans quelque terme par accident ; si, d'autre part, on trouve aussi dans la nature ce qui est mû sans ce qui meut, il est probable qu'on trouvera aussi ce qui meut sans être mû. »

Voici du reste le texte même des diverses argumentations dont on vient de lire l'analyse.

Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes quibus tam philosophi quam doctores catholici Deum esse probaverunt.

Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse, qui hoc probare tendit ex parte motus duabus viis.

Quarum prima talis est : Omne quod movetur ab alio movetur : patet autem sensu aliquid moveri, ut puta solem ; ergo alio movente movetur. Aut ergo illud movens movetur aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum quod necesse est ponere aliquod movens immobile, et hoc dicimus Deum. Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur ; aut ergo est procedere in infinitum, aut est devenire ad aliquod movens immobile, sed non est procedere in infinitum, ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.

In hac autem probatione sunt duæ propositiones probandæ, scilicet quod omne motum movetur ab alio, et quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum.

Quorum primum probat philosophus tribus modis. Primo sic. Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui, aliter manifeste ab alio moveretur.

Oportet etiam quod sit primo motum, scilicet quod moveatur ratione suiipsius et non ratione suæ partis, sicut movetur animal per motum pedis : sic enim totum non moveretur a se, sed a sua parte : et una pars ab alia.

Oportet etiam ipsum divisibile esse et habere partes cum omne quod movetur sit divisibile (ut probatur in vi Physicorum). *His suppositis, sic arguit :*

Hoc quod a seipso ponitur moveri est primo motum : ergo ad quietem unius partis ejus non sequitur quies totius. Si enim quiescente una parte alia pars ejus moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars ejus qui movetur alia quiescente. Nihil autem quod quiescit quiescente alio movetur a seipso. Cujus enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur, et sic non movetur a seipso : ergo hoc quod ponebatur a seipso

moveri, non movetur a seipso : necesse est ergo omne quod movetur ab alio moveri.

Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere, quod ejus quod ponitur movere seipsum : pars non potest quiescere. Et iterum quod partis non est quiescere, vel moveri nisi per accidens, ut Avicenna calumniatur, quia vis rationis in hoc consistit, quod si aliquid seipsum moveat primo, et per se non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis sicut et ejus esse dependet a partibus : et sic non potest seipsum movere primo et per se. Non requiritur ergo, ad veritatem conditionalis inductæ, quod supponat partem moventis seipsum quiescere, quasi quoddam verum absolute, sed oportet hanc conditionalem esse veram : quod si quiesceret pars quod quiesceret totum, quæ quidem potest esse vera, etiam si antecedens sit impossibile, sicut ista conditionalis est vera : si homo est asinus, est irrationalis.

Secundo probat per inductionem sic : Omne quod movetur per accidens, non movetur a seipso : movetur enim ad motum alterius. Similiter neque quod movetur per violentiam, ut manifestum est : neque quæ moventur per naturam, ut ex se mota, sicut animalia quæ constat ab anima moveri. Nec iterum quæ moventur per naturam, ut gravia et levia, quia hæc moventur a generante et removente prohibens. Omne autem quod movetur, aut movetur per se, aut per accidens. Si per se, vel per violentiam, vel per naturam; et hoc vel motum ex se, ut animal, vel non motum ex se, ut grave et leve; ergo omne quod movetur, ab alio movetur. Tertio probat sic : Nihil idem est simul in actu et in potentia respectu ejusdem, sed omne quod movetur in quantum hujusmodi est in potentia, quia motus est actus existentis in potentia, secundum quod hujusmodi; omne autem quod movet, est in actu, in quantum hujusmodi, quia nihil agit nisi secundum quod est in actu; ergo nihil est respectu ejusdem actu movens et motum, et sic nihil movet seipsum.

Sciendum autem quod Plato, qui posuit omne movens moveri communius accepit nomen motus quam Aristoteles Aristoteles enim proprie accipit motum, secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod hujusmodi, qualiter non est nisi divisibilium et corporum (ut probatur in vi Physicorum). Secundum Platonem autem movens seipsum non est corpus. Accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et operari sit quoddam moveri, quem etiam modum loquendi (Aristoteles tangit in tertio de anima). Secundum hoc ergo dicebat primum movens seipsum movere, quod intelligit se et vult vel amat se, quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis. Nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se secundum Platonem, ad aliquod primum quod omnino sit immobile secundum Aristotelem.

Aliam autem propositionem, scilicet quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum, probat tribus rationibus, quarum prima talis est : Si in motoribus et motis proceditur in infinitum, oportet omnia hujusmodi infinita corpora esse, quia omne quod movetur est divisibile, et corpus (ut probatur in vi Physic.); omne autem corpus quod movet, motum simul dum movet movetur; ergo omnia ista infinita simul moventur tempore finito : ergo omnia illa infinita moventur tempore finito ; hoc autem est impossibile : ergo impossibile est quod motoribus et motis procedatur in infinitum.

Quod autem sit impossibile quod infinita prædicta moveantur tempore finito, sic probat : Movens et motum oportet esse, nisi per continuitatem vel contiguationem : cum ergo omnia prædicta moventia et mota sint corpora, ut probatum est, oportet quod sint quasi unum mobile per continuationem vel contiguationem, et sic unum infinitum movebitur tempore finito, quod est impossibile, ut probatur vi Physicorum.

Secunda ratio ad idem probandum talis est. In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur : hoc necesse est inveniri quod remoto primo movente vel cessante a motione, nullum aliorum movebit, neque movebitur : quia primum est causa movendi omnibus aliis ; sed si sunt moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia; ergo nullum aliorum poterit moveri, et sic nihil movebitur in mundo.

Tertia probatio in idem redit, nisi quod est ordine transmutato incipienda, scilicet a superiori, et est talis. Id quod movet instrumentaliter non potest movere nisi sit aliquid quod principaliter moveat, sed si in infinitum procedatur in moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota : nihil autem erit sicut principale movens, ergo nihil movebitur. Et sic patet probatio utriusque propositionis quæ supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat Aristoteles esse primum motorem immobilem.

Secunda via talis est : Si omne movens movetur ; aut hæc propositio est vera per se, aut per accidens ; si per accidens, ergo non est necessaria : quod enim est per accidens verum, non est necessarium; contingens est ergo nullum movens moveri : sed si movens non movetur, non movet, ut adversarius dicit : ergo contingens est nihil moveri ; nam si nihil movet, nihil movetur : hoc autem habet Aristoteles pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit : ergo primum non fuit contingens, quia ex falso contingenti non sequitur falsum impossibile; et sic hæc propositio : Omne movens movetur, non fuit per accidens vera.

Item si aliqua duo sunt juncta per accidens in aliquo, et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum absque illo inveniri possit, sicut si album et musicum inveniuntur in Socrate, et in Platone invenitur musicum absque albo, probabile est quod in aliquo alio possit inveniri album absque musico : si igitur movens et mo-

tum conjunguntur in aliquo per accidens, motum autem invenitur in aliquo absque eo quod moveat, probabile est quod movens inveniatur absque eo quod moveatur.

Nec contra hoc potest fieri instantia de duobus, quorum unum ab altero dependet, sed non econtrario, ut patet de substantia et accidente : hæc enim conjunguntur per se, non per accidens. Si autem prædicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile vel inconveniens; quia vel oportet quod movens moveatur eadem specie motus qua movet, vel alia. Si eadem, ergo oportebit quod alterans alteretur, et ulterius quod sanans sanetur, et quod docens doceatur, etiam secundum eamdem scientiam; hoc autem est impossibile : nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere : et sic idem habebitur ab eodem et non habebitur, quod est impossibile. Si autem secundum aliam speciem motus moveatur, ita scilicet quod alterans moveatur secundum locum et movens secundum locum augeatur, et sic de aliis cum sint finita genera et species motus, sequetur quod non sit abire in infinitum : et sic erit aliquod primum movens quod non movetur ab alio. Nisi forte aliquis dicat quod fiat reflexio hoc modo, quod, completis omnibus generibus et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primum, ut si movens secundum locum alteretur, et alterans augeatur, iterum augens moveatur secundum locum. Sed ex hoc sequeretur idem quod prius, scilicet quod id quod movet secundum aliquam speciem motus, secundum eamdem moveatur, non immediate sed mediate. Relinquitur ergo quod oportet ponere aliquod primum quod non moveatur ab aliquo exteriori. Quia vero hoc habito, scilicet quod sit primum movens, quod non moveatur ab aliquo exteriori, non sequitur quod sit penitus immobile. Ideo ulterius procedit Aristoteles dicendo quod hoc potest esse dupliciter. Uno modo ita quod illud primum sit penitus immobile; quo posito habetur propositum scilicet quod sit aliquod primum movens immobile; alio modo quod illud primum moveatur a se; et hoc videtur probabile, quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud : unde et in motis primum motum rationabile est per seipsum moveri, non ab alio.

Sed hoc dato, iterum idem sequetur. Non enim potest dici quod movens seipsum totum moveatur a toto, quia sic sequerentur prædicta inconvenientia, scilicet quod aliquis simul doceret et doceretur. Et similiter in aliis motibus. Et iterum quod aliquid simul esset in actu et in potentia; nam movens in quantum hujusmodi est actu, motum vero in potentia.

Relinquitur ergo quod una pars ejus est movens tantum, et altera mota : et sic habetur idem quod prius, scilicet quod aliquid sit movens immobile. Non autem potest dici quod utraque pars moveatur, ita quod una ab alia, neque quod una pars moveat seipsam et moveat alteram, neque quod totum moveat partem, neque quod pars moveat totum; quia sequerentur præmissa inconvenientia, scilicet quod aliquid simul moveret et moveretur secundum eamdem speciem motus, et quod simul esset in potentia et actu : et ulterius quod totum non esset primo movens se, sed ratione partis. Relinquitur ergo quod moventis seipsum oportet unam partem esse immobilem, et moventem aliam partem. Sed quia in moventibus se quæ sunt apud nos, scilicet in animalibus pars movens, scilicet anima, etsi sit immobilis per se, movetur tamen per accidens; ideo ulterius ostendit quod primi moventis seipsum pars movens non movetur, neque per se neque per accidens; moventia enim se quæ sunt apud nos, scilicet animalia cum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens : necesse est autem moventia se corruptibilia reduci ad aliquod primum movens se quod sit sempiternum : necesse ergo est aliquem motorem esse alicujus moventis seipsum, qui neque per se neque per accidens moveatur.

Quod autem necesse sit secundum suam positionem, aliquod movens se, ipsum sempiternum esse patet. Si enim motus est sempiternus ut ipse supponit, oportet quod generatio moventium seipsa quæ sunt generabilia et corruptibilia sit perpetua : sed hujus perpetuitatis non potest esse causa aliquod ipsorum moventium se : quia non semper est, nec simul omnia, tum quia infinita essent, tum quia non sunt simul. Relinquitur ergo quod oportet esse aliquod movens seipsum perpetuum quod causat perpetuitatem generationis in his inferioribus moventibus se : et sic motor ejus non movetur, neque per se neque per accidens.

Item in moventibus se videmus quod aliqua incipiunt de novo moveri propter aliquem motum quo non moventur a seipsis, sicut animal cum excitatur a somno, digesto cibo aut aere alterato : quo quidem motu ipse motor movens seipsum, movetur per accidens.

Ex quo potest accipi quod nullum movens seipsum movetur semper, cujus motor movetur per se vel per accidens : si primum movens seipsum moveretur semper, alius non posset esse motus sempiternus, cum omnis alius motus a motu primi moventis seipsum causetur. Relinquitur igitur quod primum movens seipsum movetur a motore qui non movet, neque per se neque per accidens.

Nec est contra hanc rationem quod motores inferiorum orbium movent motum sempiternum, et tamen dicuntur moveri per accidens, quia dicuntur per accidens non ratione sui ipsorum, sed ratione suorum mobilium quæ sequuntur motum superioris orbis. Sed quia Deus non est pars alicujus moventis seipsum ulterius, Aristoteles in sua Metaphysica *investigat, ex hoc motore, qui est pars moventis seipsum, alium motorem separatum omnino, qui est Deus. Cum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor qui est pars moventis seipsum moveat, propter appetitum alicujus appetibilis, quod est eo superius in movendo; nam appetens est quodammodo movens motum, appetibile autem est movens omnino, non motum : oportet igitur esse primum motorem separatum omnino immobilem, qui Deus est.*

Prædictos autem processus duo videntur infirmare. Quorum primum est quod procedunt ex suppositione æternitatis motus, quod apud catholicos supponitur esse falsum.

Et ad hoc dicendum quod via efficacissima ad probandum Deum esse, est ex suppositione novitatis mundi; non autem sic ex suppositione æternitatis mundi, qua posita minus videtur esse manifestum quod Deus sit; nam si mundus et motus de novo incœpit, planum est quod oportet poni aliquam causam quæ de novo producat mundum et motum, quia omne quod de novo fit ab aliquo innovatore oportet sumere originem, cum nihil educat se de potentia in actum, vel de non esse in esse.

Secundum est quod supponitur in prædictis demonstrationibus primum motum, scilicet corpus cæleste esse motum ex se: ex quo sequitur ipsum esse animatum, quod a multis non conceditur.

Et ad hoc dicendum est, quod si primum movens non ponitur motum ex se, oportet quod moveatur immediate a penitus immobili. Unde etiam Aristoteles sub divisione hanc conclusionem inducit, quod scilicet oporteat, vel statim devenire ad primum movens immobile separatum, vel ad movens seipsum: ex quo statim devenitur ad movens primum immobile separatum.

Procedit autem Philosophus alia via in II Metaphysicorum, *ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse deveniendum ad unam causam primam: et hanc dicimus Deum, et hæc via talis est. In omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi: sive sit unum, sive sint plura media; remota autem causa, removetur id cujus est causa: ergo remoto primo medium causa esse non poterit; sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum nulla causarum erit prima, ergo omnes aliæ tollentur quæ sunt mediæ: hoc autem est manifeste falsum: ergo oportet ponere primam causam efficientem esse, quæ Deus est.*

Potest etiam et alia ratio colligi ex verbis Aristotelis in lib. II Metaph. *Ostendit enim ibi quod ea quæ sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In* IV *etiam* Metaph., *ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum; unde oportet ut alterum sit etiam altero verius: hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum.*

Ex quibus concludi potest ulterius esse aliquid quod est maxime ens et hoc dicimus Deum. Adhuc etiam inducitur a Joanne Damasceno alia ratio sumpta ex rerum gubernatione, quam etiam innuit Commentariis in II Physicorum. *Et est talis: impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper, vel pluries, nisi alicujus gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur, ut ad certum finem tendant: sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in majori parte: oportet ergo esse aliquid, cujus providentia mundus gubernetur, et hoc dicimus Deum.*

On vient de voir que saint Thomas, à la fin de ce long chapitre, présente incidemment quelques preuves de l'existence de Dieu qui n'ont pas de caractère péripatéticien. Nous les retrouvons dans la *Somme de théologie*, présentées avec les mêmes développements que celles qui sont empruntées à l'analyse du mouvement.

La *Somme* énumère cinq arguments pour établir l'existence de Dieu :

1° L'argument que nous avons déjà reproduit, et qui regarde Dieu comme le premier moteur immobile. Saint Thomas l'appelle *prima et manifestior via ad Deum;*

2° L'argument emprunté à l'idée de cause efficiente; il en est déjà question dans la *Summa contra gentiles*, et saint Thomas croit le tirer du II° livre de la *Métaphysique* d'Aristote : singulière préoccupation, bizarre interprétation de la philosophie ancienne, puisque Aristote, on le sait, ne regardait point son Dieu comme une cause efficiente et créatrice, mais uniquement comme l'*acte* suprême auquel le monde aspire;

3° L'argument emprunté aux idées de nécessaire et de contingent : « Il y a des choses, dit saint Thomas, qui peuvent être et ne pas être, puisqu'elles sont engendrées et se corrompent. Mais il est impossible que de telles choses soient toujours; car ce qui peut ne pas être n'est pas toujours. Donc, si toutes les choses peuvent ne pas être, il y a eu un temps où rien n'était. Mais si cela est vrai, maintenant aussi rien ne serait, ce qui évidemment est faux. Donc tous les êtres ne sont pas des possibles, et il faut qu'il y ait du nécessaire dans les choses. Or tout ce qui est nécessaire puise la cause de son caractère nécessaire hors de soi ou en soi. Mais on ne saurait procéder à l'infini dans les choses nécessaires... Donc il faut admettre un être qui soit nécessaire par lui-même, et cet être, c'est Dieu ; »

4° L'argument emprunté aux degrés qui sont dans les choses. « On trouve, en effet, des choses qui sont plus ou moins bonnes, plus ou moins vraies, plus ou moins nobles. Mais *plus* et *moins* se disent des diverses choses, en tant qu'elles se rapprochent à divers degrés de quelque chose qui est ce dont il s'agit au souverain degré. Ainsi il y a des choses plus chaudes, parce qu'elles se rapprochent davantage de ce qui est souverainement chaud. Il y a donc quelque chose qui est le vrai, le bien, le parfait, et par conséquent l'être souverain. Or ce qui a le plus une qualité dans un genre est ce qui donne cette qualité à tous les êtres qui la possèdent. C'est ainsi que la *chaleur* en soi est la cause de toutes les choses chaudes, en tant que chaudes, comme Aristote le dit au livre II° de la *Métaphysique*. Il y a donc un être qui est pour tous les êtres la cause de leur être, de leur bonté et de toutes leurs perfections : cet être, c'est Dieu ; »

5° L'argument emprunté « au gouvernement des choses. Tout ce qui est dépourv

de pensée, comme les corps naturels, agit pour une fin; en effet, ils agissent le plus souvent de la même manière pour parvenir à ce qui est le meilleur. Ce n'est donc pas par hasard, c'est d'après une intention qu'ils arrivent à leur but. Mais ce qui est dépourvu de pensée n'arrive à une fin qu'autant qu'un être intelligent le dirige, comme l'archer dirige sa flèche. Donc il y a un être intelligent qui coordonne tous les êtres naturels vers leur fin, et cet être, c'est Dieu.»

Nous venons de passer en revue les deux séries de preuves données par saint Thomas pour établir l'existence de Dieu. Les unes, et ce sont visiblement celles qui ont à ses yeux le plus de valeur philosophique, sont celles même d'Aristote. Les autres non seulement ne se trouvent pas dans le Stagyrite, mais elles sont en contradiction flagrante avec son système général. Elles sont d'origine augustinienne, c'est-à-dire, platonicienne.

Nous aurons, du reste, à revenir sur cette division importante; car le double point de vue qui préside à la question de l'existence de Dieu dans saint Thomas préside également aux autres parties de sa théodicée. Tantôt il considère Dieu comme le simple moteur de l'univers, tantôt comme l'être auquel tout être participe, ou plutôt dont tout être est la participation. Seulement cette dernière idée, que lui imposait le christianisme, semble s'arrêter en lui sur les sommités les plus hautes des problèmes de théodicée; elle ne descend pas dans l'économie générale de la science; au contraire, la preuve péripatéticienne sort, pour ainsi dire, des entrailles mêmes de la pensée scientifique, et c'est pourquoi il la regarde comme la meilleure, *prima et manifestior*.

Plus tard, la preuve péripatéticienne fut vivement attaquée; et quelques esprits s'imaginèrent qu'il ne fallait voir dans l'affirmation de l'existence de Dieu qu'un cri sublime du cœur ou une vérité révélée. Mais cette erreur elle-même ne fut pas perdue et inutile. En cherchant Dieu dans le cœur de l'homme, la philosophie en trouva la trace dans ces idées lumineuses qui le dirigent et le gouvernent; Descartes alors écrivit cette troisième *Méditation*, qui devait avoir pour commentateurs Bossuet et Fénelon.

Ces explications étaient nécessaires pour que l'on comprît l'intérêt historique qui s'attache à la discussion qui s'éleva entre les thomistes et leurs adversaires au sujet des preuves péripatéticiennes, que les premiers enseignaient dans leurs écoles, et que les autres modifiaient ou même rejetaient absolument.

Les adversaires des thomistes, sur cette question, étaient, d'une part, les scotistes, d'autre part, les disciples directs d'Occam, et enfin les philosophes à moitié mystiques, à moitié nominalistes, qui apparurent à la fin du XIVe siècle et dans le courant du XVe.

Quelle était la position que prenait l'école scotiste?

Elle ne niait pas la conclusion de saint Thomas, pas même les formules générales de son argumentation; mais s'attachant par des distinctions infinies au sens intime de ses formules, elles les détruisaient pour ainsi dire parcelles par parcelles, tout en croyant les maintenir dans leur intégrité.

C'est ce que l'on sera obligé d'avouer, pour peu qu'on suive avec attention les débats des écoles rivales.

Nous avons vu que la grande preuve péripatéticienne de l'existence de Dieu suppose la vérité de cette proposition : *Rien ne se meut soi-même*, et que le grand argument pour l'établir, est celui-ci : qu'une même chose ne peut être sous le même rapport en acte et en puissance. Scot nie cet argument et il refuse d'entendre, dans la stricte rigueur, le principe : *Quod movetur ab alio movetur*.

Suivant lui, il est très-vrai que « rien ne saurait être, sous le même rapport, en acte formel et en puissance formelle, ce qui revient à dire, pour prendre des exemples vulgaires, qu'une même chose ne saurait être à la fois en puissance de devenir chaude et déjà devenue chaude. » Mais il n'y a nulle contradiction à ce que « quelque chose soit en même temps en acte virtuel et en puissance formelle. » En d'autres termes, la *puissance* vraie qui est dans les choses n'est pas une simple possibilité logique et abstraite, dont la notion même exclut celle de la réalité, en ce sens que ce qui est *possible*, en tant que possible, ne saurait être un réel, et que ce qui est réel, en tant que réel, ne saurait être un *possible*. La *puissance*, c'est cette vertu agissante en vertu de laquelle une chose devient ce qu'elle devient et manifeste les possibles. De même aussi, l'*acte* vrai, ce n'est pas le réel abstrait, qui exclut toute puissance capable de le produire, ou du moins à côté de cet acte pur, il y a l'acte virtuel, l'effort, le travail par lequel une chose se modifie. Or, si la puissance et l'acte, pris comme la possibilité logique et la réalité abstraite, s'excluent, il n'en est pas de même de la puissance considérée comme quelque chose d'actif et de l'acte virtuel. « Une chose peut donc se mouvoir elle-même, dit Scot, en tant qu'elle a la puissance d'arriver, par son énergie propre, à réaliser les possibles. De même on ne saurait affirmer, » ajoute le même docteur (404), « que cette proposition : rien n'agit sur soi-même, soit complètement vraie, sauf quand il s'agit d'agents univoques. L'agent *univoque*, il faut s'en souvenir, était celui qui est tel que l'effet qu'il produit; l'agent *équivoque*, celui qui possédait en soi, d'une manière éminente, la perfection de cet effet, mais ne lui était pas semblable. On comprend, d'après cela, toute la portée de l'observation du Docteur subtil. Le chaud, disait-il, ne peut produire le chaud qu'au dehors de lui; mais une chose peut agir sur elle-même, en tant qu'elle tire d'elle-même des

(404) SCOT, I *Sent.*, dist. 3, quæst. 7, ad argumenta pro secunda opinione. — II *Sent.*, dist. 2, quæst. 7, ad. 2.

effets qui ne sont pas identiques à sa substance (404*). » ,

Est-ce à dire que les scotistes rejetaient *absolument* la preuve péripatéticienne tirée du mouvement? Il faudrait ne pas comprendre la lenteur des transformations philosophiques qui s'accomplissaient au moyen âge, pour croire que les écoles marchaient si vite à leur dernière conclusion. Mais voici ce que nous lisons dans le *Manuel scotiste* que nous avons déjà cité plus d'une fois :

« Secondement, on *peut montrer* la vérité de cette assertion (il y a des preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu), en prenant comme moyen terme cette maxime d'Aristote, dans le livre VIII de la *Physique* (c. 1); et dans le livre XII de la *Métaphysique*, que tout ce qui se meut est mû par un autre. Comme on ne saurait aller à l'infini de moteurs en moteurs, il faut arriver à un dernier moteur, première cause du mouvement, et ce premier moteur, c'est Dieu. Cette preuve ressort fort bien dans le XII° livre de la *Métaphysique* d'Aristote, et dans l'exposition que Scot en a faite. Il y a un dernier mobile, la terre, puis des mobiles moteurs intermédiaires, comme les autres sphères (orbes) élémentaires et célestes, et les intelligences qui les meuvent, comme cela se voit aux mouvements des comètes enflammées qui se meuvent dans la sphère du feu, au mouvement de la sphère de la lune, et aux mouvements des planètes, parmi lesquelles chacune accomplit son mouvement et son cours dans un temps déterminé : donc il y a un premier moteur, qui est parmi les orbes célestes, le dernier ciel, et parmi les intelligences qui meuvent lesdits cieux, il y a une intelligence première qui est le premier moteur, à savoir Dieu.... Telle est la démonstration physique *a posteriori* de son existence. Cependant tous ne la reçoivent pas ... En effet, le principe que tout ce qui se meut est mû par un autre, ne paraît pas universel, comme nous l'avons dit nous-mêmes, en physique (livre VIII, qu. 3, art. 3.) Les animaux se meuvent eux-mêmes; il n'en est pas autrement des corps légers et pesants. Plusieurs estiment que le ciel est mû par une forme intérieure, qu'il est quelque chose d'animé, de vivant et d'un, dans lequel les astres fournissent leur carrière,

(404*) Voici du reste, d'après un commentateur de saint Thomas (Franciscus de Sylvestris), l'argumentation de Scot et la réponse que faisaient les thomistes :

« Circa tertiam rationem ad idem dubitatur ex Scoto I *Sent.*, dist. 3, quæst. 7, ad argumenta pro secunda opinione. Dicit enim quod licet nihil possit simul esse in actu formali, et in potentia formali respectu ejusdem, puta actu calidum, et potentia calidum, potest tamen aliquid esse in actu virtuali, et in potentia formali simul, et sic tenet posse aliquid seipsum primo movere, dum est in virtuali : quia scilicet habet virtutem ut possit movere, et dum est in potentia formali, quia scilicet non habet formaliter formam quam per motum acquirit, sed potest habere, hoc autem latius declarat. II, dist. 2, quæst. 7, ad 2.

« Addit etiam quod ista propositio nihil agit in se, non est vera, nisi de aliquo agente univoco, quod sane confirmari potest : quia Aristoteles VIII *Physicor.*, text. 40, ubi ipsam propositionem per rationem adductam probat, deducit quod idem esset calidum et non calidum, similiter autem et aliorum unumquodque quorumcunque movens necesse est habere univocum. In quibus verbis manifeste videtur velle, quod tantum in univocis intendit verum esse, quod nihil movet seipsum primo, non autem in æquivocis.

« Sed contra hanc responsionem arguitur. Et primo quod primum dictum non sit ad mentem Aristotelis arguitur sic : Vult Aristoteles ex illa propositione probata, scilicet quod idem non movet seipsum primo habere quod movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et altera mota : unde in fine textus 40 concludit. Hoc igitur movet, illud autem movetur ejus quod seipsum movet, sed si propositio assumpta, scilicet quod idem non potest simul esse in actu et in potentia, intelligeretur tantum de actu et potentia formali, non autem de actu virtuali et potentia formali, non probaretur hoc intentum. Diceretur enim quod movens seipsum localiter, non est in actu formali, sed in actu virtuali, et potentia formali, et sic non oportet quod dividatur in duas partes, quia esse in actu virtuali, et potentia formali simul, eidem convenire simul possunt, et per consequens idem potest seipsum movere primo ergo, etc.

« Præterea dicitur aliquid esse secundum naturam suam in actu virtuali alicujus formæ, quia habet virtutem producendi illam formam, sed quod habet virtutem producendi formam aliquam in seipso non potest carere illa forma, ergo non potest simul aliquid esse in actu virtuali et in potentia formali ad illam formam : probatur minor, quia posita causa naturali sufficienti ponitur ejus effectus in re.

« Quod autem secundum dictum non sit verum probatur, et primo quod non sit ad mentem Aristotelis; cum enim philosophus ex hoc quod non est processus in infinitum deducit quod oportet devenire ad unum primum movens seipsum, et quod oportet quod una pars ejus movens, et alia mota, eo quod nihil movet seipsum primo. Aut ponit cœlum movens tanquam agens univocum, aut tanquam agens æquivocum, non tanquam agens univocum. Tum quia Aristoteles ponit id secundum quod est movens esse immobile, et per consequens cœlum in quantum se movens non movet se per motum, ut sit movens univocum. Tum quia movens se localiter in seipso non causat motum per motum in seipso exsistentem quasi motus localis sit forma per quam agat, ergo movet se tanquam movens æquivocum, ergo propositio assumpta non est vera tantum in agentibus univocis, sed etiam in æquivocis secundum Aristotelem, sed oportet ut movens se dividatur in partem moventem et partem motam.

« Secundo agens æquivocum dicitur cui non convenit habere in se formam sui effectus, sed aliquid eminentius in quo illa forma continetur, sed si aliquid excedens in actu virtuali esset simul secundum idem in potentia formali, haberet in se aliquando formaliter illam formam cujus esset causa, cum scilicet esset reductum de potentia ad actum; ergo tale non esset agens æquivocum.

« Tertio ratio quare repugnat quod aliquid sit simul in actu formali et in potentia formali, est, quædam ratio actus, et ratio potentiæ passivæ sunt oppositæ, eo quod unius ratio consistat in perfectione, alterius vero in imperfectione et privatione, sed non minoris perfectionis est actus virtualis, quam actus formalis, imo excellentiorem modum habet, ergo si repugnat quod aliquid sit simul in actu formali, et in potentia formali, in iis scilicet quæ univoce dicuntur, multo magis repugnabit quod aliquid sit simul in actu virtuali et in potentia formali in æquivocis videlicet. »

comme les oiseaux dans l'air, ou les poissons dans l'océan. Ensuite, Zénon et ses partisans nient le mouvement, quoique sans droit et en dépit de l'expérience. De plus, quelques-uns admettent que les moteurs et les mobiles forment un cercle. Enfin, Aristote même, dont on reprend la preuve, paraît, suivant quelques-uns, n'y avoir eu qu'une foi très-chancelante. En effet, Fonseca, dans la préface de sa *Métaphysique*, (cap. 1), atteste que « ce philosophe fut accusé d'*athéisme* et d'*impiété;* et, en effet, s'il avait nié Dieu et méprisé la religion, tout ce qu'il a écrit sur le moteur premier tomberait. Mais le philosophe est loin d'avoir mérité cette accusation : ses écrits en sont une preuve trop éclatante pour qu'il soit besoin de le venger d'une calomnie pareille. Ce sont ses jaloux et ses ennemis qui l'ont répandue, après la mort d'Alexandre, son disciple. »

Il ressort évidemment de ce passage que le scotiste que nous citons ne prend pas en main la défense de l'argument péripatéticien. Il l'expose, il le regarde comme un raisonnement probable; puis il cite les objections, qui sont au nombre de cinq; sur ces cinq, il en réfute deux, il laisse les trois autres sans réponse, et même sur la principale il remarque que le principe qui la constitue est d'accord avec la doctrine du Philosophe subtil.

Nous venons de constater un fait; ce fait a l'air assez peu important au premier abord; mais quand on le rapporte à la série des faits intellectuels qui se sont produits dans l'école de Scot, il apparaît aussitôt avec toute sa portée. Cette improbation très-timide de l'argument d'Aristote si applaudi par saint Thomas, c'est la défaite des théories péripatéticiennes sur les sommets de la philosophie. C'est la métaphysique de la *matière* et de la *forme*, de l'*acte* et de la *puissance* repoussée des grandes questions de l'ordre religieux. Or cette défaite, était chose grave : car elle permettait à l'idée et au sentiment de l'infini qui évidemment sont en harmonie profonde avec le dogme catholique, mais que gênaient les principes d'Aristote, de pénétrer dans les âmes, dans les croyances, dans les théories avec plus de profondeur, d'énergie et dans de plus secrètes intimités de l'esprit et du cœur. S'il fallait en effet caractériser la fin du XVe siècle et le commencement du XVIe par un seul phénomène, je dirais volontiers que ce phénomène c'est l'idée de l'infini se dégageant des nuages et éclairant peu à peu, en commençant par ses parties les plus hautes, la pensée humaine. L'école scotiste donne ici la main à Cusa, à Jordano Bruno, à la Renaissance. Mais nous aurons l'occasion de revenir sur cette question. Poursuivons notre analyse. Quelles étaient donc les preuves *a posteriori* qu'invoquaient les disciples du Docteur subtil pour prouver l'existence de Dieu?

Elles étaient au nombre de quatre :

1° Le témoignage des Ecritures et des Pères; et l'on citait principalement le *Livre de la Sagesse* (XIII, 5) : *A magnitudine enim speciei et creaturæ, cognoscibiliter poterit creator horum videri;* — le psaume XVIII (vers. 4) : *Non sunt loquelæ, neque sermones quorum non audiantur voces eorum*, que saint Chrysostome a si admirablement commenté; — l'autorité de Damascène qui a dit « que c'est une connaissance naturelle à tout homme que Dieu existe; » — celle de saint Augustin qui a écrit dans son *Traité du libre arbitre : Quod si non apparet minus quam opus esset, admoneremur, in illa summa et ineffabili unitate Creatoris, esse omnia constituta : et revera, si pie ac diligenter attendas, omnis creaturæ species et motus, qui in humani animi considerationem cadit, eruditionem nostram loquitur diversis motibus et affectionibus, quodam varietate linguarum undique clamans atque increpans, cognoscendum esse Deum creatorem.* Saint Denis dans les *Noms divins* et Tertullien dans son *Traité contre Marcion* (1) tiennent le même langage; on rappelait surtout le fameux texte de l'*Epître de saint Paul aux Romains* que nous avons déjà rappelé (405). Enfin on s'appuyait sur saint Ambroise : *Cum Deus invisibilis esset, ut etiam, a visibilibus posset sciri, opus fecit, quod sua visibilitate demonstraret opificem* (*In Epist. ad Romanos*); et sur divers passages des *Sermons* de saint Augustin (serm. 123) et de son *De symbolo ad catechumenos* (lib. III, c. 2).

2° L'argument emprunté aux idées de *moteur* et de *mobile*, l'argument péripatéticien; mais on ne le donnait pas comme inébranlable.

3° Un argument emprunté à l'idée de *cause efficiente*, mais qui différait cependant à plusieurs égards de l'argument analogue de saint Thomas. « Tout être, dit l'école scotiste, est produit ou non produit, c'est-à-dire, de soi ou d'un autre. Si improduit et de soi, il est Dieu; si produit et d'un autre, il est créature, car il n'y a rien qui se produise soi-même au témoignage d'Augustin (*De Trinit.*, I.) Or on ne saurait admettre un progrès infini dans des causes essentiellement ordonnées; donc il y a un premier être créateur. Aussi Scot a-t-il écrit que la multitude des êtres, leur contingence, leur composition, leur dépendance atteste souverainement un être unique qui est indépendant, simple, nécessaire, c'est-à-dire qui existe par lui-même, or cet être est Dieu. *Voilà la considération métaphysique qui en établit l'existence et elle est plus noble et plus efficace que la considération physique empruntée à Aristote.* Quelques-uns disent qu'elle n'est pas démonstrative, mais dialectique. Car Anaxagore, au témoignage d'Aristote, croit que *tout* peut venir de *tout;* Démocrite estime qu'il y a un infini actuel de choses qui s'engendrent et se corrompent. Bien plus, Aristote, établissant l'éternité du monde *a parte ante*, est forcé d'admettre, à son corps défendant, l'infinité actuelle des âmes, bien que dans la *Physique* (III, 40) et dans le traité *Du ciel* (I, 34), il nie l'infini en acte :

(405) « Attributa Dei cognoscuntur, imo et ipsius essentia per creaturas, sicut causa per effectum, sicque philosophi Deum cognoverunt... » (LYRAN., theolog. Ebroic.)

en pleine opposition avec la vérité et avec les principes les plus inébranlables, il finit, dans le dessein d'ouvrir la carrière à tous les vices, par se jeter dans l'abîme de l'athéisme (405*). » On s'attend peut-être à trouver dans notre auteur une réfutation de toutes ces objections. Mais non ; plus rien après les lignes que nous venons de citer. On croirait presque que ce paragraphe a été écrit par un disciple d'Occam ; c'est un scotiste zélé qui se laisse aller au mouvement de sa doctrine, et qui, poussé par elle, retenu par ceux qui l'ont enseignée les premiers, reste indécis et comme hésitant entre des influences diverses.

4° L'argument tiré de l'idée du gouvernement du monde. « Toute maison, toute république bien gouvernée demande un seigneur, qui la gouverne et auquel tous obéissent, tandis que lui-même distribue les récompenses aux bons, les supplices aux méchants. Donc dans ce grand laboratoire du monde, dans cette masse immense de toutes choses (*in hac ingenti mundi fabrica, rerumque omnium congerie*) existe et règne un maître suprême, monarque universel, sanction vivante du bien et du mal, et c'est Dieu. On peut donc démontrer Dieu physiquement, métaphysiquement et moralement (406). »

Nous avons déjà comparé sur un point très-important les démonstrations thomistes et les démonstrations scotistes ; et nous avons fait voir que les premières reposent sur la métaphysique péripatéticienne, tandis que les secondes tendent sinon à les rejeter, du moins à les mettre au second rang et même les interpréter de telle façon, qu'elles cessent d'être péripatéticiennes.

Ce n'est pas tout ; les scotistes ont très-bien vu que ce qu'ils appellent la preuve métaphysique n'est nullement de même espèce que celle qui est empruntée à la considération du mouvement. C'est même pour cela qu'ils lui ont donné un nom spécial et ont déclarée supérieure à celle que saint Thomas développe, d'après Aristote, comme la grande et invincible preuve de la plus haute des vérités. Et non-seulement ils la nomment, mais en la nommant ils l'étendent, ou plutôt ils l'élèvent à un caractère qu'elle n'avait pas. Dans saint Thomas, elle constitue une sorte de raisonnement. Scot la décrit comme une loi universelle de la raison, qui à propos du composé, du multiple, du dépendant, du contingent conçoit nécessairement le simple, l'un, l'absolu, le nécessaire. Ainsi deux termes donnés dans leur opposition et leur connexité, voilà le fond de la pensée, suivant l'école franciscaine. Saint Thomas à la suite d'Aristote en reconnaît trois : Ce qui est mû sans mouvoir — ce qui meut et est mû — ce qui meut sans être mû. Voilà pour ainsi dire le point précis où se séparent les grands docteurs de la scolastique. Scot ne veut pas ces trois degrés, il n'en reconnaît que deux ; et ce livre tout entier est une preuve développée que ce n'est pas là une différence de détail, mais une différence radicale, et presque le résumé de toutes les différences de la philosophie ancienne et de la philosophie moderne, quant à la conception générale de l'univers et de la hiérarchie des êtres. Ce point vaut la peine d'être éclairci ; qu'on nous permette une courte parenthèse :

La philosophie néo-platonicienne — parfaitement fidèle en cela au génie du paganisme et de la civilisation antique — établissait entre le monde visible et Dieu une série d'intermédiaires qui réunissaient, pour ainsi dire, dans leur être complexe, la Providence de celui-ci (Providence considérée comme un être distinct), et les forces motrices, les puissances actives de celui-là. Les *idées* jouent ce rôle d'intermédiaire dans le système de Platon ; les astres le remplissent dans celui d'Aristote ; les *démons* des alexandrins sont à la fois les *idées* et les *astres* des deux philosophes qu'ils prétendent concilier ; ces *démons* ne tardèrent pas à être assimilés aux dieux de la religion populaire ; et cette assimilation était des plus naturelles, puisque d'une part les dieux populaires avaient toujours été regardés comme laissant au-dessus d'eux une Divinité supérieure sans culte et sans action directe sur les hommes ; puisque d'autre part le Dieu des alexandrins n'agit pas non plus directement sur les choses, et que sauf dans le cas de l'extase, les hommes ne sont en rapport direct qu'avec les êtres intermédiaires, seuls dès lors capables d'être connus dans leur nature et de recevoir nos hommages. Cette conception théologico-cosmogonique avait évidemment son influence sur toute l'économie de la science et de la vie. A elle se rattachait l'astronomie ; à elle les diverses superstitions astrologiques ; à elle les rites magiques ; à elle la méthode généralement employée d'expliquer les phénomènes physiques et physiologiques par l'influence des cieux ou par celle de l'âme. Elle était en rapport intime avec la grande théorie de la *matière* et de la *forme*, et elle mariait ses conséquences avec les conséquences de cette curieuse ontologie ; de telle sorte que toutes les habitudes d'esprit de la civilisation antique, toutes ses traditions, tous ses préjugés étaient rivés triplement dans les esprits, par la religion populaire, par la métaphysique et par la science.

Les Pères de l'Eglise eurent une lutte prodigieuse à soutenir contre cet esclavage immense qui les enchaînait de toutes parts ; et la discussion se porta nécessairement sur cet être ou plutôt sur cette série d'êtres que l'antiquité religieuse, philosophique, scientifique plaçait entre le monde et Dieu. En effet, dans la donnée chrétienne, il y a bien un médiateur, mais ce médiateur ne constitue pas un troisième terme métaphysique, différent par sa nature et de Dieu et du monde ; c'est Dieu lui-même, c'est Dieu fait homme. Bien loin d'être un obstacle, une séparation, entre le fini et l'infini, il est leur trait d'union mystérieux. Non-seulement cette idée est constitutive dans le christia-

(405*) Coccinus, *De Deo*.

(406) Id., *Ibid.*

nisme, mais encore ce fut elle qui saisit le plus vivement l'attention de ses premiers défenseurs, puisque elle dut présider à leur argumentation contre le paganisme ressuscité et interprété par les néo-platoniciens. Ils la développèrent avec force et furent portés par elle à des soupçons scientifiques qui rappellent parfois de loin les premières idées qui se firent jour sous la renaissance. Mais cette série heureuse et novatrice de considérations fut interrompue par la scolastique, qui devait, du reste, en l'interrompant pendant quelques siècles, lui donner un point de départ meilleur et un élan plus vigoureux. L'école scotiste marque le point où la tradition des Pères tend à être reprise contre les purs sectateurs d'Aristote. Voilà pourquoi elle n'admet pas la 4e preuve de la *Somme de théologie;* et elle lui substitue un autre argument qu'elle introduit, sans se douter de son caractère profondément novateur.

Remarquons en outre que la preuve thomiste tirée des idées du nécessaire et du contingent ne reparait pas dans l'école scotiste.

Enfin, l'argument qui considère surtout la nécessité d'une action providentielle sur le monde est donné sous des formes assez différentes dans les deux écoles. On a dû être frappé de la tournure toute politique qu'il revêt dans l'école scotiste : je ne sais quelle idée d'un gouvernement unique, d'un empire universel plane dans cette argumentation. L'influence d'Occam a passé là.

Ce qu'il y a de plus curieux peut-être, c'est que cette preuve est la seule que le manuel scotiste admette sans objection, sans répugnance, sans l'ombre d'un doute, la seule qu'il proclame certaine. Par là encore il se rapproche de l'école nominaliste.

Voyons maintenant la position singulièrement plus nette que prenait celle-ci ; elle soutenait que tous les arguments soit *a priori* soit *a posteriori*, et surtout les arguments empruntés au livre VIII de la *Physique* d'Aristote, et au livre XII de la *Métaphysique*, sont faux et impuissants.

Ces arguments, disaient Occam, Pierre d'Ailly, et leurs disciples, supposent — on nous l'accorde — ces deux principes : 1° *Nihil movetur nisi ab alio moveatur;* 2° *Non est in moventibus et motis processus ad infinitum.*

Or le premier est attaqué par Scot et son école. Seulement ils osent à peine conclure, ils restent pour la plupart dans une sorte d'embarras logique que nous ne saurions partager. Une des prémisses du syllogisme est fausse : donc le syllogisme n'est qu'un paralogisme.

Quant au second principe, il est tout aussi attaquable. Saint Thomas le fait reposer sur les trois considérations suivantes : 1° Si le progrès infini est une fois admis dans la chaîne des mouvements, il faudra admettre une quantité infinie de corps se mouvant à la fois dans un temps fini : ce qui implique contradiction; car tous les corps qui se meuvent réciproquement se touchent et dès lors forment comme un corps infini qui devrait se mouvoir dans un temps limité; chose manifestement impossible. 2° Si dans une chaîne de mouvements un seul anneau reste immobile, tout s'arrête ; si donc il n'y avait pas un premier moteur, le premier anneau faisant défaut, tout serait condamné à l'immobilité. 3° Dans un enchaînement coordonné rien ne peut mouvoir *instrumentalement*, s'il n'y a un moteur qui meut *principalement*, ou en d'autres termes, s'il n'y a un premier moteur, lequel manquant, tout devient immobile.

Les nominalistes et les mystiques du XIVe siècle attaquaient vivement cette triple argumentation. Nous reproduisons ici, d'après le commentateur de saint Thomas que nous avons déjà cité, les objections des nominalistes et les réponses qui leur étaient faites par l'école dominicaine :

Circa primam rationem qua probatur non esse in moventibus et motis processum in infinitum dubitatur. Videtur autem inefficax esse, non enim sequitur si fiat unum continuum ex infinitis numero mobilibus, quod unus numero motus sit infinitus in tempore finito, loquendo de motu infinito secundum quod totum corpus infinitum aliquod spatium pertransit, in quo sensu sexto Phys. *probatur mobile infinitum non posse moveri tempore finito : diceretur enim quod si sint infinita moventia et mota separata, et distincta eodem tempore finito omnia movebuntur, sed non pertranseundo eamdem magnitudinem finitam, sed aliam et aliam : tantum enim magnitudinem pertransibit quod ultimo movetur in tanto tempore, et æqualem illi in eodem tempore movens proximum pertransibit, si movens mobili applicatum illud moveat motu recto, sitque ejusdem quantitatis cum illo, et ad ejus extremitatem applicetur, sicut si baculus unius cubiti baculum ejusdem quantitatis pelleret, eodem modo si imaginaremur ex illis unum continuum fieri, non sequeretur ipsum totum finito tempore unam pertransire magnitudinem, sed ejus partes finitas secundum quantitatem magnitudines diversas finitas quantitate, numero autem infinitas finito tempore pertransire, ita quod unaquæque pars ejus finita finitum aliquod spatium pertransiret. Quod quidem licet sit impossibile cum probetur ab Aristotele in* Physicorum, *et primo* Cœli, *infinitum moveri non posse, tamen hic non videtur ab Aristotele intendi, cum in* VI Physic. *hunc sensum non habuerit, quando probavit infinitum infinito tempore moveri non posse.*

Dicerem ego, salvo meliori judicio, quod ista ratio Aristotelis habet locum in motu circulari tantum, quo unum corpus circulare ab alio contentum circulariter movetur ita quod omnia eodem motu divino moventur, sicut accidit in sphæris cœlestibus. Consideravit enim Aristoteles universi ordinem in quo elementa ab orbe lunæ continentur, corporaque cœlestia se continent et omnia singulis diebus ab oriente in occidentem moventur redeundo ad orientem, ita quod æquali tempore, et inferiora et superiora tali moventur in illisque utpote habentibus essentialem or-

dinem in movendo probavit non esse processum in infinitum. Beneque sequitur si ex infinitis corporibus taliter motis unum continuum corpus fieret, quod infinitum tempore finito moveretur aliquod spatium pertranseundo Cum enim omnes nunc sphæræ spatium quod est ab oriente ad occidentem, redeundo ad orientem in die naturali pertranseunt, non obstante quod una sit major alia, et superior sphæra majus spatium pertranseat. Si undecima sphæra esset, suum spatium pertransiret: eodem tempore similiter si duodecima, si tertiadecima, et sic in infinitum ex illa suppositione: quod si omnia sunt moventia ex eo quod moventur, oportet ut simul omnia moveantur; sequitur ergo quod infinita illa corpora finito tempore aliquod spatium pertransirent sua revolutione: si ergo imaginemur ex illis infinitis numero corporibus unum corpus infinitum fieri, tunc illud spatium aliquod finito tempore pertransibit, quod est VI Physic. *improbatum.*

Circa secundam rationem ad idem dubitatur, quia ponentes esse processum in infinitum in moventibus et motis, negarent illud assumptum, scilicet quod remoto primo movente vel cessante a motione nullum aliorum moveretur: ubi enim non est primum causa posterior non dependet a prima in causando, nec complementum causalitatis habet dependentiam a prima: licet enim ascensus infinitus et descensus cum temporis successione in infinitum repugnet complemento: ascensus tamen et descensus causalitatis infinitus non repugnat complemento, talis autem est infinitas moventium et mobilium infinitorum, quia supponitur omnia simul movere et moveri.

Respondetur quod ratio Aristotelis efficax est si bene consideretur. Fundamentum enim rationis est quod in moventibus et motis essentialiter ordinatis, oportet aliquod primum esse, istud autem diligenter consideranti patet, quia si sint plura moventia et mota in quibus non sit primum aliquod, non motum, tota multitudo moventium se habebit, ut unum movens motum: hoc autem est impossibile, quia tunc aliquid esset motum et a nullo moveretur: non enim esset illa multitudo a seipsa primo mota, cum nihil seipsum primo moveat: nec quia una pars non mota alias partes moveret, cum non ponatur ibi aliquod movens non motum: nec quia una pars mota aliam moveat, cum aggregatum ex illis habeat rationem moti, et sic aliquo alio indigeat a quo moveatur.

Si dicatur quod non oportet totam illam multitudinem moventium et motorum se habere, ut unum movens ab alio extrinseco motum, sed eorum conditio salvatur, quia unum movetur ab alio, et illud ab alio, et sic in infinitum sicut in infinita multitudine numerorum, quilibet numerus est excedens, et excessus: nec tamen oportet totam multitudinem ab aliquo excedi; respondetur quod movens omne oportet in actu esse, similiter omne localiter motum, ideo tota multitudo moventium et motorum tanquam unum accipi potest, præsertim quia nullum illorum habet quod moveat, nisi in quantum movetur, et oportet si habeat rationem moti quod ab aliquo moveatur, multitudo autem numerorum infinita non ponitur in actu, sed in potentia: ideo non oportet ut tota multitudo ab aliquo excedatur. Cum ergo in essentialiter ordinatis, oporteat aliquod primum esse, et in infinito non sit primum, sequitur non posse esse infinita essentialiter ordinata. — Vide *de iis cap.* 1 Sent., *dist.* 3, *quæst.* 1.

Si l'on médite ces subtilités, il en ressortira évidemment que les nominalistes raisonnent de deux manières : 1° ils s'écartent complétement de la métaphysique péripatéticienne, et à ce point de vue, ils nient l'essence des arguments qu'on lui emprunte; 2° contre les preuves péripatéticiennes que les thomistes donnent de l'existence de Dieu, ils s'emparent des théories d'Aristote sur l'éternité du mouvement, et ce qu'il y a de curieux, c'est que le germe de ces objections est déjà dans l'école scotiste.

Elle était plus forte encore contre l'argument fameux que saint Thomas emprunte à la théorie péripatéticienne sur les degrés de l'être, et en vertu duquel il pose ces trois termes : ce qui est mû sans mouvoir, ce qui est mû et meut, ce qui meut sans mouvoir. Puisque, dit saint Thomas, le mouvement actif et le mouvement passif ou reçu ne sont unis que par accident; puisque le mouvement passif se trouve seul, un moteur qui ne reçoit aucun mouvement doit être donné dans la hiérarchie des êtres. Les nominalistes répondaient fort bien qu'un pareil raisonnement substituait la pure logique à la réalité des choses; et que d'ailleurs la substance peut être sans l'accident, tandis que l'accident ne peut être sans la substance.

Licet absque materia forma aliqua reperiatur, non tamen inveniri potest materia sine forma. Et licet substantia aliqua sine accidente sit, non tamen accidens sine substantia esse potest, quia et materia indiget forma ad esse suum, et accidens substantia. In illis igitur solum contingit quod alterum per se reperiatur, si alterum sine altero sit, quæ omnino per accidens conjunguntur, quorum videlicet neutrum altero ad suum esse indiget.

Item advertendum, quod ista possibilitas de qua hic loquimur, est logica, et non naturalis: ab accidentibus enim inseparabilibus, fortassis non potest aliqua species per naturalem potentiam separari, sicut cygnus ab albedine, non tamen repugnat cygnum non esse album.

On vient de lire le résumé des objections que les disciples directs ou indirects d'Occam adressaient aux arguments empruntés par les thomistes à la métaphysique péripatéticienne. Ces objections menaient tout droit à une interprétation nouvelle de la *Théodicée* d'Aristote. Alexandre de Halès, Albert le Grand, saint Thomas l'avaient christianisée pour ainsi dire; les nouveaux métaphysiciens lui ôtaient la robe de baptême. Et c'est ainsi qu'ils préparèrent cette rénovation des travaux exégétiques vis-à-vis du Stagirite et de ses œuvres qui devait agiter le XVe et

le XVIe siècles. Les Grecs échappés à la prise de Constantinople purent concourir à cette rénovation et la généraliser; mais elle avait commencé avant eux. Elle a été provoquée par le développement intime de l'ontologie dans les écoles du moyen âge et par les applications de l'ontologie nouvelle à la théodicée.

Toutefois on ne s'arrête pas facilement en route. Dans l'école dominicaine, on prouvait Dieu par Aristote ou par ce que l'on considérait comme la théorie d'Aristote. Lorsque les raisons de celui-ci furent mieux connues et parurent ne pas aboutir à la grande vérité qu'il s'agissait d'établir, on s'écria que toute raison était impuissante à la prouver et qu'il fallait la croire sur la foi du cœur, de la révélation ou d'une évidence immédiate. On disait: Si Dieu pouvait être démontré, nul ne le nierait; l'existence de l'athéisme prouve donc contre toute démonstration de l'existence de Dieu. On ajoutait: Dieu nous est donné par la foi; à quoi bon changer un article de foi en lente, pénible et incertaine conquête du syllogisme?

Certainement la réponse à toutes ces interrogations était inadmissible; elle rejetait la raison humaine dans le petit monde du fini, ou bien, s'il voulait aller au delà, elle l'égarait dans un mysticisme périlleux. Mais cette espèce d'abdication de la pensée vis-à-vis des plus nobles problèmes n'était qu'apparente; on croyait, on pouvait croire, qu'elle était l'adieu suprême de toute métaphysique, ce n'était que l'adieu de la métaphysique d'Aristote qui cherche Dieu dans le monde extérieur.

§ III. — Il n'est pas besoin de dire que les théologiens scolastiques étaient tous d'accord sur la question de l'unité de Dieu. Mais peut-on rationnellement démontrer cette unité? Ici commençait le débat et, comme bien on pense, il se rattachait à celui de la précédente question. Ceux qui croyaient que l'existence de Dieu ne saurait être prouvée par la raison, estimaient aussi que cette faculté ne peut prouver son unité. Du moins, disaient-ils, elle ne la prouve que dialectiquement, non démonstrativement (406*). Les thomistes et les scotistes y compris Auriol et Mayronis soutenaient l'avis contraire (407).

Voici quelle était l'argumentation de saint Thomas dans la *Summa contra gentiles :*

1. *Hoc autem ostenso manifestum est Deum non esse nisi unum. Non enim possibile est esse duo summe bona : quod enim per superabundantiam dicitur, in uno tantum invenitur. Deus autem est summum bonum, ut ostensum est, Deus igitur est unus.*

2. *Præterea, ostensum est Deum omnino perfectum esse, cui nulla perfectio desit : si igitur sunt plures dii, oportet esse plura hujusmodi perfecta, hoc autem est impossibile; nam si nulli eorum deest aliqua perfectio, neque aliqua imperfectio ei admiscetur, quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo adinvicem distinguantur : impossibile est igitur plures deos ponere.*

3. *Item, quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri quam per multa; sed rerum ordo est sicut melius potest esse, non enim potentia agentis primi deest potentiæ quæ est in rebus ad perfectionem : sufficienter autem omnia complentur reducendo ad unum primum principium, non est igitur ponere plura principia.*

4. *Amplius, impossibile est unum motum continuum, et singula regulantem, a pluribus motoribus esse : nam si simul movent, nullus eorum est perfectus motor, sed omnes se habent loco unius perfecti motoris : quod non competit in primo motore, perfectum enim est prius imperfecto. Si autem non simul movent quilibet eorum est quandoque movens, et quandoque non; ex quo sequitur quod motus non est continuus, neque regularis : motus enim continuus, et unus est ab uno motore; motor etiam qui non semper movet, irregulariter invenitur movere sicut patet in motoribus inferioribus, in quibus motus violentus in principio intenditur, et in fine remittitur : motus autem naturalis e converso, sed primus motus est unus et continuus, ut a philosophis probatum est : ergo oportet ejus motorem esse unum.*

5. *Adhuc substantia corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum; nam illa bonitas est plenior cui corporalis substantia intendit assimilari, cum omne quod est desideret optimum quantum possibile est. Sed omnes motus corporalis creaturæ inveniuntur reduci ad unum primum, præter quem non est alius primus, quia nullo modo reducatur in ipsum : ergo præter substantiam spiritualem, quæ est finis primi motus, non est aliqua quæ non reducatur in ipsam : hoc autem nomine Dei intelligimus : non est igitur nisi unus Deus.*

6. *Amplius, omnium diversorum ordinatorum adinvicem ordo eorum adinvicem est propter ordinem eorum ad aliquid unum : sicut ordo partium exercitus adinvicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem, nam quod aliqua diversa adinvicem in habitudine aliqua uniuntur, non potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diversa, quia ex hoc magis distinguerentur. Nec potest esse ex diversis ordinantibus, quia non posset esse quod unum ordinem intenderent ex seipsis secundum quod sunt diversi, et sic vel ordo multorum adinvicem est per accidens : vel oportet reducere ad aliquid primum, unum scilicet ordinans, quod ad finem quem intendit omnia alia ordinat : omnes autem partes hujus mundi inveniuntur ordinatæ adinvicem : secundum quod quædam a quibusdam juvantur : sicut corpora inferiora moventur per superiora, et hoc per substantias incorporeas, ut ex prædictis patet; sed hoc non est per accidens cum sit semper, vel in majori parte : igitur totus hic mundus est*

(406*) *Voir* OCCAM, I, dist. 2, quæst. 10. — Gabriel BIEL, *ibid.*, art. 2, concl. 3. — MAJOR, *ibid.*

(407) SCOT, I, dist. 2, qu. 3.

habet nisi unum ordinatorem et gubernatorem; sed præter hunc mundum non est alius: non est igitur nisi unus omnium rerum gubernator, quem Deum dicimus.

7. *Adhuc, si sint duo quorum utrumque est necesse esse, oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi: oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur vel uni tantum, vel utrique: et sic oportet vel alterum, vel esse compositum; nullum autem compositum est necesse esse per seipsum, sicut supra ostensum est: impossibile est igitur esse plura, quorum utrumque sit necesse esse, et sic nec plures deos.*

8. *Amplius, illud in quo differunt, ex quo ponuntur convenire, in necessitate essendi: aut requiritur ad complementum necessitatis essendi aliquo modo aut non. Si non requiritur, ergo est aliquid accidentale: quia omne quod advenit rei, nihil faciens ad esse ipsius, est accidens: ergo hoc accidens habet causam; aut ergo essentiam ejus quod est necesse, aut aliquid aliud: si essentiam ejus, cum ipsa necessitas essendi sit essentia ejus (ut ex dictis patet), necessitas essendi erit causa illius accidentis; sed necessitas essendi invenitur in utroque, ergo utrumque habebit illud accidens, et sic non distinguentur secundum illud. Si autem causa illius accidens sit aliquid aliud: nisi ergo illud aliud esset, non esset hoc accidens, et nisi hoc accidens esset, distinctio prædicta non esset; ergo nisi esset illud aliud, ista duo quæ ponuntur necesse esse, non essent duo, sed unum; ergo esse proprium utriusque est dependens ab altero: et sic neutrum est necesse esse per seipsum.*

Si autem illud in quo distinguuntur sit necessarium ad necessitatem essendi complendam: aut hoc erit, quia illud includitur in ratione necessitatis essendi, sicut animatum includitur in definitione animalis, aut hoc erit, quia necessitas essendi specificatur per illud, sicut animal completur per rationale. Si primo modo, oportet quod ubicunque sit necessitas essendi, sit illud quod in ejus ratione dicitur: sicut cuicunque convenit animal, convenit animatum: et sic cum ambobus prædictis attribuatur necessitas essendi, secundum illud distingui non poterunt. Si autem secundo modo, hoc iterum esse non potest; nam differentia specificans genus non complet generis rationem, sed per eam acquiritur generi esse in actu; ratio enim animalis completa est ante additionem rationalis; sed non potest esse animal actu, nisi sit rationale vel irrationale: sic ergo aliquid complet necessitatem essendi quantum ad esse in actu, et non quantum ad intentionem necessitatis essendi; quod est impossibile, propter duo: primo, quia ejus quod est necesse esse, sua quidditas est suum esse, ut supra probatum est: secundo, quia sic ipsi quod est necesse acquireretur esse per aliquid aliud, quod est impossibile; non est ergo possibile ponere plura quorum quodlibet sit necesse esse per seipsum.

9. *Adhuc, si sunt duo dii: aut hoc nomen Deus de utroque prædicatur univoce aut æquivoce. Si æquivoce, hoc est præter intentionem præsentem; nam nihil prohibet rem quamlibet quolibet nomine æquivoce nominari, si usus loquentium admittat. Si autem dicatur univoce, oportet quod de utroque prædicetur secundum unam rationem. Aut igitur hæc natura est in utroque secundum unum esse, aut secundum aliud et aliud. Si secundum unum, ergo non erunt duo sed unum tantum: duorum enim non est unum esse, si substantialiter distinguantur. Si autem est aliud et aliud esse in utroque, ergo neutrum erit sua quidditas vel suum esse: sed hoc oportet in Deo ponere, ut probatum est: ergo neutrum illorum duorum est hoc quod intelligimus nomine Dei: sic igitur impossibile est ponere duos deos.*

10. *Amplius, nihil eorum quæ conveniunt huic signato in quantum est hoc signatum, possibile est alii convenire: quia singularitas alicujus rei non inest alteri præter ipsum singulare, sed ei quod est necesse esse sua necessitas essendi convenit in quantum habet esse hoc signatum: ergo impossibile est quod alicui alteri conveniat, et sic est impossibile quod sint plura quorum quodlibet sit necesse esse: et per consequens impossibile est esse plures deos. Probatio mediæ. Si enim illud quod est necesse esse, non est hoc signatum in quantum est necesse esse, oportet quod designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex aliquo dependeat: unumquodque autem secundum quod est actu, est distinctum ab omnibus aliis, quod est esse hoc signatum; ergo quod est necesse esse, dependet ab alio quantum ad hoc quod est esse in actu (quod est contra rationem ejus quod est necesse esse); oportet igitur quod id quod est necesse esse, sit necesse esse secundum hoc quod est signatum.*

11. *Adhuc, natura significata hoc nomine* Deus, *aut est per seipsum individuata in hoc Deo, aut per aliquid aliud, si per aliud, oportet quod ibi sit compositio: si per ipsam, ergo impossibile est quod alteri conveniat, illud enim quod est individuationis principium, non potest esse pluribus commune. Impossibile est igitur esse plures deos.*

12. *Amplius, si sunt plures dii, oportet quod natura deitatis non sit una numero in utroque: oportet igitur esse aliquid distinguens naturam divinam in hoc et illo: sed hoc est impossibile, quia natura divina non recipit additionem neque differentiam essentialium, neque accidentalium: ut supra ostensum est. Nec etiam divina natura est forma alicujus materiæ, ut possit dividi ad materiæ divisionem: impossibile est igitur esse plures deos.*

13. *Item, esse abstractum, est unum tantum, ut albedo si esset abstracta, esset una tantum; sed Deus est ipsum esse abstractum, cum sit suum esse, ut probatum est supra: impossibile est igitur esse nisi unum Deum.*

14. *Item, esse proprium cujuslibet rei est tantum unum; sed Deus est esse suum, ut probatum est supra, impossibile igitur est esse nisi unum Deum.*

15. *Ad hoc; secundum hunc modum res habent esse, quo possident unitatem: unde unumquodque suæ divisioni pro posse re-*

pugnat, ne per hoc in non esse tendat; sed divina natura est potissime habens esse : est igitur in ea maxima unitas, nullo igitur modo in plura distinguitur.

16. *Amplius ; in unoquoque genere videmus multitudinem ab unitate procedere : et ideo in quolibet genere invenitur unum primum, quod est mensura omnium quæ in illo genere inveniuntur. Quorumcunque igitur invenitur in aliquo uno genere convenientia, oportet quod ab aliquo uno dependeant, sed omnia in esse conveniunt, oportet igitur esse unum tantum quod sit rerum omnium principium quod est Deus.*

17. Item : *In quolibet principatu, ille qui præsidet unitatem desiderat. Unde inter principatus est potissima monarchia sive regnum : multorum etiam membrorum unum est caput, ac per hoc evidenti signo apparet ei cui convenit principatus unitatem deberi : unde et Deum, qui est omnium causa, oportet unum similiter constituere, et simpliciter confiteri.*

Hanc autem ostensionem divinæ unitatis etiam ex sacris eloquiis accipere possumus. Nam Deuteron. VI (vers. 4) *dicitur : « Audi Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est ; » et* Exod. XX (vers. 3) : « *Non habebis deos alienos coram me.* » *Et* ad Ephes. IV (vers. 5) : « *Unus Dominus, una fides,* » etc.

Hac autem veritate repelluntur gentiles deorum multitudinem confitentes : quamvis plures eorum unum Deum summum esse dicerent, a quo omnes alios quos deos nominabant, creatos esse asserebant : omnibus substantiis sempiternis Divinitatis nomen ascribentes, et præcipue ratione sapientiæ et felicitatis, et rerum gubernationis. Quæ quidem consuetudo loquendi etiam in sacra Scriptura invenitur, dum sancti angeli aut etiam homines vel judices dii nominantur, sicut illud psal. LXXXV (vers. 8) : « *Non est similis tibi in diis, Domine.* » *Et alibi (Psal.* LXXXI, 6) : « *Ego dixi : Dii estis;* » *et multa hujus per varia Scripturæ loca inveniuntur. Unde magis huic veritati videntur contrarii manichæi, duo prima principia ponentes, quorum alterum alterius causa non sit. Hanc etiam veritatem ariani suis erroribus impugnaverunt, dum confitentur Patrem et Filium non unum, sed plures deos esse, cum tamen Filium verum Deum auctoritatibus Scripturæ credere cogantur.*

L'unité divine, on le voit, résulte pour saint Thomas de considérations assez compliquées; voilà pourquoi, sans doute, le théologien ne la démontre qu'après avoir établi la plupart des autres attributs de Dieu, et notamment sa simplicité et sa perfection. Tous ses arguments peuvent se ramener aux trois suivants que nous retrouvons dans la *Somme de théologie* et que nous traduisons :

1° « Il est clair que cet *illud* d'où vient que l'être est individuel ne saurait en aucune façon être communiqué à plusieurs êtres. Ce qui fait que Socrate est homme et communicable à beaucoup, mais ce qui fait qu'il est cet homme ne peut être communiqué qu'à lui seul. Si donc Socrate était homme par le même principe qui le fait cet homme, de même qu'il ne peut y avoir plusieurs Socrates, il ne pourrait y avoir plusieurs hommes. Or c'est ce qui est vrai de Dieu; en effet, Dieu est sa propre nature, en vertu de son absolue simplicité. Donc Dieu ne peut être plusieurs.

2° « Dieu comprend en soi toute perfection d'être. S'il y avait plusieurs dieux ils différeraient nécessairement. Donc à l'un conviendrait ce qui ne conviendrait pas à l'autre; donc celui dans lequel se trouverait la privation ne serait pas absolument parfait, ou s'il l'était, l'autre ne le serait pas. Donc plusieurs dieux sont impossibles. Et voilà pourquoi les anciens philosophes qui ont posé un principe infini, ont été contraints de le poser unique.

3° « Tous les êtres sont réciproquement coordonnés, et de façon à se servir les uns les autres. Or des êtres divers ne s'harmoniseraient pas pour constituer un ordre unique, s'ils n'étaient coordonnés par quelque être réellement un. En effet, la pluralité est mieux ramenée à un ordre un pour un être un que par beaucoup; en effet, un est cause de l'unité par soi; plusieurs n'en sont cause que par accident, c'est-à-dire, en tant que de quelque façon ils sont uns. Or, comme ce qui est premier est très-parfait et par soi, non par accident, il faut que l'ordre unique soit causé par un être moyen qui lui-même soit unique. Donc, » etc.

Nous avons dit que les scotistes admettaient que l'unité de Dieu peut être démontrée. Mais leurs démonstrations sont radicalement différentes de celles de l'école thomiste. Celles-ci reposent sur ce que Dieu est l'acte pur ou l'être qui est son être; elles sont une application du raisonnement à une interprétation péripatéticienne du mot de l'Ecriture : *Je suis celui qui suis.* (*Exod.* III, 14.) Les scotistes éloignent l'idée de l'acte pur ou de la forme suprême, ils raisonnent par des données qui n'ont plus qu'un rapport des plus indirects avec les théorèmes d'Aristote.

Ils commençaient par invoquer l'autorité des Ecritures et des philosophes de l'antiquité et racontaient à ce sujet une anecdote à laquelle ils donnaient très-naïvement leur croyance. Suivant eux, Aristote en mourant s'était écrié : *Etre des êtres, ayez pitié de moi*, invoquant ainsi, à l'heure suprême, l'unité divine.

Quant aux preuves proprement dites, ils en admettaient trois, comme pour l'existence de Dieu : une preuve physique, une preuve métaphysique, une preuve morale.

La preuve physique était qu'il ne doit y avoir qu'un premier moteur puisqu'il n'y a qu'un premier mobile. On reconnaît son caractère péripatéticien ; mais aussi les scotistes ne la regardaient-ils pas comme absolument valable : *Multas patitur instantias*, disaient-ils (407*).

La preuve métaphysique, au contraire, leur semblait absolument certaine ; de même, disaient-ils, que c'est une loi pour l'esprit

(407*) COLUMB., *De Deo.*

humain de s'élever du contingent au nécessaire, c'en est une aussi de s'élever de la pluralité à l'unité.

La preuve morale et politique se ressentait singulièrement des théories ultra-impérialistes défendues par Occam et condamnées par l'Eglise : « La meilleure forme de gouvernement convient au monde qui est le plus parfait des ouvrages; or la monarchie est la meilleure forme de gouvernement; donc le gouvernement du monde est monarchique (408). »

Nous n'insisterons pas sur le caractère de ces arguments; nous n'aurions qu'à répéter ce que nous avons déjà dit sur la question de l'existence Dieu; mais il ne sera pas inutile de remarquer les raisons que les nominalistes du XIVᵉ siècle opposaient aux démonstrations des deux autres écoles.

En premier lieu, les nominalistes s'emparaient de cet aveu que la preuve physique de l'unité divine n'est pas valable suivant les disciples de Scot.

En second lieu, ils essayaient de prouver que l'on ne peut déduire l'unité de Dieu de sa simplicité, c'est-à-dire, de ce fait qu'il est son être ou son essence. En effet, disaient-ils, supposez que Socrate fût son être, il ne s'ensuivrait pas qu'il n'y eût qu'un homme, à savoir Socrate, mais seulement qu'il ne peut y avoir un autre Socrate. De même de ce que Dieu est son être, il s'ensuit, non pas qu'il n'y a pas un autre Dieu, mais qu'il n'y a pas un autre Dieu qui soit ce Dieu. En d'autres termes, saint Thomas suppose que le principe qui individualise l'être est quelque chose d'étranger à la forme, ou à son acte, dans les choses finies; et c'est pour cela qu'il veut même qu'il n'y ait qu'un ange par espèce angélique, parce que les anges sont de pures formes. Mais cette théorie est parfaitement hypothétique; car rien ne prouve que dans les choses composées la forme soit le principe spécifique, et la matière le principe de l'individualité.

Nous terminerons l'examen de cette question par la citation *in extenso* d'un chapitre où les raisons nominalistes sont résumées et combattues par un commentateur de saint Thomas. Voici ce chapitre :

Non videtur ista ratio (*divi Thomæ*) *concludere : (scilicet Deus est suum esse, ergo est unus Deus). Posito enim quod Sortes esset suum esse, non sequitur quod non sit aliquis homo, nisi Sortes, sed tantum quod non sit alius Sortes : sic non sequitur in proposito, quod non sit alius Deus, sed quod non sit alius hic Deus. Respondetur ex doctrina sancti Thomæ* Verit. (quæst. 2, art. 1), *quod ubi essentia alicujus, est ipsum suum esse proprium, impossibile est ut eadem secundum eamdem rationem alii conveniat sicut impossibile est ut esse proprium unius rei sit in alia re : et ideo si humanitas esset in sorte idem quod esse proprium Sortis, non solum non esset alius Sortes secundum rem, sed neque alius homo ejusdem rationis cum Sorte : similiter ergo si divinitas hujus Dei est eadem cum esse proprio ipsius, nullus poterit esse alius Deus ejusdem rationis cum ipso.*

Sed non videtur per hoc dubitatio tolli : nam quamvis esse Sortis esset idem cum sua humanitate, non sequitur quod humanitas ejusdem rationis non sit in alio, sed quod hæc humanitas non est in alio : sicut licet rationale in homine sit idem quod animal, et rationale sit proprium homini, non sequitur quod animalitas secundum eamdem rationem genericam non sit in aliis, sed tantum quod animalitas secundum quod est contracta ad hominem, non est in aliis animalibus.

Ad hujus evidentiam considerandum est quod esse (ut superius diximus) non dicit naturam aliquam unam ab inferioribus abstrahibilem et contrahibilem per differentias, sed dicit actum distinctissimum, et actualitatem omnium quæ sunt in re : ita quod per idem esse Sortis, et Sortes et homo et animal et substantia est in rerum natura, neque differt secundum in sorte, esse sortem, et esse hominem, et esse animal, si ista dicant actualem exsistentiam : similiter in Deo non differt esse Deum et esse hunc Deum. Ex hoc sequitur, quod si Sortes sit suum esse actualis exsistentiæ, sicut Sortes essentialiter est homo, ita essentialiter est esse hominis, et sic ratio hominis in sorte, est ratio actualis exsistentiæ suæ : et ideo sicut suum esse est sibi proprium, ita ratio hominis de ipso essentialiter dicta, est illi propria : et consequenter cum esse proprium sortis nulli alteri conveniat, nec ipsa ratio hominis dicti de Sorte, alicui alteri conveniet : et si aliquid aliud dicatur homo, hoc erit secundum aliam rationem. Multo ergo magis hoc est invenire in Deo, in quo natura non per aliquod additum, sed seipsa est individua, nam si Deus est hic est suum esse proprium, et in ipso non differt Deus, et esse Deum : eadem erit ratio Dei, et ratio proprii sui esse, si ergo suum esse est tantum, et alteri non convenit, neque etiam ratio Dei alteri poterit convenire; et sic non poterunt esse plures dii secundum eamdem rationem, sive univoce.

Ad rationem ergo dicitur primo quod imo sequeretur non solum quod hæc humanitas Sortis, sed etiam quod humanitas non esset ejusdem rationis in Sorte et in aliis hominibus, quia esse Sortis non solum est esse hujus humanitatis, sed etiam est esse humanitatis simpliciter : et ideo si esse non communicatur, neque etiam humanitas, quæ est eadem ipsi esse, communicabitur. Ad instantiam dicitur quod non est simile, quod adducitur de differentia, quia differentia habet rationem actus contrahentis et limitantis, licet cum ipso genere materialiter identificetur. Alia autem ratio est contracti, et alia contrahentis : et ideo non inconvenit rationem differentiæ uni tantum speciei convenire, rationem vero generis pluribus. Esse vero non habet rationem actus contrahentis ad inferiora, sed simplicis actualitatis rei quæcunque intima penetrantis : ideo si ipsa res et quidditas sunt ipsum esse, non poterit una ratio quidditatis abstrahi ab ipso esse, ut illa sit communis,

(408) COLUMB., *De Deo.*

esse autem sit proprium, sed una erit ratio utriusque : et si esse non communicatur, nec ipsa quidditas communicari poterit. Quinto decimo, divina natura potissime habet esse, ergo est maxime una, et sic in plura non dividitur, probatur consequentia, quia secundum hunc modum res habet esse quo possidet unitatem : unde unumquodque suæ divisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat.

Adverte quod cum unum consequatur ens tanquam propria passio, supra ipsum addens tantum indivisionem : quanto res perfectius ens fuerit, tanto oportet ut perfectiori modo sit unum : et ideo si aliquid fuerit maxime ens, oportet ut maxime sit unum, et maxime indivisum.

Sed occurrit dubium. Nam decem homines sunt perfectius ens quam unus homo : et tamen non sunt magis unum : non ergo secundum modum essendi est modus unitatis.

Respondetur quod decem homines non sunt perfectius ens, quam unus homo, sed multiplicius : et ideo non est magis unum, sed est plures habens unitates. Sexto decimo, quorumcunque in aliquo genere invenitur convenientia, oportet quod omnia ab aliquo uno dependeant; videmus enim in quolibet genere inveniri unum, quod est mensura aliorum, et sic multitudinem ab unitate procedere; sed omnia in esse conveniunt : ergo oportet ut sit unum quod omnium entium principium sit. Decimo septimo, in quolibet principatu ille qui præsidet unitatem desiderat : propter quod monarchia seu regnum optimus est principatus, similiter multorum membrorum est unum caput, et sic a signo constat, ei cui debetur principatus, unitatem deberi : ergo et Deo cui omnium convenit principatus tanquam omnium causæ, unitas est attribuenda.

Adverte quod semper per unum, si sapiens sit et bonus, melius universitas gubernatur, quam per multos, ut patet ex Aristotele in Politicis, *et* XII Metaphysicæ : *ideo cum sapiens gubernator cupiat quanto melius potest suos subditos gubernare, desiderat ut solus sit in suo regimine, ne alii sibi sint aliqua ex parte impedimento. Varietas enim opinionum plurium gubernantium sæpenumero confusionem parit, estque reipublicæ non parvo detrimento : propterea bene inquit sanctus Thomas quod in quolibet principatu, ille, qui præsidet, unitatem desiderat. Confirmatur ultimo conclusio auctoritate* Deuteron. VI (vers. 4) : « *Audi Israel,* » etc. *Item* Exod. XX (vers. 3) : «*Non habebis,*» etc. *Item* ad Ephes. IV (vers. 5) : «*Unus Dominus,*» etc.

Ex hac conclusione triplex excluditur error. Primus fuit gentilium ponentium multitudinem deorum, omnibus substantiis sempiternis Divinitatis nomen ascribentium et præcipue ratione sapientiæ, felicitatis et gubernationis, licet multi gentilium ponerent unum summum Deum omnium aliorum patrem, sicut Demogorgona, aut aliquem alium.

Addit autem sanctus Thomas hanc consuetudinem loquendi, ut scilicet ratione sapientiæ felicitatis et gubernationis aliqui nominentur dii, in sacra Scriptura inveniri, ut patet in psal. LXXXV (vers. 8), *cum dicitur :* « *Non est similis tui in diis,* » *et alibi.* (*Psal.* LXXXI, 6) : « *Ego dixi : Dii estis,* » etc.

Adverte quod non intendit sanctus Thomas per hoc asserere ipsas immateriales substantias deos proprie esse, sed mens ejus est quod Scriptura quandoque quidem cum gentilibus quantum ad nomen convenit : sed tamen illi eas substantias deos proprie appellabant. Scriptura autem eas deos participative tantum nominat. Secundus error fuit manichæorum ponentium duo prima principia quorum alterum alterius causa non sit, malorum scilicet omnium principium, et principium bonorum omnium. Tertius error fuit arianorum ponentium Patrem et Filium duos deos esse. Adverte quod Arius (*ut inferius libro* IV *narratur*), *non posuit Filium Dei esse verum Deum, sed tantum per quamdam similitudinis participationem præ cæteris creaturis, sed tamen licet non poneret expresse duos veros deos, ex sua tamen positione, addita veritate Scripturæ, oportebat eum dicere Patrem et Filium esse duos veros deos. Nam cum ex sacra Scriptura habeatur Filium Dei verum Deum esse, si huic veritati positio Arii addatur, Filium scilicet secundum essentiam a Patre distingui, sequitur ut vere duo dii sint : et propter hoc subintulit sanctus Thomas cum tamen Filium verum Deum auctoritatibus Scripturæ credere cogantur.*

§ IV.— La question de l'infinité divine présentait les mêmes difficultés et donnait lieu aux mêmes débats que les deux précédentes. Trois écoles se trouvent encore ici luttant et discutant. Les thomistes prouvent l'infinité divine par des arguments qu'ils croient emprunter intégralement, et qu'ils empruntent effectivement en partie à la métaphysique péripatéticienne; les scotistes en nient timidement la valeur et les mêlent à d'autres arguments d'origines très-diverses et qui se rapprochent des arguments qui prévaudront sous la renaissance ou dans le cartésianisme; les disciples d'Occam pensent que les raisons d'Aristote ne valent absolument rien, et qu'on ne peut établir que sur des probabilités la croyance à l'infinité divine, sauf quand on recourt à la révélation (408*).

Saint Thomas raisonne de la manière suivante dans la *Somme contre les gentils :*

Cum autem infinitum quantitatem sequatur, ut philosophi tradunt, non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis, cum ostensum sit, solum unum Deum esse, nullamque in eo compositionem vel partium vel accidentium inveniri. Secundum etiam quantitatem continuam infinitus dici non potest, cum ostensum sit, eum incorporeum esse; relinquitur igitur investigare an secundum spiritualem magnitudinem esse infinitum ei conveniat. Quæ quidem spiritualis magnitudo quan-

(408*) Voir saint THOMAS, nous le citons presque *in extenso.* — SCOT, I, dist 2, quæst. 2; report. qu. 3. — MAYRONIS, qu. 8. — LYCHETUS, BARG., VIGER., SUAREZ, OCCAM, *Centiloq.*, concl. 3.

tum ad duo attenditur : scilicet quantum ad potentiam, et quantum ad proprie naturæ bonitatem, sive completionem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum. Harum autem magnitudinum una aliam consequitur : nam ex hoc ipso quod aliquid in actu est, activum est; secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suæ virtutis; et sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suæ completionis; nam et Augustinus dicit quod in his quæ non mole magna sunt, idem esse est majus, quod melius. Ostendendum est igitur secundum hujusmodi magnitudinis modum Deum infinitum esse; non enim sic ut infinitum privative accipiatur, sicut in quantitate dimensiva vel numerali; nam hujusmodi quantitas nata est finem habere : unde secundum subtractionem eorum quæ sunt nata habere, infinita dicuntur : propter hoc in eis infinitum imperfectionem significat, sed in Deo infinitum negative tantum intelligitur, quia nullus est imperfectionis suæ terminus vel finis : sed est summe perfectum, et sic Deo infinitum attribui debet. Omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicujus rationem determinatur. Deus autem non est in aliquo genere, sed ejus perfectio omnium generum perfectiones continet, ut supra ostensum est : est igitur infinitus.

2. *Adhuc : Omnis actus alteri inhærens, terminationem recipit ex eo in quo est : quia quod est in altero est in eo per modum recipientis; actus igitur in nullo exsistens nullo terminatur : puta si albedo esset per se exsistens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quo minus haberet quidquid de perfectione albedinis haberi potest : Deus autem est actus nullo modo in alio exsistens, quia non est forma in materia, ut probatum est : nec esse suum inhæret alicui formæ vel naturæ, cum ipse sit suum esse, ut supra ostensum est, relinquitur ergo ipsum esse infinitum.*

3. *Adhuc : In rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima : aliquid quod est actus tantum, ut Deus, sicut supra ostensum est : aliquid quod est actu et potentia, ut res cæteræ; sed potentia cum dicatur ad actum, non potest actum excedere, sicut nec in unoquoque, ita nec simpliciter; cum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate : relinquitur quod Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate.*

4. *Item : Tanto actus aliquis est perfectior, quanto minus habet potentiæ permistum : unde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum suæ perfectionis : cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis : Deus autem est actus purus absque potentia, ut supra ostensum est, est igitur infinitus.*

5. *Amplius : Ipsum esse absolute consideratum, infinitum est; nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est : si igitur alicujus esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse, vel receptivum ejus, sed esse divini non potest esse aliqua causa : quia ipse est necesse esse per seipsum, nec esse ejus est receptivum, cum ipse sit suum esse : ergo esse suum est infinitum, et ipse infinitus.*

6. *Adhuc : Omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius quanto illam perfectionem magis et plenius participat; sed non potest esse aliquis modus, nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio, quam ab eo quod per suam essentiam est perfectum, et cujus esse est sua bonitas : hoc autem Deus est, nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius Deo : est igitur infinitus in bonitate.*

7. *Amplius : Intellectus noster intelligendo aliquid, in infinitum extenditur : cujus signum est, quod quantitate qualibet finita data, intellectus noster majorem excogitare possit; frustra autem esset hæc ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita : oportet igitur aliquam rem intelligibilem infinitam esse quam oportet esse maximam rerum : et hanc dicimus Deum : Deus igitur est infinitus.*

8. *Item : Effectus non potest extendi ultra suam causam : intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo (qui est prima omnium causa), non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster majus Deo; si igitur omni finito potest aliquid majus cogitare, relinquitur Deum finitum non esse.*

9. *Amplius : Virtus infinita non potest esse in essentia finita : quia unumquodque agit per suam formam, quæ vel est essentia ejus, vel pars essentiæ : virtus autem principium actionis nominat; sed Deus non habet virtutem activam finitam; movet enim in tempore infinito, quod non potest esse nisi a virtute infinita, ut supra ostensum est. Relinquitur ergo Dei essentiam esse infinitam.*

10. *Hæc autem ratio est secundum ponentes æternitatem mundi : qua non posita, adhuc magis confirmatur opinio de infinitate divinæ virtutis; nam unumquodque agens tanto virtuosius est in agendo, quanto potentiam magis remotam ab actu in actum reducit : sicut majori virtute opus est ad calefaciendum aquam quam aerem; sed illud quod omnino non est, est infinite distans ab actu, nec est aliquo modo in potentia; igitur si mundus factus est postquam omnino prius factus non erat, oportet factoris virtutem esse infinitam. Hæc autem ratio etiam secundum eos qui ponunt æternitatem mundi, valet ad probandum infinitatem divinæ virtutis : confitentur enim Deum esse causam mundanæ substantiæ, quamvis eam sempiternam arbitrentur, dicentes hoc modo Deum æternum sempiterni mundi causam exsistere, sicut pes ab æterno fuisset causa vestigii, si ab æterno fuisset impressus in pulvere. Hac autem positione facta secundum rationem prædictam, nihilominus sequitur Dei virtutem infinitam esse; nam sive ex tempore secundum nos, sive ab æterno secundum eos res produxerit, nihil esse potest in re quod ipse non produxerit, cum sit universale*

essendi principium : et sic nulla præsupposita materia vel potentia, produxit. Oportet autem proportionem potentiæ vel virtutis activæ accipere secundum proportionem potentiæ vel virtutis passivæ : nam quanto potentia passiva major præexsistit vel præintelligitur, tanto a majori virtute activa in actu completur. Relinquitur igitur, cum virtus finita producat aliquem effectum præsupposita potentia materiæ, quod Dei virtus quæ nullam potentiam præsupponit, non sit finita, sed infinita : et ita essentia infinita.

11. *Amplius : Unaquæque res tanto est diuturnior, quanto ejus causa est efficacior : illud igitur cujus diuturnitas est infinita, oportet quod habeat esse per causam efficaciæ infinitæ; sed diuturnitas Dei est infinita, ostensum est enim supra ipsum esse æternum : cum igitur non habeat aliam causam sui esse præter seipsum, oportet ipsum esse infinitum. Huic autem veritati sacra Scriptura testimonium perhibet, ait namque Psalmista (Psal.* xcv, 4) : « *Magnus Dominus et laudabilis nimis : et magnitudinis ejus non est finis.* » *Huic etiam veritati attestantur antiquissimorum philosophorum dicta, qui omnes infinitum posuerunt primum rerum principium, quasi ab ipsa veritate coacti; propriam enim vocem ignorabant; existimantes infinitatem principii ad modum quantitatis discretæ, secundum Democritum, qui posuit atomos infinitos rerum principia : et secundum Anaxagoram, qui posuit infinitas partes consimiles rerum principia : vel ad modum quantitatis continuæ, secundum illos, qui posuerunt aliquod elementum, vel confusum aliquod infinitum corpus esse primum omnium principium; sed cum ostensum sit per sequentium philosophorum studium, quod non est aliquod corpus infinitum, et huic conjungatur quod oportet esse primum principium aliquo modo infinitum : concluditur quod neque est corpus, neque virtus in corpore, infinitum illud, quod est primum principium.*

Cette longue variété d'arguments se ramène à un seul dans la *Somme de théologie* (409). « Il faut considérer, » dit saint Thomas dans cet ouvrage, « qu'une chose est dite infinie de ce qu'elle n'est pas finie : or, la matière est de quelque façon limitée par la forme, et la forme par la matière. La matière est limitée par la forme, en tant qu'avant de recevoir la forme elle est en puissance vis-à-vis d'une multitude de formes, et que lorsqu'elle en a reçu une, elle est bornée par elle. La forme est limitée par la matière, en tant que la forme considérée en elle-même est commune à plusieurs choses, tandis que, une fois reçue dans la matière, elle est la forme de cette chose déterminée, c'est-à-dire de quelque chose d'individuel. Mais la matière est perfectionnée par la forme qui la limite; et ainsi l'infini, qui appartient à la matière, est essentiellement imparfait. Quant à la forme, elle ne reçoit pas sa perfection de la matière; au contraire, elle est bien plutôt restreinte par elle dans son amplitude. L'infini qui vient d'une forme non déterminée par la matière est donc essentiellement parfait. Mais ce qu'il y a de plus formel c'est l'être même; et puisque l'Être divin n'est pas reçu dans quelque chose, mais est lui-même son propre être subsistant, il s'en suit manifestement que Dieu est infini et parfait. »

La discussion était des plus vives sur cette argumentation. Quoi ! disait Scot, tout acte inhérent à quelque chose qui n'est pas soi reçoit sa borne de l'être où il est ! mais toute essence finie ne peut qu'être finie en elle-même et avant d'être comparée à quelque autre essence que ce soit ! La forme n'est donc pas limitée par la chose qu'elle informe. On ajoute que la *forme* est limitée par la matière ; mais alors la forme qui n'est pas née pour être en une matière n'est donc pas limitée. Cela revient à dire que l'ange est infini. De ce que deux choses se limitent conclure que chacune est bornée *extrinsèquement*, c'est commettre le sophisme *fallacia consequentis*. De ce qu'un corps est borné par un corps, s'en suit-il qu'il serait infini à supposer que le premier, ni aucun autre, n'existât? Alors le dernier ciel est donc infini?

On lira peut-être avec intérêt les termes même de la discussion que nous venons de présenter en raccourci. Nous citerons l'argument de Scot avec la réponse d'un commentateur thomiste, et nous apprécierons ensuite cette réponse :

Circa istam propositionem, omnis actus alteri inhærens, terminationem recipit ex eo in quo est, dubitatur : nam (ut arguit Scot., I. Sent., *dist.* 2, *quæst.* 1) *omnis essentia finita, est finita in se, ut præintelligitur omni comparationi sui ad aliam essentiam, ergo ex eo in quo recipitur, non finitur forma et limitatur. Similiter contra hunc processum, forma finitur per materiam : ergo forma quæ non est nata esse in materia, est infinita, arguit. Primo, quia sequeretur quod angelus qui est a materia et susceptivo separatus, esset infinitus. Secundo, quia committitur fallacia consequentis, sicut enim non valet (ut habetur ex tertio* Physic.) *Corpus finitur ad corpus; ergo si non est finitum ad corpus, est infinitum : nam tunc ultimum cœlum esset infinitum, ita non valet : forma finitur per materiam : ergo si est separata a materia, est infinita.*

Ad hujus evidentiam considerandum primo, quod cum duo possimus in forma considerare, scilicet naturam specificam, et esse illi naturæ debitum, cum dicimus formam limitari per materiam, non intelligimus de forma, quantum ad ejus essentiam specificam : per suam enim propriam differentiam, est ad hanc speciem et ad hunc gradum entium limitata, non autem per materiam : sed intelligimus de forma quantum ad ejus essendi modum. Sciendum secundo, quod forma in alio receptibilis

(409) Dans la *Summa contra gentiles* cette question est traitée après celle de l'*unité ;* dans la *Summa theologiæ* elle est traitée avant.

sicut est ad determinatum gradum entium, et ad determinatam speciem limitata, ita habet esse determinatum in natura essendi simpliciter. Nam ita aliquod esse debetur albedini in quantum albedo, quod aliud sibi non debetur: sed tamen ipsum esse naturæ tali debitum, latitudinem quamdam essendi habet, secundum quod susceptivum formæ diversimode disponi potest, et ipsa potest in diversis recipi: unde secundum hoc esse, limitari potest, ut scilicet non habeat totum, et perfectum esse suæ naturæ debitum, sed tantum aliquem ejus gradum numeralem habeat. Limitatur ergo forma per materiam: quia cum unumquodque recipiatur in altero per modum recipientis, id est secundum illum modum secundum quem susceptivum natum est illud recipere, oportet ut forma recepta in alio limitetur secundum capacitatem susceptivi, id est ut non habeat esse sibi debitum eo perfecto modo quo posset habere: sed tantum secundum susceptivi dispositionem et capacitatem. Sed si forma esset ab omni susceptivo separata, nullam limitationem in esse sibi debito haberet, sed haberet esse perfectissimo modo secundum naturæ suæ conditionem, non limitata ad aliquem gradum essendi intra suam latitudinem, sed totum suum esse habens unite, et perfectionaliter omnes gradus continens secundum quos in suo susceptivo esse posset. Ex quo sequitur, quod si natura ipsa secundum se gradum aliquem entium determinatum non dicit, si ab omni susceptivo sit separata, erit simpliciter infinita secundum perfectionem essendi, tanquam nullo modo limitata: sicut quia esse secundum se non dicit aliquem determinatum gradum essendi, sed indistincte omnem essendi perfectionem includit, si sit per se subsistens, erit simpliciter infinitum, utpote ad nullum simpliciter essendi gradum determinatum. Si autem natura ipsa dicat aliquem determinatum gradum entium separata ab omni susceptivo non erit simpliciter infinita, cum sibi aliquem determinatum gradum entium statuat ex sua ratione et quidditate, sed erit infinita secundum quid, id est in suo genere, sive in sua specie, in quantum omnem perfectionem essendi debitam naturæ suæ habet. Sed decipiuntur qui sanctum Thomam impugnant, quia infinitatem formæ accipiunt ad modum infiniti materialis et quantitativi, et habentis ex ipso fine perfectionem, cum tamen non alia ratione dicatur forma infinita, quam quia non contrahitur ad aliquem gradum suæ naturæ, sed omnem gradum sibi possibilem convenire, habeat. Considerandum ulterius, quod cum dicimus formam per susceptivum limitari, non intelligimus hoc quasi materia aliquid in forma per modum efficientis producat, sed quia forma ex hoc quod in susceptivo recipitur, accipit limitationem secundum susceptivi exigentiam: quod est susceptivum limitare formam per modum causæ materialis, non autem per modum efficientis.

Istis suppositis dicitur ad primum Scoti, quod forma finita, secundum se, et non per respectum ad aliud, est finita formaliter et essentialiter, tanquam ad aliquem gradum entium determinata: non est tamen materialiter finita, tanquam ad aliquem gradum essendi intra latitudinem sui esse limitata, nisi ex materia in qua recipitur, de qua finitione loquitur sanctus Thomas.

Ad secundum dicitur, quod angelus est infinitus in genere, et secundum quid, ut patet ex dictis, non autem simpliciter: quia ex propria ratione dicit naturam in entibus determinatum gradum habentem. Ad tertium dicitur quod esse inhærens, et esse finitum, convertuntur: similiter esse separatum, et esse infinitum. Et quia in convertibilibus argui potest a destructione antecedentis ad destructionem consequentis, ideo in illis fallacia consequentis sic arguendo non committitur. Sed valet, si est inhærens, est finita, ergo si non est inhærens, non est finita, eo modo quo declaratum est.

Ad instantiam de corpore, dicitur quod non est propositum, quia corpus finitum non accipit limitationem ex eo quod ad aliud corpus terminatur, sed accidit sibi secundum quod est finitum quod sit aliud corpus ad quod terminetur; forma autem accipit materialem et individualem terminationem ex ipso susceptivo, et sibi secundum quod taliter terminata, per se convenit in susceptivo esse: unde non sunt convertibilia, corpus esse finitum, et corpus ad aliud corpus terminari, sicut formam esse in alio, et formam esse in sua specie finitam.

Quand on examine cette discussion, on est forcé de convenir que le commentateur de saint Thomas bat un peu en retraite. Il sent fort bien qu'une forme est nécessairement finie en elle-même, et il l'avoue; c'était cependant désavouer son maître; mais aussitôt il revient sur ce désaveu, et il essaye d'y échapper par de très-curieuses subtilités. Il distingue dans la forme son être réel et son être spécifique : c'est celui-ci, dit-il, qui est limité par la matière, en ce sens que la matière empêche la forme d'être tout ce qu'elle pourrait être dans son genre, sans cette *matérialisation.* Ainsi la forme n'a pas, suivant l'auteur en question, une vraie infinitude ; elle n'est infinie qu'en ce sens qu'elle est tout ce qu'elle peut être avant que la matière soit venue la restreindre. Soit : mais alors l'argument de saint Thomas ne prouve plus l'infinité de Dieu. Et néanmoins, il reste encore une objection bien forte contre ce débris d'argumentation tronquée et incapable d'arriver à la vraie conclusion. Admettre l'infinitude, même relative de l'ange, c'était, on en conviendra, se hasarder beaucoup, et l'université de Paris, nous le verrons, condamna cette témérité.

La question de l'infini en Dieu et du fini dans les choses créées, posée au sein de la théologie catholique, se trouvait donc mettre en opposition le dogme révélé et la métaphysique péripatéticienne. Les théologiens les plus corrects, comme saint Thomas, en expliquant le caractère infini de Dieu au point de vue de la théorie de la *matière* et de la *forme*, étaient poussés en dépit de leur sagesse à mal expliquer ce caractère, et en

même temps à placer les anges dans une situation analogue à celle qu'occupaient les *idées* de Platon, les *astres* d'Aristote, les *démons* et les *dieux* des alexandrins. Ces graves conséquences retombèrent de tout leur poids, au XIVe et au XVe siècle, sur la métaphysique qui les produisait. Celle-ci ne s'en releva pas, ou plutôt, sous cette action continue d'un dogme auquel elle s'appliquait étroitement, et qui la déformait par cela même, elle prit lentement une série de formes nouvelles, jusqu'à ce qu'elle éclatât en morceaux, et laissât voir sous ses lambeaux épars une métaphysique toute nouvelle.

Vis-à-vis des arguments thomistes viennent se placer, d'une part, la négation absolue des nominalistes, d'autre part, la négation moins radicale des scotistes qui, tout en niant les arguments dominicains, tentent de les replâtrer, et quelquefois arrivent dans ces tentatives à des aperçus féconds et que l'avenir doit reprendre en les élargissant.

Voici comment ils prouvaient l'infinité divine :

1° Tout être limité a une cause de sa limitation; si les êtres finis sont finis, c'est que leur cause efficiente n'a pas pu ou n'a pas voulu les rendre plus parfaits. Et Dieu ne peut être limité par aucun autre être, puisqu'il est de soi et par soi. Donc, etc.

2° Ce qui peut produire des effets infinis a une vertu, et dès lors une substance infinie. Car Dieu, peut, en vertu de sa puissance, produire un nombre infini d'âmes, et même ce nombre est actuellement infini, d'après Aristote, qui admet l'éternité du monde. La conclusion est évidente.

3° Une intelligence capable de comprendre un nombre actuellement infini d'intelligibles est infinie. Or l'intelligence divine a ce pouvoir, car elle n'a pas besoin de l'existence actuelle des possibles pour les voir. Donc elle est infinie. Donc la volonté divine est également infinie, car elle a la même sphère que l'intelligence. Mais une intelligence et une volonté infinies ne peuvent émaner que d'une essence infinie. Cet argument était l'argument favori de Mayronis.

4° Notre amour et l'appétit naturel de notre être se portent vers quelque chose d'infini : ce quelque chose est Dieu; donc Dieu est infini.

5° Enfin, l'être le plus parfait ne peut qu'être infini, car le fini emporte nécessairement quelque imperfection.

Sauf les deux derniers, ces divers arguments présentent une sorte de complexité logique, et les deux premiers surtout semblent plutôt de la dialectique qu'une théodicée sérieuse. Les disciples d'Occam avaient beau jeu vis-à-vis de ces raisons subtiles, comme les scotistes eux-mêmes avaient eu beau jeu vis-à-vis des démonstrations péripatéticiennes de l'école dominicaine.

Le débat était grand, surtout sur la question de savoir si Aristote en disant que Dieu meut le monde dans un temps infini, avait affirmé qu'il est infini lui-même *in vigore et virtute*. Les nominalistes soutenaient qu'un être peut mouvoir des objets dans un temps infini, sans être pour cela infini. Supposez, disait Occam, un ange qui s'applique à mouvoir les astres; comme il est incorruptible et au-dessus des atteintes de la mort, il remplira cette mission pendant l'éternité, et on le verra mouvoir les cieux pendant un temps infini, sans que lui-même soit infini. Qui meut dans un temps infini est infini par la durée, mais non nécessairement par la puissance, puisqu'il meut successivement et non à la fois (410). Cette réponse semblait très-forte à Suarez.

On la présentait encore sous une autre forme ; on disait : Si le soleil durait toujours, il produirait des effets infinis, bien qu'il fût d'une nature limitée. La puissance inhérente à Dieu de produire des effets infinis n'implique donc pas qu'il ait une nature infinie.

Je ne sais si le lecteur éprouvera la même impression que nous, mais en présence de cette argumentation des scotistes et des nominalistes, je sens ma raison plus blessée encore, s'il est possible, que lorsque je parcours leurs discussions de pure physique ou d'astronomie. Les scolastiques raisonnaient singulièrement sur ces deux sciences, cependant leurs principes une fois admis, on comprend qu'avec l'intelligence la plus limpide et la plus vigoureuse, ils aient été conduits par la force de la logique aux théories bizarres auxquelles nous les voyons aboutir. Au contraire, lorsqu'ils parlent de l'infini, non-seulement leurs principes métaphysiques sont peu admissibles, mais leur pensée semble ne pas se sentir elle-même, et je ne sais quel brouillard pèse sur toutes ses démarches. Bien plus, les arguments deviennent puérils de part et d'autre. Par exemple, nul ne fait difficulté d'admettre qu'il peut y avoir des *nombres infinis*, ce qui revient à admettre un *infini divisible*. Les occamistes mêmes, qui cherchent les côtés faibles de la doctrine scotiste, lui accordent qu'il y aurait un *nombre infini* d'âmes si le *monde* eût été *éternel*. Certainement, il y a une impossibilité logique à tirer l'*infini* d'une argumentation quelconque ; et toutes les fois qu'on le considérera comme un *attribut* à démontrer de Dieu, et non comme cet *aliquid* dont l'idée nous atteste l'existence de Dieu, on se jettera dans les embarras philosophiques les plus inextricables; mais à ces embarras s'ajoutent les embarras et les confusions visibles des intelligences. Les scotistes, à cet égard, sont bien inférieurs aux thomistes. Les thomistes raisonnent sur des données fort étrangères à notre philosophie, mais leur raisonnement est ferme et vigoureux ; les scotistes et les occamistes ne savent guère où ils vont. C'est que l'idée de l'infini, ainsi que nous

(410) OCCAM, *Centiloq.*, concl. 5 ; — quodlib. II, quæst. 7 ; VII, quæst. 11.

'établirons plus tard, commence à se dégager dans leurs théories; mais, au lieu d'éclairer leur esprit, elle les jette dans des difficultés nouvelles, parce qu'il faut lui faire sa place, sans l'analyser, à côté de principes incompatibles avec elle.

§ V. — Il ne nous reste plus qu'à résumer ce que nous avons dit de notre manuel scotiste.

Il nous présente perpétuellement la discussion des trois grandes écoles qui remplissent la dernière période de la scolatisque; et je pense qu'on ne saurait contester que dans cette discussion les scotistes ne jouent point le rôle de philosophes qui en exagérant les idées de leurs devanciers provoquent une réaction. Ils succèdent aux thomistes, mais en ne combattant que leurs arguments et en adoptant le plus souvent leurs conclusions; les occamistes, eux, attaquent tout, les conclusions comme les arguments; les scotistes sont donc des novateurs timides qui introduisent de nouveaux éléments dans la science sans oser bannir les anciens.

Sur la question de l'idée de Dieu et de ses attributs ils s'éloignent de la tradition péripatéticienne, tout en faisant profession de la respecter. Ils s'en éloignent en soutenant que nous pouvons avoir une connaissance positive de Dieu, ce qui revient à dire que, suivant eux, l'infini n'est pas connu uniquement par rapport au fini, et comme sa négation; sur la question de la manière vraie de démontrer l'existence de Dieu, ils ne regardent la preuve tirée du mouvement que comme probable et ils lui en substituent une autre d'un caractère tout moderne et qui semble un pressentiment de Descartes. Sur la question de l'unité divine, ils continuent leur réaction contre la métaphysique péripatéticienne. Enfin quand il s'agit de l'infinité en Dieu, ils condamnent rigoureusement cette métaphysique et ses applications à la théologie. Il est vrai qu'ils ne leur substituent que des théories vagues, puériles, à peine conscientes d'elles-mêmes; mais déjà l'idée d'infini y apparaît, non plus comme une conclusion lointaine de mille autres attributs, ainsi qu'elle fait dans la théologie dominicaine, mais à un titre presque primitif.

Que fera, après ces novateurs timides, l'école d'Occam? Les scotistes ont ajouté aux entités déjà multiples de l'école thomiste d'autres entités, résultats d'investigations indécises dans un monde encore nouveau pour la philosophie; partout les anciens éléments de l'être et de l'univers se mêlent chez eux à l'ombre ou plutôt à la première lueur d'éléments qu'Aristote ni Platon n'avaient connus. Au milieu de cette multiplicité effrayante d'entités, les occamistes arrivèrent avec le grand axiome: ***Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem***, et ils s'en servirent comme d'une cognée victorieuse pour abattre les broussailles inutiles et embarrassantes de cette grande forêt métaphysique où la science, et la pensée et le monde s'égaraient. Ils changèrent souvent ce travail d'émondage en travail de destruction, et le désert se fit dans leur empire. Par exemple sur les questions de théodicée que nous venons de parcourir, ils niaient à la fois thomisme et scotisme. Les scotistes disaient que puisque nous ne pouvons connaître l'infini uniquement par rapport au fini, nous le connaissons en lui-même et positivement; les occamistes partaient de la même prémisse et concluaient que l'infini ne peut être connu d'aucune façon. Les scotistes niaient l'efficacité absolue de la preuve péripatéticienne de l'existence de Dieu; les occamistes soutenaient qu'elle n'a aucune valeur et qu'il n'est pas même prouvé qu'Aristote fût autre chose qu'un athée; suivant eux, il n'y avait aucune raison logique en dehors de la révélation, de soutenir la croyance à un Etre suprême; les scotistes ne voulaient pas que l'on prouvât l'infinité de Dieu par cette considération que Dieu est son être ou qu'il est l'acte pur; les occamistes prétendaient que l'infinité divine ne peut être extraite d'aucune considération de l'ordre fini, et que dès lors on ne peut la prouver.

Nous montrerons plus loin quel devait être le résultat de cette position si curieuse et si radicale prise par l'école d'Occam et de Gabriel Biel; il nous suffit d'avoir prouvé ici qu'elle fut la conséquence extrême, si l'on veut, mais directe du mouvement scotiste.

CHAPITRE II.

Aperçu de la théodicée de saint Thomas.

(D'après la *Somme de théologie* et la *Somme contre les gentils*.)

Il était nécessaire, croyons-nous, d'établir d'abord, par le récit de quelques discussions capitales, les différences des principales écoles, avant d'entrer dans le détail même de la théodicée de chacune d'elles. Ce travail préliminaire est fait maintenant, et nous commençons immédiatement par caractériser celle des thomistes.

On s'étonnera peut-être que nous ne parlions ni de celle de saint Anselme, ni de celle de saint Bernard, ni de celle d'Abélard, ni de celle d'Alexandre de Halès ou d'Albert le Grand; mais outre qu'on trouvera à cet égard de nombreux détails dans les articles que nous consacrons à chacun de ces docteurs, tous n'ont écrit que des essais, des préambules de théodicée scolastique. Saint Anselme n'a envisagé à un point de vue véritablement philosophique que la question de la sainte Trinité, et celle de l'idée suprême sous laquelle l'esprit humain peut considérer Dieu; c'est de cette idée, on se le rappelle (voir l'article SAINT ANSELME), qu'il déduit la preuve de son existence. Quoi qu'il en soit, cette théorie, qui fut développée quelquefois par son auteur dans un sens presque platonicien, resta isolée et ne laissa pas de traces dans les écoles du moyen âge. Abélard, lui aussi, ne parla presque que de la sainte Trinité; saint Bernard, sauf cette même

question, s'occupa moins de Dieu que de l'ascension sublime qui mène vers son ineffable perfection l'esprit et le cœur de l'homme. Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Albert le Grand, ne font guère que préparer la voie à saint Thomas et à Duns Scot, qui prépare Occam, et par Occam Gerson et Cusa.

Pour bien comprendre le *De Deo uno* de saint Thomas, nous citerons d'abord, en les expliquant un peu, les principaux théorèmes qui y sont soutenus, puis nous essayerons d'en faire sentir nettement le caractère et l'origine logique.

Après avoir démontré Dieu, surtout par des considérations de physique empruntées à l'idée du mouvement, saint Thomas annonce que sa théodicée résoudra d'abord trois questions :

1° De quelle manière Dieu n'est pas, ou quels sont les attributs négatifs de Dieu, car nous n'avons de lui aucune connaissance positive; 2° de quelle manière nous le connaissons; 3° de quelle manière nous le nommons.

La première question en renferme elle-même cinq, qui chacune se subdivise à son tour :

1° Qu'est-ce que la simplicité en Dieu? 2° Qu'est-ce que la perfection de Dieu? 3° Qu'est-ce que l'infinité de Dieu? 4° Qu'est-ce que l'immutabilité de Dieu? 5° Qu'est-ce que l'unité de Dieu?

I. *De la simplicité de Dieu.* — Saint Thomas commence par prouver que Dieu n'est pas un corps, et il le prouve, comme il a prouvé son existence, par la grande considération péripatéticienne du mouvement :

« Dieu, dit il, étant le moteur immobile, et le premier être et le plus noble de tous, ne peut être un corps (411). En effet, on peut s'assurer par une énumération qu'un corps ne meut qu'autant qu'il est mû... Donc Dieu n'est pas un corps. Secondement, le premier être est en acte et nullement en puissance. En effet, quoique ce qui sort de sa puissance pour aller à l'acte soit en puissance avant d'être en acte, l'acte précède la puissance, puisque rien n'est réduit de la puissance à l'acte sans quelque chose qui soit en acte. Si donc Dieu est le premier être, rien n'y est en puissance. Mais tout corps est en puissance, puisque le contenu, en tant que continu, est divisible à l'infini. Donc il est impossible que Dieu soit corps. — Troisièmement, le corps vivant est plus parfait que le corps non vivant... Mais le corps vivant vit par quelque chose d'étranger à lui, comme notre corps par notre âme. Mais ce par quoi le corps vit est plus noble que le corps. Donc Dieu qui est le plus noble des êtres n'est pas corps. »

Dans la *Somme contre les gentils*, la question de la simplicité de Dieu n'arrive pas la première comme dans la *Somme de théologie*. Précédée déjà d'un certain nombre de théorèmes sur lesquels elle s'appuie, elle est assez complexe, et présente un exemple assez notable de cette accumulation de raisonnements qui était chère aux scolastiques. Nous la citerons tout entière, en retranchant un long débat sur une interprétation délicate d'Aristote.

1. *Ex prædictis autem ostenditur quod Deus non est corpus. Omne enin corpus cum sit continuum compositum est et partes habens : Deus autem non est compositus ut ostensum est, igitur corpus non est.*

2. *Prob. omne quantum, est aliquo modo in potentia : nam continuum est potentia divisibile in infinitum : numerus autem in infinitum est augmentabilis, omne autem corpus est in potentia, Deus autem non est in potentia, sed actus purus, ut ostensum est, ergo Deus non est corpus.*

3. *Adhuc si Deus est corpus, oportet quod sit aliquod corpus naturale : nam corpus mathematicum non est per se exsistens, ut Philosophus probat, eo quod dimensiones accidentia sunt, non autem est corpus naturale cum sit immobilis, ut ostensum est : omne autem corpus naturale mobile est : Deus igitur non est corpus.*

4. *Amplius, omne corpus finitum est, quod tam de corpore circulari quam de recto probatur in* I Cœl. et mund.: *quodlibet autem corpus finitum intellectu et imaginatione transcendere possumus; si igitur Deus est corpus intellectus et imaginatio nostra aliquid majus Deo cogitare possunt : et sic Deus non est major intellectu nostro, quod est inconveniens : non est igitur corpus.*

5. *Adhuc, cognitio intellectiva certior est quam sensitiva; invenitur autem aliquod objectum sensus in rerum natura : ergo et intellectus, sed secundum ordinem objectorum est ordo potentiarum, sicut et distinctio : ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile in rerum natura exsistens : omne autem corpus in rebus exsistens est sensibile, igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilius, si igitur Deus est corpus, non erit primum et maximum ens.*

6. *Prœterea quolibet corpore non vivente res vivens est nobilior : quolibet autem corpore vivente sua vita est nobilior, cum per hoc habeat supra alia corpora nobilitatem : id ergo quo nihil est nobilius, corpus non est : hoc autem est Deus, ergo non est corpus.*

7. *Item inveniuntur rationes philosophorum ad idem ostendendum procedentes ex æternitate motus in hunc modum.*

In omni motu sempiterno oportet quod primum movens non moveatur, neque per se, neque per accidens, sicut ex supradictis patet. Corpus autem cœli movetur circulariter motu sempiterno, ergo primus motor ejus non movetur, neque per se, neque per accidens; nullum autem corpus movet localiter nisi moveatur, eo quod oportet motum et movens esse simul : et sic corpus movens moveri oportet ad hoc quod sit simul cum corpore moto. Nulla etiam virtus in corpore movet nisi per accidens moveatur, quia moto corpore movetur per

(411) *Sum.*, part. I, quæst. 3, art. 1.

idens virtus corporis, ergo primus motor
non est corpus, neque virtus in corpore:
autem ad quod ultimo reducitur motus
i, sicut et primum movens immobile est
s; Deus igitur non est corpus.

8. *Adhuc, nulla potentia infinita est poten- in magnitudine : potentia primi motoris potentia infinita, ergo non est in aliqua gnitudine : et sic Deus, qui est primus mo-, neque est corpus, neque est virtus in pore.* . . . .

10. *Item nullus motus qui est ad finem qui it de potentia ad actum, potest esse perpe- s : quia cum perpetuum fuerit ad actum, tus quiescit : si ergo motus primus est per- tuus, oportet quod sit ad finem qui sit sem- r et omnibus modis in actu. Tale autem n est aliquod corpus, neque aliqua virtus corpore, cum omnia hujusmodi sint mobi- per se vel per accidens : igitur finis primi otus non est corpus neque virtus in corpore; is autem primi motus est primum movens uod movet, sicut desideratum, hoc autem Deus : Deus igitur neque est corpus, neque rtus in corpore. Quamvis autem falsum sit cundum fidem nostram quod motus cœli sit erpetuus, ut infra patebit, tamen verum est uod motus ille non deficit, neque propter im- otentiam motoris, neque propter corruptio- nem substantiæ mobilis, cum non videatur motu cœli per diuturnitatem temporis len- tescere; unde demonstrationes prædictæ suam efficaciam non perdunt.*

On a remarqué sans doute, au milieu le ces raisonnements, tous appuyés sur a physique d'Aristote, cette particularité urieuse, que saint Thomas ne craint pas l'invoquer l'éternité du mouvement pour rouver son assertion. Il est vrai qu'il n'ad- net pas lui-même cette éternité; mais il aisonne en la regardant au moins comme une sorte de possibilité logique. Cette opi- nion est, du reste, en parfaite harmonie avec celle qu'il exprime dans la *Somme de théo- logie* (p. 1, qu. 46, art. 1). *Non est neces- sarium mundum semper fuisse, cum ex volun- tate divina processit; quamvis possibile hoc fuerit, si Deus voluisset, nec demonstrative se ab aliquo probari unquam potuit.*

Revenons à la simplicité divine. — Dieu n'est pas corps, parce qu'il est moteur immo- bile et être premier; en sa qualité d'acte pur, de souverain bien et de cause première, il exclut tout élément matériel; en effet, s'il était matériel, (ce mot doit être pris ici dans le sens péripatéticien), la matière jouant le rôle de puissance passive, la puissance pas- sive serait en lui et il ne serait plus l'acte pur. De plus, rien n'est parfait, et rien n'a- git que par la forme : si donc Dieu était ma- tière, il ne serait parfait, il ne serait cause que par participation.

De là résulte cette proposition fondamen- tale dans la théologie scolastique, que Dieu est son être : *Idem est quod sua essentia et natura.* « En effet, » dit saint Thomas, » dans les choses composées de matière et de forme, la nature et le suppôt diffèrent nécessairement, puisque la nature ou l'essence ne comprennent que ce qui tombe sous la définition de l'espè- ce... Mais la matière individuelle, avec tous les accidents qui l'individualisent, n'est pas renfermée dans cette définition. Car, quand on définit l'homme, on ne parle pas de *ses* chairs ou de *ses* os, ou de rien de pareil : ces chairs, ces os, et les accidents qui dési- gnent cette matière ne sont pas renfermés dans l'humanité, et cependant ils sont im- pliqués dans ce qui est l'homme. D'où il suit que ce qui est l'homme a en soi quel- que chose que n'a pas l'humanité : donc l'homme et l'humanité ne sont pas complète- ment la même chose. Or l'humanité est donnée comme l'élément formel de l'homme; car les principes qui définissent se compor- tent formellement vis-à-vis de la matière qui individualise : donc, dans les choses qui ne sont pas composées de matière et de forme, et dans lesquelles l'individuation ne s'opère pas par la matière individuelle, c'est-à-dire, par cette matière, les formes, elles-mêmes, sont nécessairement les *suppôts* : il ne faut donc pas distinguer dans de tels êtres le suppôt et la nature. Dieu donc n'étant pas composé de matière et de forme, il est la di- vinité, la vie, et tout et que l'on peut affir- mer de lui. »

Dans la *Somme contre les gentils* nous trouvons le même raisonnement, mais sous une forme multiple et assez confuse. Le Doc- teur angélique commence par remarquer que si Dieu n'était pas « son essence, sa quid- dité, sa nature, » il y aurait en lui quelque composition, puisque chaque être ayant son essence en sa quiddité, s'il n'est pas cette essence, il y a nécessairement en lui autre chose que cette essence (412). Puis il ajoute :

Amplius, formæ quæ de rebus subsistentibus non prædicantur, sive in universali, sive in singulari acceptis, sunt formæ quæ non per se singulariter subsistunt in seipsis indivi- duatæ : non enim dicitur quod sors aut homo aut animal sit albedo, quia albedo non est per se singulariter subsistens, sed individua- tur per subjectum subsistens. Similiter etiam formæ naturales non subsistunt per se sin- gulariter, sed individuantur in propriis mate- riis : unde non dicimus, quod hic vel ille ignis aut ignis sit sua forma. Ipsæ etiam es- sentiæ vel quidditates generum vel specierum individuantur secundum materiam signatam hujus vel illius individui : licet etiam quid- ditas generis vel speciei formam includat, et materiam in communi; unde non dicitur quod sors vel homo sit humanitas : sed divina essentia est per se singulariter exsistens, et in seipsa individuata (ut ostensum est), divina

(412) Ce raisonnement n'est pas indiqué dans la *Somme de théologie*, parce que dans cet ouvrage l'auteur démontre d'abord que Dieu n'est pas corps, qu'il n'est pas composé de matière et de forme, etc. puis en conclut qu'il est simple. Dans la *Somme contre les gentils*, il suit une méthode moins rigou- reuse et démontre d'abord la simplicité divine, puis la non-composition.

igitur essentia prædicatur de Deo ut dicatur, Deus est sua essentia.

Præterea essentia rei vel est res ipsa, vel se habet ad ipsam aliquo modo, ut causa : cum res per suam essentiam speciem sortiatur, sed nullo modo potest esse aliquid causa Dei cum sit primum ens, ut ostensum est : Deus igitur est sua essentia. Item quod non est sua essentia se habet secundum aliquid sui ad ipsam, ut potentia ad actum. Unde et per modum formæ significatur essentia, utputa humanitas : sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra ostensum est : oportet igitur quod ipse sit sua essentia.

Toute cette argumentation se ramène à l'enthymème suivant : Dieu nous est donné comme acte pur; donc il n'y a pas distinction en lui de *matière* et de *forme*, donc il est son essence ; on verra que cette dernière conclusion est fondamentale dans toute la théologie naturelle de saint Thomas, et même qu'elle intervient dans son *De Deo trino*, et qu'elle intervient avec le caractère propre qui résulte pour elle de son origine péripatéticienne.

En effet, comme le remarque très-judicieusement un commentateur de la *Somme contre les gentils*, le dogme trinitaire a forcé les esprits d'introduire certaines distinctions rigoureuses dans la logique et la métaphysique des conceptions relatives à Dieu. Les anciens philosophes, ne connaissant pas ce dogme, n'admettaient en Dieu qu'un seul *suppositum* : Dieu était donc pour eux l'Etre qui a la nature divine, et ce seul *suppositum*, qui, suivant eux, subsistait dans la nature divine. Mais, pour les théologiens qui admettent la triplicité des personnes divines, le nom de Dieu désigne ce qui a la nature divine d'*une façon indistincte*, c'est-à-dire sans un rapport déterminé avec tel ou tel suppôt, de même façon, par exemple, que le mot d'homme désigne *indistinctement* ce qui a la nature humaine. Ce n'est pas, cependant, que les théologiens prétendent briser l'absolue unité de Dieu, en introduisant la notion de la triplicité des personnes; au contraire, suivant eux, ce qui en Dieu constitue le *suppositum*, est identique à l'essence même de Dieu: ou en d'autres termes, Dieu est son essence.

Nous ne relevons donc pas l'observation du docte commentateur pour en inférer que la notion de Dieu, telle que la raison la donne, est bouleversée par la révélation, mais pour montrer qu'au contraire la révélation fournit à la raison des motifs de mieux l'analyser elle-même, et de distinguer en elle des éléments très-distincts en soi, mais qu'elle n'aurait jamais été conduite à discerner, si le dogme trinitaire ne l'avait pour ainsi dire conduite par la main en lui disant: Regarde et vois !

Bientôt nous aurons à revenir sur ce sujet et à faire voir quelle fut la fécondité de cette analyse; maintenant nous voulons seulement prouver un simple fait, à savoir que, de l'aveu des philosophes du moyen âge, cette proposition *Deus est sua essentia*,
qui fut un de leurs champs de bataille et u
des moyens logiques du progrès des do
trines, jaillit des nécessités du dogme mis e
présence de l'ontologie péripatéticienne. C
tons le fragment auquel nous avons fait a
lusion et que nous avons traduit presqu
littéralement :

Postquam exclusit sanctus Thomas a D
compositionem quantitativam, nunc vult com
positionem suppositi et naturæ excludere,
ponit hanc conclusionem : Deus est sua esse
tia, seu quidditas aut natura.

Pro cujus declaratione sciendum quod h
nomen Deus, aliter a philosophis accipitur,
aliter a theologis : quia enim philosophi tri
nitatem divinarum personarum non cognov
runt, sed in divina natura unum duntax
suppositum posuerunt ; ideo nomine Dei s
gnificant habens divinam naturam, et unu
illud suppositum quod secundum ipsos in d
vina natura subsistit. Sicut nomine solis si
gnificant quod naturam solis habet, et quo
in natura solis subsistit. Apud theologos ver
qui divinarum personarum trinitatem posuu
nomine Dei significatur habens naturam div
nam indistincte; non autem significatur d
terminatum suppositum illius naturæ, sic
et nomine hominis significatur habens hum
nitatem indistincte. Et quia nondum de tri
nitate personarum determinavit sanctus Th
mas, ideo philosophorum admissa positio
ostendit suppositum illud deitatis ab ip
deitate non differre, et arguit sic primo : S
Deus non esset sua essentia, esset in ipso al
qua compositio, sed hujus oppositum oste
sum est superius, ergo.

Nous avons dit que cette proposition *Deu*
est sua essentia, fut un des champs de ba
taille de l'esprit humain au moyen âge. C
n'est pas qu'aucune école la niât ; mais u
n'était nullement d'accord sur la manière
la démontrer; et, dans ce désaccord, dans l
vives querelles qu'elle suscita, l'autologie p
ripatéticienne subit de rudes atteintes et f
obligée de se transformer.

Rappelons d'abord la méthode géné
de saint Thomas pour comprendre non-
lement son argumentation qui est faci
comprendre, mais le sens intime et la p
générale de cette argumentation. Saint T
mas, il ne faut pas l'oublier, part de ce p
cipe capital dans sa théodicée, que nou
connaissons Dieu que par des raisons c
plétement, *uniquement*, *exclusivement* a
teriori. Ce principe, il le viole parfois,
que la tradition augustinienne pèse sur
esprit, mais il l'entend dans sa stricte
gueur, lorsqu'il vient à s'interroger s
valeur et sur sa portée. Or, s'il en est a
l'*infini* ne se détermine que négative
c'est-à-dire qu'on ne saurait rien affi
de lui d'une manière absolument pos
et que l'on peut seulement en *nier* c
nous trouvons dans le *fini*, d'incomp
avec sa nature, telle que des argum
posteriori nous la font connaître. Voilà p
quoi saint Thomas pour prouver la *simp*
de Dieu, commence par exclure de lui

s genres les plus divers de *compositions* ue nous constatons dans les choses qui nous itourent, et, qu'on le remarque bien, son oint de départ, dans ce travail, il le trouve ans les êtres matériels, d'après son grand tiome que *l'être matériel* est le premier bjet de la connaissance humaine *primum* *itum*. Or, qu'est-ce que l'être matériel? u'est-ce qui le constitue en lui-même? eux éléments, ni plus, ni moins, répond aint Thomas, fidèle disciple d'Aristote; eux éléments, la matière et la forme. Le suppôt matériel renferme donc intrinsèquement ans sa raison formelle deux choses : l'essence elle-même et les principes qui l'individualisent. Donc étant donné un être matériel, l y a dans la chose même que l'on considère ineraison de distinguer le suppôt de sa nature u de son essence (413). Il y a même trois hoses à y considérer : 1° l'essence; 2° les principes qui l'individualisent, de façon à ce qu'elle devienne celle-ci et non celle-là; 3° les ccidents qui ne servent pas à l'individuation (414). Que si nous montons un peu plus haut dans la hiérarchie des êtres et que nous considérions les créations immatérielles, il y a bien encore à distinguer leur essence, leur être et certains accidents qui, sans concourir à leur individuation, se rattachent cependant à leur suppôt. Donc dans ces êtres, la simplicité est beaucoup plus grande que dans les êtres matériels (415), puisque leur forme est individuelle par elle-même, mais néanmoins ils présentent encore une certaine composition (416). Mais le suppôt divin ne renfermant point d'accidents, puisque tout accident est incompatible avec la nature divine, et n'étant pas distinct de son être, puisque l'Etre divin est par lui-même, toute composition, quelle qu'elle soit, est exclue de lui (417). Et dès lors la distinction du *suppôt* et de *l'essence* n'a absolument aucun fondement dans son être; elle est toute nominale (418).

Dans la *Somme de théologie* toutes ces considérations sont simplifiées, quelques-unes même paraissent éliminées; c'est que cet ouvrage a surtout un caractère théologique et que les principes métaphysiques y sont invoqués le moins possible, le moins qu'il était possible, bien entendu, dans un traité de théologie scolastique. Mais explicites ou non les considérations qu'on vient de lire n'en sont pas moins la base ontologique du fameux théorème : *Deus est sua essentia*. Or, parmi ces considérations, disons mieux, parmi ces théories, il en est deux surtout qui provoquèrent une vive discussion. D'abord, disaient quelques docteurs, le raisonnement de saint Thomas suppose que dans le composé matériel l'essence se comporte comme élément formel; mais n'est-ce pas elle qui reçoit les principes qui l'individualisent? Elle joue donc le rôle de matière, car n'oublions pas l'axiome : *Materiæ est recipere, formæ recipi*, la fonction de la matière est de recevoir, celle de la forme d'être reçue? On notera en passant que cette objection semble inspirée par quelque système debout encore au XIV° siècle et qui ressemblerait singulièrement à celui d'Abélard (419). C'est du reste la seule trace que nous en connaissions, et nous ne croyons pas qu'on l'ait encore signalée. Mais combien d'autres mystères historiques dans ce moyen âge qui fût plus complexe qu'un monde, car il fut un chaos. En second lieu, et cette objection est cette fois puisée dans un système parfaitement connu, dans le système scotiste; saint Thomas suppose dans sa démonstration que la matière est le principe de l'individuation; mais cette prémisse est-elle certaine? Les thomistes n'étaient pas même d'accord sur son interprétation. En effet saint Thomas ne

(413) « (Essentia) In materiali autem supposito pliciter rationem partis habet, eo quod sit pars nalis rationis ejus. Suppositum enim materiale sua ratione formali intrinsece, et ipsam essenm et principia individuantia includit, non quidem quam substantiam Sortis constituentia cum subntia ex accidentibus non constituantur, sed tanm essentiam limitantia ad hoc ut sic hæc, et vidua sicut per suppositum importatur. » (FRANCIS DE SYLVESTRIS, *Com. in Sum. contr. gent.*)

(414) Considerandum ex doctrina sancti Thomæ, dlibet. II, q. 2, art. 1, primum, quod cum tripler sit suppositum in entibus, scilicet increatum, d est Deus : creatum immateriale, quæ sunt lligentiæ, et creatum materiale quæ sunt subtiæ compositæ, ex materia et forma : tripliciter is se habet suppositum ad naturam. Nam suppum creatum materiale tria includit in re, scis essentiam, principia individuantia quæ essen limitant, ut sit hæc et distincta, sicut hanc litatem, hanc figuram, etc., et accidentia quæ faciunt ad individuationem naturæ, ut albedo, lia, et hujusmodi.

(415) Bien entendu que le mot d'*êtres matériels* être pris ici dans son sens péripatéticien. L'ê matériel est l'être qui est composé de *matière* forme, et par extension, puisque le corps joue le de matière et l'âme celui de forme, les êtres sont un corps. L'homme à ce point de vue est considéré comme appartenant au règne animal.

(416) « Suppositum vero immateriale duo tantum includit, scilicet essentiam, et aliqua præter essentiam quæ nihil faciunt ad individuationem naturæ, ut esse, et alia quædam accidentia ad suppositum pertinentia. Nam in illis non est necesse ponere principium aliquod individuativum, cum ipsa natura de se sit hæc, et individua. » (FRANCISCUS DE SYLVESTRIS, *loc. cit.*)

(417) « Suppositum autem divinum nihil aliud in re dicit quam essentiam, cum neque ibi sint principia individuantia, eo quod deitas de se sit hæc et indivisibilis, neque ibi alia accidentia sint extrinseca a natura individuata, cum nihil sit accidens in Deo. » (*Ibid.*)

(418) « Ex hoc ulterius sequitur quod modus significandi quod modum partis in essentia creata tam materiali quam immateriali habet aliquod fundamentum in re, et non se tenet tantum ex parte nominis significantis, sed etiam ex parte rei significatæ. In essentia autem divina nullam habet fundamentum in re, nec se tenet ex parte rei significatæ, sed tantum ex parte nominis significantis. Nam quia in creaturis materialibus formæ non subsistunt sed tantum composita, ideo nomina quæ imponuntur ad significandum formas simplices tenent modum significandi per modum partis..... » (*Ibid.*)

(419) Voir l'art. ABAILARD OU ABÉLARD.

dit pas précisément que le principe de l'individuation est la matière pure, mais la *matière signée*, *materia signata*. Or qu'est-ce que la matière signée? Grande était la perplexité des disciples sur ce point délicat. Les uns disaient que la matière signée n'est autre chose que la matière considérée comme capable de telle quantité et non de telle autre; en un mot c'était la matière en tant qu'une certaine partie d'elle-même est appropriée à tel être particulier par l'acte qui lui donne naissance; le mot *signée* n'ajoutait donc rien, suivant eux, à la matière elle-même, du moins rien qui en fût réellement distinct. Les autres voulaient que la matière signée fût la matière unie à la quantité, et ainsi dans leur pensée c'étaient ces deux éléments distincts qui concouraient à l'individuation. On comprend de suite que s'il y avait discussion même entre les thomistes, la discussion était plus vive encore de la part de ceux qui ne l'étaient pas. Nous en trouvons un écho un peu affaibli dans le passage suivant du commentaire que nous avons déjà cité. Nous le citons d'abord ; puis nous le résumerons en traduisant les passages les plus obscurs ou les plus significatifs :

Sed occurrit circa hoc dubium, quando enim unum plurima includit quorum unum se habet ut recipiens : alterum vero ut receptum, id quod habet rationem recipientis, habet rationem materiæ; quod autem habet rationem recepti, habet rationem formæ. Materiæ enim est recipere, et formæ recipi. Sed si suppositum materiale intrinsece includit essentiam, et accidentia et individuantia, ipsa essentia est recipiens : accidentia vero recepta, ergo essentia se habebit ut pars materialis, non autem ut pars formalis, cujus oppositum est dictum : probatur minor quia accidentia recipiuntur in substantia, non autem substantia in accidentibus.

Ad hujus evidentiam considerandum quod non sic dicimus suppositum includere essentiam, et accidentia individuantia quasi essentiæ prius constituere in esse specifico adveniant accidentia ipsam individuantia et trahentia ad esse suppositale, ut ratio videtur supponere ; sed imaginamur prius materiam disponi et limitari per quantitatem, et alia accidentia ipsam individuantia : deinde uniri materiæ sic dispositæ formam secundum ultimam suam perfectionem, ex quibus unitis resultat essentia individuata : unde accidentia individuantia cum sint dispositiones se tenentes ex parte materiæ reducuntur ad genus causæ materialis, et per consequens essentia ad illa formaliter comparatur.

Ad argumentum ergo negatur minor, ad probationem negatur consequentia ; licet enim accidentia ista accipiantur in substantia, non tamen ut materiæ dispositiones sunt, recipiuntur in hac substantia quæ est essentia speciei; sed cum forma materialis det esse corporeum, et esse hoc, puta equi, intelliguntur in materia recipi ut est actuata per formam secundum esse corporeum tantum, sed in potentia adhuc ad esse equi, ad quod esse per hujusmodi accidentia disponitur; ista enim accidentia præintelliguntur in materia secundum viam generationis ultimo gradui, quem dat forma substantialis. Sed de iis latior erit sermo inferius, cap. 71. Ad argumentum ergo principale dicitur quod ex eo, quod in rebus compositis essentia significatur per modum partis modo se tenente ex parte rei significatæ, et in ipsa fundamentum habente arguit sanctus Thomas in re compositionem esse ; non autem ex modo significandi nullum habente fundamentum in re, sed se tenente tantum ex parte nominis significantis, sicut accidit in modo significandi divinam essentiam, ideo non sequitur in Deo aliquam compositionem esse. Secundo. In Deo nulla sunt accidentia, ut ostensum est superius, ubi ostensum est nihil in Deo esse præter naturam, et nullam in ipso compositionem, nullamque potentiam esse, ergo est sua essentia; probatur consequentia, quia si non esset sua essentia, in ipso aliquid esset præter quidditatem quæ per definitionem significatur, sola autem accidentia sunt quæ in definitione non cadunt. Advertendum quod sanctus Thomas hic de definitione essentiæ et naturæ speci .ce loquitur, secundum quod principia tantum essentialia explicat ; de hac enim verum est quod omne quod non cadit in tali definitione est accidens, et quod nihil extraneum ab essentia in tali definitione cadit, accidentia autem individuantia diximus in præcedenti ratione in rei individuæ, et subsistentis definitione cadere, non veluti essentialia principia, sed veluti determinationes quasdam et limitationes essentiæ. Ideo sequitur ubi res non est sua quidditas, quod est in ea aliquid præter essentiam quod pars essentiæ non est, et per consequens in ipso aliquod accidens est, quia quod in definitione tanquam pars essentiæ non cadit, accidens sit necesse est.

Tertio. Formæ quæ de subsistentibus aut in universali, aut in particulari non prædicantur in seipsis individuatæ non subsistunt, sed divina essentia per se singulariter exsistit in seipsa individua, ergo de re prædicatur, ergo vera est ista : Deus est deitas. Nam de tali prædicatione hic est sermo in qua dicitur hoc est hoc. Antecedens per inductionem ostenditur. Albedo enim quia non subsistit, sed per subjectum individuatur, ideo de sorte aut homine non prædicatur ut dicatur : sors, aut homo est albedo ; similiter formæ particulares, quia in propriis materiis individuantur non prædicantur de re : non enim dicimus quod hic ignis sit sua forma. Ipsæ quoque rerum quidditates individuantur secundum materiam signatam hujus vel illius individui, licet formam et materiam in communi includant ; ideo non dicimus quia sors aut homo sit humanitas. Forma ergo quæ de re non prædicatur, non per se subsistit, tanquam videlicet ex se individua, quod dico propter animum intellectivam ; ipsa enim per se quidem subsistit, sed ex seipsa individua non est.

Notandum hic quod in omni prædicatione importatur unitas prædicati cum subjecto, sed aliter cum prædicatur concretum, et aliter

cum prædicatur abstractum. Cum enim concretum prædicatur quantum est ex concreti modo significatur unitas simpliciter cum habente formam, cum forma autem, unitas secundum quid. Cum autem prædicatur abstractum, significatur simpliciter unitas inter subjectum et formam prædicati. Nam cum dico Sortes est albus, significatur Sortes unum simpliciter esse cum habente albedinem, cum albedine autem unitas per accidens, quæ est inter subjectum et accidens : sed cum dicitur, Sortes est albedo, significatur unitas simpliciter inter Sortem et albedinem, propter hoc ubi non sunt simpliciter idem suppositum, et natura nomine abstracto importata, non prædicatur essentia de supposito, ubi autem sunt simpliciter, idem est vera prædicatio unius de altero.

Circa illam propositionem essentiæ generum, et specierum, individuantur secundum materiam signatam hujus vel illius individui : sciendum quod quidam thomistarum per materiam signatam intelligunt ipsam materiam, ita hujus quantitatis capacem quod non illius ; capacitatem autem istam dicunt non esse aliquid ab ipsa materia realiter distinctum. Unde materia signata nihil addit supra materiam quod sit ab ipsa realiter distinctum, sed capacitatem hujus quantitatis, quæ capacitas ab ipsa tantum ratione distinguitur. Imaginantur enim isti quod agens particulare, appropriat materiam ad hanc formam particularem, ita quod in primo instanti generationis sors primo ordine naturæ sit particulare compositum, deinde naturali ordine sequuntur omnia accidentia : in illo autem priori naturæ quo compositum particulare generationem primo et per se terminat materia, quæ est pars intrinseca sortis ita est appropriata ipsi Sorti, quod non est capax alterius quantitatis quam illius quam sibi Sortes determinat : et materia sic appropriata dicitur materia signata. Sed licet hæc opinio doctissimi viri sit, non tamen mihi videtur ad mentem sancti Thomæ accedere. Nam si materia signata nihil aliud est quam materia appropriata Sorti, et ita capax quantitatis Sortis quod non alterius, quæro in illo priori secundum naturam, in quo dicitur ipsam esse appropriatam, aut est aliqua forma in materia, per quam ad hanc animam Sortes approprietur, aut nulla ; si est aliqua forma sive substantialis, sive accidentalis, ergo materia appropriata et signata non dicit solum materiam primam, sed materiam cum forma, per quam dicitur appropriata et signata. Si nulla, contra : nulla potentia accipit limitationem et appropriationem nisi per aliquem actum quem suscipit : ut habetur ex sancto Thoma (part. I, quæst. 7, art. 1)*; sed prima materia est simpliciter potentia, ergo non accipit determinationem et appropriationem nisi per aliquam formam, quia actus et formæ est determinare, et limitare, si ergo debeat materia signata esse ad hoc, ut per ipsam forma ex tali signatione individuetur, necesse est ut in ipsa sit aliquis actus a materia realiter distinctus ; non ergo materia signata dicit tantum ipsam materiam primam per exclusionem omnis rei ab ipsa realiter distinctæ, sed materiam cum aliqua forma limitante. Propter quod alia opinio mihi magis ad mentem sancti Thomæ esse videtur, quæque tenet per materiam signatam, intelligi materiam sub quantitate, ita quod ad individuationem et materia et quantitas concurrit ; materia quidem, in quantum individuum, est incommunicabile per exclusionem communicationis illius, qua universale communicatur particulari ; nam quia materia primum subjectum est in nullo receptum inferiori, ideo natura in materia recepta, ut sic nulli inferiori communicari potest. Quantitas autem concurrit in quantum individuum distinctum est a quolibet alio individuo ejusdem speciei distinctione quantitativa et materiali : unde sicut duo conveniunt individuo, scilicet incommunicabilitas, et distinctio, ita materia signata, quæ principium individuationis est, duo includit : ipsam scilicet materiam incommunicabilem et quantitatem, ad quam primo materialis distinctio pertinet ; ita quod nec materia sola individuat, nec sola quantitas, sed materia quantitate significata et limitata est illa quæ individuat, ratione materiæ dans communicabilitatem ; ratione vero determinationis suæ per quantitatem, numeraliter distinguens. Quod autem ista sit mens sancti Thomæ, apparet ex tertia part., quæst. 77, art. 12. Item ex* IV, *dist. 12, quæst. 1, art. 1, ubi ponit : Cum duo sint de ratione individui, scilicet incommunicabilitas, et distinctio materialis ab aliis, unius horum principium esse materiam, alterius vero quantitatem, et sic totale individuationis principium esse materiam sub quantitate, quæ signum ejus dicitur, eo quod per ipsam sensibilis fiat, et determinata ad hic et nunc, ut dicitur in tractatu de principio individuationis.*

Huic expositioni non obstant rationes primæ opinionis. Arguit enim sic primo. Idem est principium distinctionis individui a specie, et ab altero individuo ejusdem speciei : sicut universaliter verum est quod quandocunque aliquod commune dividitur in plures partes subjectivas per idem differunt inferiora inter se : et a superiori, sicut de speciebus alicujus generis patet ; sed materia non quanta, sed sic appropriata, ut diximus, est principium intrinsece distinctivum individuationis a specie, ut vult sanctus Thomas in tractatu De principio individuationis : *ergo non materia quanta, sed materia sic appropriata est principium distinctionis unius ab alio. Secundo, hoc modo unumquodque habet unitatem, quo habet esse, ut dicitur* I Sentent., *quæst. 76, art. 2, secundum ; sed Sortes non est Sortes formaliter quantitate formaliter, ergo quantitas non est principium individuationis quantum ad distinctionem.*

Respondetur autem ad primum dupliciter. Primo quod major est falsa de distinctione materiali et individuali, quidquid sit de formali et specifica : per materiam enim hanc distinguitur individuum a specie, quia ab ipsa habet quod sit incommunicabile, natura autem communicabilis est, sed per quantitatem materialiter ab alio individuo distinguitur.

Secundo, quod minor etiam est falsa : non enim per solam materiam distinguitur individuum a specie, sed per materiam significatam sub quantitate : per hanc enim habet individuum quod sit ad hic et nunc determinatum, in quo a specie distinguitur, quæ ab hic et nunc abstrahit. Nec oppositum hujus, inquit sanctus Thomas in illo tractatu, imo id quod de mente ejus hic dicitur ibi manifestum diligenter considerantibus erit. Ad secundum dicitur : primo quod si hæc ratio concluderet, probaretur per ipsam unitatem transcendentem esse idem, cum unitate numerali, ut voluit Avicenus. Quod ab Averroe et sancto Thoma IV Metaph. *commento* 3, *reprobatur : sic enim argueretur, unumquodque hoc modo habet unitatem numeralem quo habet esse, sed Sortes entitate sua est ens, ergo est unus numero sua entitate, ergo unitas numeralis est idem quod ejus essentia, et sic unitas numeralis et transcendens erunt idem. Unitas enim transcendens apud sanctum Thomam dicit essentiam rei cum individuatione. Dicitur secundo quod dupliciter unitas convenit sorti, una scilicet transcendens, et alia de genere quantitatis, secundum quam aliis quantis connumeratur, et per quam est hoc significatum et demonstratum. Si ergo loquamur de esse rei absolute propositio sancti Thomæ habet veritatem de unitate sibi correspondente absolute, quæ est unitas transcendens. Sic enim verum est quod unumquodque quomodo habet esse, habet etiam unitatem transcendentem : quia sicut aliquid concurrit ad esse alicujus, ita et talem ejus unitatem, et ad hunc sensum locutus est sanctus Thomas in loco allegato : ibi enim de anima intellectiva loquitur, quam constat esse unam, non quantitative si præcise sumatur, sed transcendenter tantum, cum unitas quantitativa non conveniat, nisi in rebus materialibus, ut vult sanctus Thomas,* Potentia, *quæst.* 9, *art.* 7, *unde vult quod quia anima non dependet a corpore secundum esse, licet habeat esse in corpore, ut in secundo hujus declarabitur, ideo nec a corpore secundum suam unitatem dependet. Si vero loquamur de esse quanto, dicta propositio habet veritatem de unitate sibi proportionata, quæ est unitas de genere quantitatis, licet non sit a sancto Thoma ad hunc sensum ibidem posita. Quomodo enim unumquodque habet esse quantum, eodem modo habet unitatem de genere quantitatis : et quia nihil habet esse quantum, nisi per quantitatem formaliter, ideo unumquodque per quantitatem est formaliter unum unitate quantitativa. De hac autem unitate loquimur, cum dicimus naturam per quantitatem formaliter, et individuari, et habere distinctionem materialem ab alia. Inquit enim sanctus Thomas quantitatem ideo concurrere ad individuationem, quia per ipsam individuum est hoc signatum, et demonstratum, ab omnibus aliis ejusdem speciei materialiter et numeraliter distinctum.*

Ad argumentum ergo dicitur quod si major intelligatur, ut sanctus Thomas accipit de esse absolute, et de unitate transcendente, conceditur totum argumentum, quia non dicimus quantitatem esse principium formale, quo Sortes est unus transcendentis, licet sit causa sine qua non est distinctus a Platone transcendentis in eadem specie. Non enim humanitas Sortis : est hæc humanitas nisi per hanc materiam : materia autem non est hæc materia distincta ab illa, nisi sit sub quantitate hac. Si autem sumatur major ut diximus, et procedatur ad unitatem numeralem, negatur argumentum : quia ut patet committitur fallacia æquivocationis : in præmissis enim sumitur unitas transcendens, et in conclusione unitas de genere quantitatis. Si autem sumatur illa major in secundo sensu, negatur etiam argumentum, quia minor non recte subsumitur : deberet enim esse, sed Sortes non est quantus quantitate formaliter, quod constat falsum esse. Quamvis autem Scotus in II Sentent., *dist.* 3, *quæst.* 6, *a sancto Thoma de principio individuationis dissentiat, quia tamen ab aliis hæc quomodo plenissime est discussa, ideo hæc satis sint. Unum duntaxat dubium occurrit. Secundum enim doctrinam sancti Thomæ, forma substantialis advenit in primo instanti sui esse materiæ nudæ, et prius secundum naturam forma actuat materiam, quam illi accidentia insint : in illo ergo priori in quo forma unitur materiæ constituitur individuum, et tamen ibi non est quantitas, sed sola materia, ergo sola materia est individuationis principium, et ad eam quantitas non concurrit. Dicitur ad hoc primo quod nullum instans est in re in quo forma materialis uniatur materiæ absque quantitate, eo quod hæc forma non uniatur nisi huic materiæ ab alia parte materiæ distinctæ : materia autem non fit hæc et distincta ab alia materia nisi per quantitatem, ut inquit sanctus Thomas, super Boetium* Trinit. IV, *art.* 2; *et est de mente Aristotelis,* II Physic.; *ideo nunquam est individuum in natura, quod non sit incommunicabile, et distinctum determinatumque ad hic et nunc. Et sic habeat et materiam et quantitatem. Dicitur secundo quod licet ita sit in re, quia tamen intellectus ea quæ simul sunt natus est separatim intelligere et omnia accidentia præsupponunt secundum naturam formam esse in materia in genere causæ formalis, licet in genere causæ materialis, et dispositivæ de aliquibus sit econtrario in ordine ad aliquem gradum formæ; ut in secundo hujus declarabitur, posset alicui videri quod prius intelligamus formam in materia esse, constituique compositum, quam illi insint accidentia, et tunc in illo priori considerationis nostræ intelligatur esse individuum quantum ad principalem individui conditionem, scilicet incommunicabilitatem : non autem quantum ad distinctionem et signationem ad hic et nunc. sed fortassis etiam hoc non est verum, quia non potest intelligi formam esse in materia, constituereque hoc suppositum, nisi in materia quantitas præintelligatur per quam efficitur hæc et distincta ab alia materiæ parte : non enim fit forma hæc nisi quia in hac materia recipitur ; materia autem non est hæc nisi ex aliquo actu ipsam limitante et distinguente. Si ergo argumentum sumat in aliquo*

instanti extra intellectum formam esse in materia, in quo non sit etiam quantitas, assumptum illud falsum est. Si autem sit sermo de instanti priori secundum nostram considerationem, falsum est quod in illo priori constitui intelligatur individuum saltem quantum ad distinctionem numeralem ab alio individuo.

Circa illam propositionem, quidditas generis vel speciei includit formam et materiam, in communi dubitatur, quia videtur illis adversari quæ statim diximus Si enim materia communis datur, quomodo individuum a materia tanquam ab incommunicabili habet incommunicabilitatem? Ad hujus evidentiam considerandum est quod materia dupliciter considerari potest. Uno modo secundum se absolute, hoc est secundum suam entitatem qua distinguitur a forma. Alio modo secundum quod ad formam ex qua ejus ratio sumitur, habitudinem habet; primo modo, communis non est, sed una, et indivisibilis, non quidem ad modum puncti, sed per negationem omnis actus distinctivi, et est ultimum subjectum in quod omnia materialia resolvuntur : et sic est incommunicabilis communicatione qua superius suo inferiori communicatur; secundo autem modo potest esse communis secundum rationem, secundum, scilicet, quod cum habitudine ad formam in communi consideratam concipitur; particularis vero secundum quod ad particularem formam habitudinem habet : ita quod communitas rationis eius non convenit ei nisi ex forma ad quam habitudinem habet.

Dicitur ergo ad dubium quod datur materia communis secundum rationem in quantum ad communem formam comparatur, puta ossis aut carnis et talis ponitur in definitione generum et specierum materialium tanquam pars essentiæ, licet VII Metaphysic. (comm. 21, 34), *videntur velle quod non ponatur in definitione tanquam essentiæ pars, sed tanquam essentiam deferens. Hoc autem non contrariatur ei quod diximus ipsam scilicet, esse incommunicabilem, quia ibi loquebamur de materia secundum se et secundum suam entitatem considerata, quæ rationem communis non habet, sed unius et indivisibilis.*

Sed adhuc remanet dubium. Non enim major videtur communitas esse secundum ea quæ hic dicuntur in genere aut specie, quam in natura. Nam entitas generis et differentiæ secundum esse quod extra intellectum in uno habet individuo incommunicabilis et indivisibilis est : in intellectu autem est communis per differentias aut formales, materiales contrahibilis et divisibilis; ergo si materia in intellectu secundum rationem communis est divisibilis per quantitatem : extra intellectum vero indivisibilis est in uno singulari in divisione superioris in inferiora non minus communis est ad hanc et illam materiam, quam genus et species ad sua inferiora.

Respondetur primo, quod alia est communitas rationis materiæ, et alia communitas rationis generis et speciei. Rationi enim communi generis et speciei, respondet in re communis natura : non quidem quæ in uno singulari communis sit, sed quæ ex se nata est a principiis limitantibus per intellectum segregari, et universaliter concipi. Communi autem rationi et conceptui materiæ non respondet una communis natura materiæ in pluribus materiis exsistens, et ab illis per intellectum secundum se abstrahibilis, sed materiæ ab extrinseco tantum convenit, ut universaliter concipiatur ex eo, scilicet quod in ordine ad communem formam concipitur. Dicitur secundo, quod materia non solum est indivisibilis secundum esse, quod in uno habet individuo, quod etiam generibus et speciebus convenit, sed etiam secundum suam naturam et entitatem indivisibilis est, et una numero, ut dicitur I Physic., *non potestque in plura inferiora dividi. Quamvis enim in plures partes per quantitatem dividatur, ista tamen non est divisio superioris in inferiora, sed cujusdam potius totius quantitativi et extensi in suas partes : per quantitatem enim et divisionem habet et extensionem.*

Quarto, nullo modo aliquid potest esse causa Dei; ergo Deus est sua essentia : probatur consequentia, quia ubi res non est sua essentia, ipsa essentia se habet ad rem aliquo modo ut causa.

Adverte quod essentia ubi a supposito distinguitur, respectu ejus habet rationem causæ formalis, a qua habet quod sit tale, ut ab humanitate Sortes habet quod sit homo, verumtamen quia non sic distinguitur a supposito quasi entitas, omnino ab entitate suppositi distincta, sed quia suppositum ipsam dicit, et aliquid supra eam addit : quæ autem simpliciter causa est absolute, omnino a suo quanto distinguitur, ideo non dixit ipsam simpliciter causam esse, sed quod se habet aliquo modo ad ipsum sicut causa. Ultimo. In Deo nulla est potentialitas, ergo est sua essentia : probatur consequentia, quia quod non est sua essentia, se habet ad eam secundum aliquid sui, sicut potentia ad actum. Sed videtur quod magis econtrario sit, scilicet quod essentia in tali supposito se habeat, sicut materia non sicut actus, quia ea quæ addit suppositum supra essentiam, ipsam essentiam limitant, et contrahunt, ac determinant : actus autem est determinare, et materiæ determinari.

Dicitur quod et materia per formam et forma per materiam limitatur. Sunt enim sibi invicem causæ, ut dicitur II Physicorum. *Unde formæ est potentiam limitare et determinare, materiæ autem est determinare et limitare actum. Materia ergo signata quæ est principium individuationis, et ipsa accidentia quæ addit individuum supra essentiam, cum se teneant ex parte materiæ, tanquam ipsam signantia, non limitant essentiam per modum quo actus potentiam limitat et contrahit, sed modo quo materia limitat contrahitque formæ amplitudinem : ideo enim essentia est hæc, quia in tali materia recipitur, propterea non sequitur ipsam habere materiæ et potentiæ rationem, sed actus et formæ.*

Nous n'insisterons pas sur le premier débat que l'on vient de voir exposé dans ce passage. Ce débat est surtout curieux, nous

l'avons dit, comme l'indice hypothétique d'une doctrine sur laquelle nous n'avons pas de renseignements. Peut-être aussi n'est-il qu'un de ces jeux de logique assez communs au moyen âge. Les thomistes étaient fort embarrassés de répondre; si en effet c'est quelque chose d'accidentel qui est reçu dans l'essence et qui l'individualise, il semble en résulter, comme nous l'avons déjà dit, que l'*essence* joue le rôle de matière vis-à-vis du principe d'individuation. Ils répondaient qu'on comprenait mal leur doctrine. Suivant nous, disaient-ils, le suppôt ne renferme pas les accidents et l'essence, de manière à ce que l'essence déjà constituée dans son être spécifique voie s'ajouter à elle les accidents qui l'individualisent et qui lui donnent son être de suppôt (*esse suppositale*). Non, « il faut concevoir d'abord la matière disposée et limitée par la quantité et les autres accidents individuels ; c'est à cette matière ainsi disposée que la forme s'unit suivant sa dernière perfection ; c'est de leur union que résulte l'essence *individuée* [*individuata*] (420) : les accidents qui individualisent se rattachent donc à l'élément matériel et le ramènent ainsi à la matière. »

Le second débat, celui qui s'agitait sur la question de savoir si le principe de l'individuation est bien dans la matière *signée*, et en quoi consiste cette matière, était beaucoup plu grave. Nous avons déjà indiqué les deux écoles thomistes qui, chacune à son point de vue, définissaient l'entité mystérieuse. Ceux qui niaient que la *materia signata* soit autre chose que la matière *appropriée* à tel être, disaient : « Ce en vertu de quoi telle partie de la matière serait appropriée à Socrate, dans le système de nos adversaires, ce quelque chose est-il une forme ou non ? Une forme ! mais alors qu'elle soit substantielle ou accidentelle, la matière *appropriée* et *signée* ne dit pas seulement la matière première, mais la matière avec la forme en vertu de laquelle elle est dite appropriée et signée. Ce n'est pas une forme, direz-vous ! mais nulle puissance (421) ne se limite et ne s'approprie qu'en vertu d'un acte qu'elle reçoit; or la matière première est une puissance, donc elle doit sa détermination et son appropriation à quelque forme, car, c'est la fonction de l'acte et de la forme de déterminer et d'approprier. Donc la matière signée n'est pas seulement la matière première elle-même par exclusion de toute chose réellement distincte d'elle, mais la matière avec quelque forme qui la limite (422). »

L'école opposée répondait en ces termes : « Etant donné un individu, il se distingue de l'espèce par le même principe en vertu duquel il se distingue d'un autre individu de la même espèce. Or la matière avant toute quantité, mais appropriée à l'individu, en vertu de la loi de génération, est ce qui distingue l'individu de l'espèce, comme saint Thomas l'explique dans son traité du *Principe d'individuation*. Donc ce n'est pas la matière affectée de quantité, c'est la matière simplement appropriée qui distingue une chose d'une autre. En second lieu, chaque être a son être et son unité de la même façon : mais Socrate n'est pas formellement Socrate par sa quantité ; donc la quantité n'est pas principe d'individuation. »

Nous venons d'exposer les querelles qui jetaient les uns contre les autres les thomistes les plus ardents. Peut-être est-il difficile de décider lesquels étaient le plus d'accord avec les textes, les doctrines, l'esprit de saint Thomas. Ce que ces querelles prouvent le plus visiblement, c'est que le grand problème de l'individuation était vaguement résolu par saint Thomas, et que son école y entra sans l'éclaircir. A quoi tient ce vague, cette confusion, cette allure indécise qui sont si peu dans les habitudes du Docteur angélique ?

Il nous semble que la question n'est pas insoluble, et que c'est en la résolvant que l'on comprendra quelle fut l'importance relative de tous les problèmes en apparence si abstraits, si morts, si inutiles, que nous venons de soulever et de parcourir avec les diverses écoles du moyen âge.

La question si agitée de l'individuation commence à apparaître du temps d'Abélard; du moins nous ne connaissons aucun fragment, aucun passage, aucune phrase de scolastique qui en fasse mention avant le philosophe du Pallet. Dans l'antiquité elle ne fut pas non plus posée : nous en avons donné la raison dans cette judicieuse remarque d'un commentateur, que le dogme de la Trinité a contraint l'esprit de se demander si Dieu était son essence, c'est-à-dire, ce qu'il fallait penser de la distinction de l'*essentia* et du *suppositum* appliquée à Dieu. Quant à l'individualité même des choses extérieurement perceptibles, elle préoccupait médiocrement la science antique qui recherchait avant tout l'essence des êtres, c'est-à-dire leur nature spécifique. Il est vrai qu'Aristote réagit contre ce que nous appelons, nous modernes, les tendances panthéistes de l'école platonicienne ; au lieu de laisser planer vaguement les *idées* sur le monde, il les incarna dans chaque être individuel et les transforma ainsi en *formes* vraiment *substantielles*. Chaque individu a dès lors une existence déterminée et, pour ainsi dire, fixe et certaine. Mais le grand argument d'Aristote dans sa polémique est qu'une chose ne peut avoir sa nature par un élément placé en dehors d'elle ; son but est de trouver l'essence des choses dans les phénomènes sensibles qui, suivant lui, en sont le voile, plutôt que de sauver à tout prix l'individualité des êtres, quoique en effet son système, comparé à celui de Platon,

(420) Le mot *individuelle* et le mot *individualisée* ne rendraient pas exactement le mot latin.

(421) *Puissance* doit être pris ici dans son sens *scolastique*. Il ne s'agit que de la puissance passive, du concept de *possibilité* réalisé.

(422) Voir plus haut le texte cité du *Commentaire de la Somme contre les gentils*

semble moins la compromettre. On ne doit donc pas s'étonner si ce problème de l'individuation si énergiquement agité par la scolastique ne trouve aucune solution directe dans l'encyclopédie d'Aristote. On peut, je crois, inférer de ses principes, qu'il l'eût volontiers résolu dans le sens thomiste, c'est-à-dire qu'il aurait incliné à chercher dans la matière le principe qui individualise les choses; mais nulle part il n'expose clairement cette théorie. Encore une fois la question vivante du XIII° et du XIV° siècles, celle qui aboutit, — avec quelques autres encore, — de solutions en solutions, de systèmes en systèmes, à la transformation, puis à la destruction de la théorie des formes substantielles, est née du dogme trinitaire, puis de la recherche du principe individuel dans la nature angélique, l'ange étant considéré comme une pure forme dans la doctrine thomiste, et en général de toutes les idées révélées où la *nature* et ce que l'on pourrait appeler l'élément personnel sont donnés comme choses distinctes.

Le dogme trinitaire avait conduit les scolastiques à cette proposition, *Dieu est son essence*. Aux yeux de toutes les écoles — sauf l'école d'Occam et les mystiques — cette proposition passait pour profondément en harmonie avec toutes les lois de la raison et même avec les théories d'Aristote. On aurait dû se demander si Aristote, par hasard, *ne considérait* pas chaque chose comme *étant* son essence, et si ce n'était pas là une des idées fondamentales de sa polémique contre Platon ; mais se poser une telle question, c'eût été débaptiser Aristote ; on l'omettait soigneusement. Seulement la proposition généralement admise donnait lieu aux interprétations les plus différentes; et ces interprétations diverses, les sectes qu'elles firent naître, les débats qu'elles provoquèrent, eurent ce premier résultat d'endommager singulièrement, sinon de briser tout à fait l'interprétation thomiste.

Au fond, la théorie de l'individuation dans le Docteur angélique, est le côté périlleux de son système. L'université de Paris ne s'y trompa point, et la fameuse application de cette théorie au monde angélique fut condamnée dans cette ville, après avoir été plus vivement condamnée encore à Oxford. En premier lieu elle était périlleuse, non sans doute en elle-même, mais dans ses applications indirectes à la théologie ; de plus elle avait peine à s'éclaircir elle-même, et à se présenter sous une forme logique et lumineuse. On ne pouvait dire en effet purement et simplement : le principe de l'individuation, c'est la matière, car cette formule strictement entendue aurait confondu les principes individuels et les principes spécifiques, la matière entrant d'une certaine façon dans l'essence ou dans la définition de toute chose. C'était pour éviter cette confusion inadmissible que saint Thomas avait ajouté au substantif matière l'épithète curieuse *signée*, *signata*. Mais qu'entendre précisément par ce mot? Nous avons vu que les thomistes étaient fort embarrassés à cet égard. Les uns, ceux qui se rapprochent le plus, à mes yeux, des textes comparés de saint Thomas, entendaient le mot de *signata* comme à peu près synonyme du mot *appropriata*. En vertu de la génération d'un être, telle partie de la matière première était *désignée*, *appropriée*, *assimilée*, *destinée* à telle *forme*. Voilà comment la *forme*, n'ayant pour elle que telle partie de la matière, devenait quelque chose d'individuel, non en soi et *potentiellement*, mais *réellement* et en *acte*. Voilà pourquoi enfin les thomistes admettaient un universel *in re* potentiel, en refusant d'admettre un universel *in re* actuel.

Encore une fois, cette interprétation nous paraît expliquer assez bien la pensée obscure de saint Thomas; mais quand on la compare aux choses elles-mêmes, elle provoque les plus graves difficultés. En effet, en vertu de quoi telle partie de la matière appartient-elle à telle forme? La matière étant en soi indéterminée et indifférente, il faut, conformément à la logique du moyen âge, que pour être *appropriée* elle soit déterminée, et elle ne peut se déterminer que par un *acte*, c'est-à-dire, par une *forme* soit substantielle soit accidentelle. Ajoutez que si vous supposez que le mot de *signata* n'ajoute rien de réel à l'idée de la *matière*, vous vous embarrassez dans les mêmes objections en invoquant la *matière signée* comme principe d'individuation, que lorsque vous invoquiez purement et simplement la *matière pure*.

C'est ainsi que les thomistes furent conduits à chercher dans un *accident* quelconque ajouté à la *matière* et venant la modifier, ce fameux et premier principe de l'individuation — pierre philosophale des scolastiques, toujours désirée, jamais trouvée. Il était assez naturel de regarder la *quantité*, c'est-à-dire l'*étendue* comme l'accident destiné à compléter la matière et à lui permettre d'être appropriée à telle ou telle forme. Telle fut en effet la seconde interprétation de saint Thomas, qui se produisit au sein de l'école dominicaine. Mais elle-même n'était pas sans périls : d'une part, elle continuait d'invoquer un principe spécifique, la matière, comme principe individuant; d'autre part, elle réduisait l'individualité à n'être qu'une série d'accidents ou à rester purement phénoménale. Par la première conséquence, qui lui était commune avec la première interprétation de la doctrine thomiste, elle compromettait très-indirectement, sans doute, mais enfin elle compromettait les dogmes qui impliquent une distinction fondamentale de l'*essentiel* et de l'individuel : par la seconde conséquence, elle aboutissait, de syllogismes en syllogismes, au même péril et, de plus, elle méconnaissait le caractère substantiel de l'individualité. Il fallut donc encore renoncer à ce système, et c'est ainsi que Scot fut conduit à chercher le principe d'*individuation* dans un principe qui n'était ni la *matière*, ni la *forme*, ni la *privation*, ni l'*accident*, principe tout à fait nouveau, sans précédent et sans nom dans la logique et

l'ontologie péripatéticiennes, *substantiel* comme la *matière* et la *forme*, n'étant néanmoins ni *matière* ni *forme*, puisqu'il n'a rien de spécifique, entité bizarre et qui ne portait qu'en apparence la livrée des autres entités scolastiques : il l'appela *hæccéité*. L'*hæccéité*, peu compatible, au fond, avec la *matière* et la *forme*, les détruisit peu à peu à son dur contact, jusqu'au moment où il ne resta que des mots et des vagues traditions de cette métaphysique péripatéticienne qui avait présidé au développement de la science gréco-romaine.

Ainsi, ces vastes discussions sur la manière de démontrer cette proposition : *Deus est sua essentia*, et même sur la manière de la faire rentrer dans les cadres étroits de la logique et de la métaphysique d'Aristote n'ont pas été perdues pour l'esprit humain. Il serait puéril de les ressusciter aujourd'hui, et même on ne le pourrait qu'en ressuscitant du même coup la physique des quatre éléments, la médecine des quatre humeurs, l'astronomie de la terre immobile; mais c'est précisément parce que toutes ces sciences et leurs innombrables subdivisions ont péri dans une révolution séculaire; c'est précisément parce que, sur leurs débris, ont paru, grandi, éclos d'autres théories qui ont encore des fruits et des rameaux verts et des poussées nouvelles à nous offrir; c'est précisément enfin parce que ces débris, vaste et fécond terrain, n'ont pas vu encore tous les germes ensevelis dans leur sein germer et s'ouvrir, qu'il importe de se demander comment s'est opérée cette grande révolution intellectuelle, et quelles semences d'idées le sol scientifique renferme dans ses ombres mystérieuses. Or, cette révolution, d'où est sorti un si grand et si splendide mouvement, a précisément été provoquée, excitée, bien plus, elle a été imposée à l'esprit humain qui y résistait (toute chose, même l'esprit, résiste à un déplacement considérable) par les discussions de théologie scolastique dont nous voudrions présenter le tableau à nos lecteurs. Qu'on nous excuse donc de descendre curieusement dans ces vieilles arènes où les subtilités combattaient les unes contre les autres, bardées de syllogismes; ces combats ont été bien plus importants dans les destinées européennes que les batailles de Bouvines ou d'Azincourt.

Revenons à l'analyse de la *Somme de théologie*. Dieu est son essence, parce qu'il est acte pur (423). Mais non-seulement il est son essence, il est encore son être, car en lui l'essence et l'être ne sont pas distincts. En effet, l'être est l'actualité de toute forme : par exemple, la bonté ou l'humanité en acte, c'est la bonté ou l'humanité qui est. Quand l'essence et l'être sont choses distinctes, l'être est à l'essence ce que l'acte est à la puissance. Si donc toute puissance est exclue de l'acte pur, l'essence divine, c'est l'être divin lui-même. D'ailleurs, tout ce qui est dans un être au delà de son essence est produit par les principes mêmes de l'essence ou par un être étranger. La seconde hypothèse est visiblement absurde. La première n'est pas plus admissible, car une chose qui ne serait pas ne pourrait s'engendrer elle-même. Enfin, si Dieu avait son être et n'était pas son être, cet être lui-même serait participé; il ne serait donc pas l'Etre premier. Des raisons analogues prouvent que Dieu n'est ni directement, ni par réduction (*nec directe nec reductive* (424) dans quelque genre que ce soit; en effet, toute espèce est composée de genre et de différence, se comportant l'une vis-à-vis de l'autre comme la puissance vis-à-vis de l'acte; l'*acte* pur, n'ayant en lui aucune puissance, exclut toute idée de genre. De plus, si Dieu était un genre, il serait l'être, puisqu'en lui l'essence et l'être sont identiques. Or le philosophe démontre que l'être ne peut être le genre d'aucune chose; car tout genre a des différences qui sont en dehors de l'essence du genre. Or aucune différence ne peut être trouvée en dehors de l'être, vu que le non-être ne saurait être une différence. Cette même conception de Dieu comme acte pur conduisait aussi saint Thomas à exclure de lui tout accident, vu que l'accident se comporte vis-à-vis du sujet comme vis-à-vis d'une puissance. D'ailleurs, Dieu étant son être, rien ne saurait s'ajouter à lui, comme par exemple rien ne saurait s'ajouter à ce qui est la chaleur en soi, bien que ce qui est chaud supporte l'addition de telle ou telle autre qualité, par exemple la blancheur (425). Enfin rien en Dieu ne saurait être causé, puisqu'il est cause première (426); or l'accident devrait être causé en lui, s'il était. Sa nature première et toute actuelle ne comporte donc pas d'accident. — De tout ce qui précède il résulte par induction que Dieu est absolument simple. En effet, il exclut toute composition : composition de parties quantitatives ou étendues (*partium quantitativa-*

(423) Nous nous bornerons, pour en finir avec cette question, à citer cette réponse de saint Thomas à une objection :

« Ad primum ergo dicendum quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum a quibus cognitionem accipimus : et ideo de Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut significemus ejus subsistentiam : quia apud nos non subsistunt nisi composita et utimur nominibus abstractis ut significemus ejus simplicitatem. Quod ergo dicitur, deitas vel vita, vel aliquid hujusmodi esse in Deo referendum est ad diversitatem quæ est in acceptione intellectus nostri et non ad aliquam diversitatem rei. »

(424) « Aliquid in genere est dupliciter, uno modo simpliciter et proprie, sicut species quæ sub genere continentur. Alio modo per reductionem, sicut principia et privationes, sicut trinitas et unitas reducuntur ad genus quantitatis, sicut principia : cæcitas autem et omnis privatio reducuntur ad genus sui habitus. »

(425) Raisonnement très-curieux. « Sicut quod est calidum potest habere aliquid extraneum, quod calidum, ut albedinem, sed ipse calor nil habet præter calorem. »

(426) « In Deo nil potest esse causatum, cum sit prima causa. »

ı), puisqu'il n'est pas corps ; compo-
on de forme et de matière, puisqu'il est
ı pur; composition de nature et de
pôt, puisque la nature joue le rôle de
ne, et le suppôt celui de matière; ni
ıposition d'essence et d'être ; compo-
ın de genre et de différence; enfin
ıposition de sujet et d'accident. Or il n'y
as d'autres *compositions* admises par la
que humaine ; donc Dieu est simple.

. cette preuve saint Thomas en ajoute
lques autres qui sont tirées encore de la
ure d'acte pur ou de forme suprême qui
artient à Dieu. Dans tout composé il y a
ssance et acte ; car une des parties se
ıporte vis-à-vis des autres, ou le tout vis-
is des parties, comme l'acte vis-à-vis de
ıuissance. D'ailleurs, dans tout composé
a quelque chose qui n'est pas lui-même.
ısi une partie d'homme n'est pas un
nme; une partie prise dans une masse
ıu de deux mesures, quelles que soient
mesures, n'est pas de deux mesures.
ırquoi? C'est que dans toute chose qui a
forme, tout ce qui est dans cette chose
vient pas de cette forme. Or en Dieu tout
Dieu. Donc Dieu n'est pas composé.

Nous venons de résumer et souvent de
duire littéralement les théorèmes de la
omme de théologie. Nous les retrouvons
ans la *Somme contre les gentils* et dans les
ommentaires, avec les discussions qu'ils
ıt soulevées dans les diverses écoles. Mais
rdre admirable qui règne dans le premier
ces ouvrages, livre suprême, testament
ctrinal de saint Thomas, ne se retrouve
dans le second ; il n'en est que plus
opre peut-être à nous faire entrer dans
secrètes démarches de cette grande in-
ligence et à nous montrer avec quel plan,
ec quels matériaux il construisit son édi-
e. Sous ce rapport surtout, il importe de
tudier avec soin, et peut-être une compa-
ison régulière et suivie des *deux Sommes*,
elque chose de semblable à ces *Collatio-*
dont nous parlerons dans ce *Diction-*
ire, serait une de ces monographies ex-
llentes qui éclairent vivement un système
le font apparaître dans ses origines mys-
ieuses et ses profondeurs reculées :

Apparet domus intus.

La proposition *Deus est suum esse et*
essentia n'est pas démontrée dans
deux *Sommes* par le même procédé
ique; en effet, elle est dans la der-
ère Encyclopédie de l'immortel docteur
principe qui sert à établir la simpli-
é de Dieu ; dans son premier *Essai*, elle
t une conclusion. On s'en apercevra faci-
ment par le passage suivant, qui, dans la
mme contre les gentils, est le principal
gument de saint Thomas. Voici en quels
rmes s'exprime notre théologien :

3. *Amplius si esse Dei non est sua essentia, non autem pars ejus esse potest : cum essentia divina sit simplex (ut ostensum est), oportet quod hujusmodi esse sit aliquid præter essentiam ejus : omne autem quod convenit alicui quod non est de essentia ejus, convenit ei per aliquam causam : ea enim quæ per se non sunt unum si conjunguntur, oportet per aliquam causam uniri, esse igitur convenit illi quidditati per aliquam causam ; aut igitur per aliquid quod est de essentia illius rei, sive per essentiam ipsam, aut per aliquid aliud.*

Si primo modo, essentia autem est secundum illud esse, sequitur quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi ; hoc autem est impossibile, quia prius secundum intellectum est causam esse, quam effectum : si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse, quod est impossibile, nisi intelligatur quod aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid : hoc enim non est impossibile. Invenitur enim aliquod ens accidentale causatum ex principiis sui subjecti ante quod esse, intelligitur esse substantiale subjecti, nunc autem non loquimur de esse accidentali, sed de substantiali ; si autem illi esse conveniat per aliquam aliam causam : omne autem quod acquirit esse ab alia causa, est causatum, et non est causa prima. Deus autem est prima causa non habens causam : ut supra demonstratum est, igitur ista quidditas quæ acquirit esse aliunde, non est quidditas Dei : necesse est igitur quod Dei esse quidditas sua sit.

Cet argument suppose une idée que nous avons souvent rencontrée dans saint Thomas et qui a déjà dû frapper le lecteur, à cause de son caractère peu péripatéticien.

Pour peu qu'on analyse avec quelque détail la théodicée de saint Thomas, à côté de la considération de l'*acte pur* et de la *forme suprême* qui est pour ainsi dire la considération principale, la considération métaphysique, il s'en joint une autre qui la complète et lui permet de ne pas avorter dans une théodicée dualiste : je veux dire la considération de Dieu étudié comme être premier, ou pour mieux dire, comme l'être qui est l'être en lui-même et dont tous les autres sont des participations.

Evidemment ces expressions et ces idées sont complétement en dehors de la tradition péripatéticienne : le mot de *participation* nous dit assez leur origine ; il est à la fois platonicien et chrétien. Et du reste la formule même *Deus est sua essentia et suum esse*, paraît remonter à Boëce (lib. *De Trinitate*). Voici du reste en quels termes s'expriment saint Thomas et son commentateur :

Amplius, omnis res est per hoc quod habet esse; nulla igitur res cujus essentia non est suum esse, est per essentiam suam : sed participatione alicujus, scilicet ipsius esse : quod autem est per participationem alicujus non potest esse primum ens, quia id quo aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius ; Deus autem est primum ens, quo nihil est prius, Dei igitur essentia est suum esse. Hanc autem sublimem veritatem, Moyses a Domino est edoctus, qui cum quæreret a Domino, (Exodi III, 13, 14) *dicens : « Si dixerint ad me filii*

Israel quod est nomen ejus, quid dicam eis? Dominus respondit : Ego sum qui sum, sic dices filiis Israel : Qui est, misit me ad vos, » ostendens suum proprium nomen esse, « qui est » Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicujus rei : unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura. Hanc etiam veritatem catholici doctores professi sunt. Ait namque Hilarius in libro De Trinitate : « *Esse non accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa et naturalis generis proprietas.* » *Boetius etiam dicit in libro* De Trinitate, *quod divina substantia est ipsum esse, et ab ea est esse.*

Le texte est clair, le commentaire l'est plus encore, nous le citons pour qu'il ne reste aucun doute :

Sexto, si distinguitur in Deo quidditas ab esse, Deus non est per essentiam suam, sed per participationem ipsius esse : ergo non est primum ens, hoc est falsum, ergo, etc. *Probatur secunda consequentia, quia id quo aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius; primam vero consequentiam non probat sanctus Thomas sed relinquit eam tanquam notam ex terminis. Unumquodque enim exsistit per ipsum esse, ubi ergo essentia non est esse, sequitur ut illud per essentiam suam non exsistat, et quia esse tale per essentiam, et esse tale per participationem opponuntur, ideo ex hoc quod aliquid non exsistit per essentiam, sequitur quod per participationem exsistat.*

Sed notandum est, ex iis quæ habentur a sancto doctore, I Metaphysicæ, *lect.* 10, *et quolibet*. 2, *quæst.* 2 : *et super Boetium* De hebdomadibus, *quod esse tale per essentiam dupliciter accipi potest ; uno modo, quia hoc quod de ipso prædicatur, est de ejus essentia, sicut homo est animal per essentiam, quia animal est de se essentia hominis ; et per oppositum dicitur aliquid tale per participationem, quia quod ipsi attribuitur, de ipsius essentia non est : sicut ferrum ignitum dicitur ignis per participationem ; et tunc participare aliquid nihil aliud est, quam habere illud ut suæ essentiæ et naturæ additum. Secundo modo accipitur per essentiam esse tale, pro eo quod est esse totaliter essentiam ejus quod de ipso dicitur, et non habere aliquid aliud per quod determinetur : per oppositum vero per participationem esse tale, est non esse totaliter rei essentiam quæ prædicatur, sed habere aliquid aliud adjunctum : hoc modo dicimus hominem esse animal rationale per essentiam ; esse vero animal per participationem, quia, etsi totam animalis essentiam habeat, habet tamen ipsam limitationem per rationale, ut inquit sanctus Thomas in libro* De hebdomadibus. *Isti autem duo modi sic se habent, quod econtrario se inferunt. Nam per essentiam secundo modo, infert per essentiam primo modo ; quod enim alicui secundum totam essentiam convenit, et totaliter, oportet ut sit ejus essentia, vel de ejus essentia : quia si reciperetur in ipso tanquam additum essentiæ, per essentiam ejus limitaretur ad aliquem particularem essendi modum : omnis enim actus in alio receptus aliquam limitationem accipit in recipiente : per participationem autem secundo modo non infert primum participationis modum, imo potest esse per essentiam primo modo, quod taliter est per participationem : sicut homo est animal per participationem secundo modo, est autem animal per essentiam primo modo ; sed primus participationis modus infert secundum. Quod enim habet aliquid tanquam essentiæ suæ additum, non est totaliter ejus essentia, sed habet eam secundum aliquem determinatum ejus modum : sicut quod est album per participationem, non est totaliter albedo, sed albedinem secundum aliquem modum albedinis habet.*

In ratione ergo ista infertur, Deum exsistere per participationem utroque modo ex eo quod ponitur essentia ejus ab esse distingui : hoc enim dato sequitur, quod non exsistit per essentiam primo modo, id est, per aliquid quod sit de essentia ejus, aut sit ipsa essentia : et per consequens sequitur ut sit per participationem, id est, per aliquid additum essentiæ : ex quo ulterius habetur, quod est secundo modo per participationem, id est, non est ipsum esse totaliter : et habet esse non secundum omnem modum essendi, sed determinato modo, et sic non est primum ens. (FRANCISCUS DE SYLVESTRIS.)

On ne saurait douter, je crois, d'après cela, que saint Thomas ait mêlé dans sa théodicée, à des idées évidemment péripatéticiennes, des considérations empruntées au platonisme par l'intermédiaire de Boëce.

Il ne faudrait pas croire, en effet, que les alexandrins seuls ont entrepris de réconcilier Platon et Aristote. Cette tentative pour laquelle quelques historiens les ont raillés avec un esprit assez facile, a été faite aussi par certains Pères de l'Eglise et elle sembla un besoin public, au moment où, près de périr sous les fautes accumulées de ses empereurs, sentant déjà le vide dans lequel les barbares devaient se précipiter comme l'eau se précipite dans le corps de pompe qui l'attire, la civilisation antique se concentrait en elle-même, résumait ses idées, ses traditions, sa vie, pour léguer tout cela au monde nouveau qu'elle prévoyait. Saint Augustin qui ouvre cet âge en résumant l'âge précédent, saint Augustin s'était déjà occupé de ce travail, et il avait compris que devant cette science imminente il était nécessaire d'oublier les divergences d'école. Les traductions d'Aristote qu'on a sous le nom de ce saint platonicien ne sont pas de lui, mais elles sont vraisemblablement de ses disciples. C'était l'âge d'ailleurs où les défenseurs du christianisme, d'abord épris des sublimités platoniciennes, en comprenaient maintenant les périls au point de vue du dogme, et se rejetaient vers l'auteur de l'*Organon*, sans déserter toutefois complétement Platon. De là une sorte d'éclectisme chrétien qui se posa à côté de l'éclectisme alexandrin. Sans aucun doute cet éclectisme ne pouvait avoir qu'une valeur didactique et de conservation des vieux enseignements

de la science. En lui-même, il ne provoquait pas à des découvertes, à un mouvement vrai et sincère, à des doctrines originales. Seul et régnant sur les âmes, du haut de sa conciliation du passé devenue une chaîne pour l'avenir, il les aurait étouffées, et elles eurent déjà une peine héroïque à s'en délivrer ou bout de sept à huit siècles, toutes aidées qu'elles fussent par le christianisme. Mais enfin, quels que fussent les inconvénients au point de vue du progrès de la pensée humaine, il n'était pas sans raison aucune, et le traité de paix qu'il conclut entre les ombres et les disciples des deux grands rivaux est autre chose qu'un baiser Lamourette anticipé. Aristote et Platon sont des frères ennemis. Ils ont représenté des tendances assez diverses, mais le terrain de leurs combats était une même pensée métaphysique qui les avait portés tous les deux et que chacun interprétait à sa manière. Aristote a substitué les *formes* aux *idées*, le *raisonnement* et l'*induction* à la *dialectique;* mais ces transformations supposent une partie des principes qu'invoquent et Platon et Socrate. Il travaille à la même œuvre que son maître, et leur œuvre, à tous les deux, est en harmonie intime avec l'œuvre de la civilisation grecque. Ils cherchent dans les objets et dans l'homme leur essence ou leur nature, comme leurs successeurs chercheront encore la nature et l'essence humaine dans la morale, comme les artistes la reproduiront sur le marbre et les poëtes dans leurs vers, comme la cité romaine tentera de la réaliser dans sa législation. Socrate avait commencé à écarter les esprits des recherches mystiques sur les mystérieuses transformations des choses et leur secrète origine; il avait dit: Définissez, la définition est la clef de la science.

Platon s'était demandé : Qu'est-ce que ce quid que l'on définit et que la science arrête pour ainsi dire au passage, immobile devant les regards, à travers le flot mobile des existences relatives qui passent? Et il avait répondu : Ce *quid* n'est, en soi, ni ce flot mobile, c'est-à-dire l'infinie variété des choses, ni l'unité absolue où s'est perdue l'école d'Elée dans son élan magnanime; c'est un intermédiaire, l'intermédiaire sacré et raisonnable où il faut que notre esprit se repose; c'est l'ensemble des *idées* ou des *essences*, qui planent éternellement entre l'un et le multiple, sans lesquelles l'*un* serait absolument comme s'il n'était pas, et que le multiple participe pour que chacun des êtres passagers qui le constituent ait une espèce, une forme, quelque chose de déterminé qui permette de le saisir et de l'approprier à la science humaine. Voilà, si je ne m'abuse, les grandes lignes du système le plus fréquent, le plus explicite, de Platon; le système qui présente ses brillantes images dans le *Théotète*, le *Philèbe*, la *République*, le *Banquet*, le *Phèdre*, le *Phédon*. A côté de ce système apparait, je devrais dire se cache, une autre doctrine, qui semble ramener cette triplicité, *les choses sensibles*, les idées, l'unité ou l'idée de bien, à une division toute logique, de telle sorte que l'unité et la diversité déjà mêlées au plus haut sommet de l'être produiraient les idées, lesquelles encore mêlées à leur tour à la *diversité* (à l'*autre* ou au non-être, dit Platon, produiraient enfin les choses sensibles; telle est la doctrine mystérieuse encore du *Sophiste* et du *Parménide*. Enfin il semble que le grand et magnifique dialogue que le moyen âge connut le premier, le *Timée*, développe un système quelque peu différent des deux premiers; du moins les rapports des trois termes ne sont plus les mêmes et tout prend une forme plus humaine. Mais enfin, quel que soit l'ouvrage de Platon que l'on veuille considérer, il y a deux points fondamentaux sur lesquels il ne varie point; 1° il regarde le problème de l'essence des choses comme le vrai problème de la philosophie et de la science, et ce n'est que par échappées et par une sorte de vagabondage sublime d'intelligence, qu'il se jette parfois, comme vaincu par des réminiscences pythagoriciennes et éléatiques, sur un autre terrain. 2° Il admet trois termes, tantôt réellement, tantôt logiquement distincts, les choses sensibles, les idées, l'idée suprême; et il les maintient vigoureusement, alors même qu'il les ramène à une même existence ontologique. Par ces deux points essentiels Platon peut être considéré comme le philosophe grec par excellence jusqu'à la venue d'Aristote; Aristote, le régularise, le complète, l'épure de ses tendances éléatiques et panthéistes; mais enfin, à travers toutes ses corrections, qui souvent deviennent des restrictions, il conserve, en modifiant seulement leur forme extérieure, les deux principes de Platon. Seulement, pour le redire encore, les *idées* deviennent chez lui des *formes* (427), auxquelles correspondent des *astres*, en ce sens que les astres ont le pouvoir d'être des *moteurs* mobiles, ou prenant ce mot de *moteurs* dans sa plus haute signification, c'est-à-dire d'unir les *matières* et les *formes*. En même temps Aristote, débarrassant tout à fait le platonisme des éléments pythagoriciens et éléatiques, le ramène à n'être plus qu'une école socratique, s'occupant des essences, indépendamment de toute question d'origine. Du reste, quand on fait résider toute la réalité de l'être dans son essence, l'être, ou du moins les éléments essentiels de l'être ne peuvent apparaître que comme éternels. Les *idées* de Platon ont ce caractère: les astres d'Aristote et le mouvement de génération et de corruption, les formes, par conséquent, doivent avoir le même ca-

(427) M. Cousin a parfaitement vu qu'il y a un rapport entre les *idées* et les *formes ;* il est vrai qu'il n'a jamais explicitement exprimé cette opinion; mais elle résulte de ce passage si connu de la préface aux fragments philosophiques (*Phil. mod.*) : « qui a élevé si haut les *idées* de Platon, les *formes* d'Aristote? » etc.

qu'un livre, ou un homme, ou une doctrine, ou bien enfin une occasion aura posé le problème des rapports de la scolastique avec la renaissance, on la verra se répandre et s'accréditer auprès de nombreuses intelligences. Que l'on me pardonne cette petite prédiction, d'autant plus que j'annonce ce que je ne souhaite pas; car, à mes yeux, l'opinion que je prévois est une erreur, et on doit le comprendre, d'après ce qui précède.

En effet, d'un côté le platonisme ne joue qu'un faible rôle dans la scolastique; celui qu'on y trouve n'est qu'un platonisme de détail, qui n'ajoute rien à la conception chrétienne, et qui, pour le redire, n'est qu'un emprunt singulier fait à une des doctrines antiques pour christianiser l'autre.

D'un autre côté, dans le platonisme, même absorbé par l'esprit humain à doses plus considérables, et bien compris, il n'avait pas la force de détruire la théorie de la *forme* et de la *matière*, qui était à la fois le cadre et la prison de la science à cette époque. En effet, il ne faut pas oublier que cette théorie n'est que celle des idées, modifiée à beaucoup d'égards et dans un sens regrettable sous quelques rapports, mais aussi, sous beaucoup d'autres, amenée à sa maturité logique. C'est elle, en effet, qui produisit ce magnifique développement scientifique qu'Hippocrate n'avait que pressenti, et d'où sortirent Ptolémée et Gallien. Aristote, c'est la pensée antique organisée, résumée et devenue civile. On peut le croire moins grand que Platon ; on peut regretter que certains pressentiments heureux de ce beau génie n'aient pas trouvé leur place dans son œuvre d'organisation, — un peu étroite et un peu factice, comme toute organisation humaine, — mais il n'en est pas moins vrai qu'Aristote c'est Platon aboutissant, Platon cessant d'être un enfant sublime et devenu un homme, un législateur. Il était donc impossible, et radicalement impossible, que les idées platoniciennes subsistant au moyen âge brisessent les doctrines péripatéticiennes : elles étaient moins fortes qu'elles. Aussi les principes qui précédèrent à la renaissance ne furent ni les principes de Platon ni les principes d'Aristote, puisque ces deux grands noms retentissent d'un bout à l'autre de l'Europe à cette époque; ce furent des principes radicalement nouveaux, et dont le dogme lui seul provoqua l'éclosion. Il est vrai que le dogme avait une certaine affinité pour quelques doctrines platoniciennes mal entendues ; il est vrai encore que la réaction énergique contre Aristote associa, dans beaucoup d'esprits, le nom du *platonisme* à celui de la renaissance; il est vrai enfin que le vague de ces doctrines, et les éléments mystiques qui y sont mêlés, et le souffle inspiré qui y règne, les rendent très-propres à être acceptés par l'enthousiasme d'un siècle rénovateur; mais tout cela explique comment le platonisme fut aimé et préconisé à l'heure de la rénovation des sciences, et non comment s'opéra et fut provoquée cette rénovation.

Concluons que le platonisme, — l'étude de la théodicée thomiste le prouve, — n'a pas joué dans la scolastique le rôle que supposent certains historiens, et surtout qu'il se combinait trop aisément avec la métaphysique thomiste pour pouvoir la renverser.

Nous venons de résumer, en montrant ses rapports avec le mouvement général de la scolastique et les progrès de la pensée humaine, une des discussions que souleva la démonstration thomiste d'une des propositions capitales de la théodicée ; il en est une autre qui s'agita non moins vivement, et dont nous trouvons une mention détaillée dans le passage suivant du commentaire que nous avons déjà cité.

Voici ce passage :

Circa aliam propositionem idem secundum idem non facit seipsum in actu, sed secundum aliud agit, et secundum aliud recipit; occurrit dubium ex duplici capite. Primo, quia licet videatur verum in compositis ex materia et forma : in quibus exemplificat sanctus Thomas, non videtur tamen universaliter verum. Nam in substantia separata propria accidentia causantur ab ejus essentia, et in ea recipiuntur : similiter intellectus et voluntas causantur ab essentia animæ intellectivæ, et recipiuntur in ea, et tamen non secundum aliud et aliud, cum sint substantiæ simplices non habentes aliquam diversitatem partium, ergo, etc. *Secundo, quia intellectus per se causat actum intelligendi, et ipsum recipit : similiter voluntas actum volendi, cum sint operationes immanentes, ergo,* etc.

Ad primum horum dicitur primo, quod utique in omnibus quæ causant aliquid in seipsis, oportet esse diversitatem actus et potentiæ : quia si esset tantum actus, non posset habere rationem susceptivi, cum omne susceptivum accipit aliquod esse actu a forma quam suscipit : si autem esset tantum potentia, non posset habere rationem agentis. Dicitur secundo, quod ista diversitas non est accipienda eodem modo in omnibus, sed secundum varietatem naturarum variatur. Nam in compositis ex materia et forma, ipsa materia est ratio suscipiendi, sed forma est ratio agendi. In substantiis autem simplicibus ipsa essentia est ratio recipiendi, eo quod comparetur ad esse sicut potentia ad actum, ipsum autem esse est ratio agendi, quia unumquodque agit in quantum est in actu: non quidem quod esse sit principium formale productivum propriorum accidentium, sed quia est conditio ipsius essentiæ in quantum producit illa accidentia, nihil enim agit nisi sit in actu. Dicitur ergo, quod etiam in substantiis separatis et in anima, aliud est quod suscipit, et aliud quo agit, quia unum est essentia, aliud vero esse : et sic in aliis oportet esse compositionem essentiæ et esse, quæ in Deo reperiri non potest.

Sed remanet adhuc dubium. Nam etiam re exsistente in actu, propria passio consequitur essentiam rei, cum propositio in qua prædicatur passio de subjecto sit sempiternæ ve-

ritatis, ergo esse actu non est conditio essentiæ, in quantum agit.

Respondetur quod re non existente passio non consequitur essentiam in esse reali, sed in esse intelligibili tantum : ex quo habet ut propositio semper sit vera in qua passio de subjecto prædicatur. Responderi secundo potest, quod propositio sancti Thomæ intelligenda est de alietate rationis, non autem de alietate reali : quod enim agit in se, secundum aliam rationem agit, et secundum aliam rationem suscipit : agit enim secundum quod est in actu, patitur autem secundum quod est in potentia; sed quia in compositis per aliud realiter res est in actu, et per aliud in potentia, ideo in illis agere et recipere reducuntur in duo principia realiter distincta : in simplicibus autem, quia per idem res est in actu essentiali, et in potentia ad esse in quantum ipsa essentia, et est actus quidam in se, et est potentia respectu esse : ideo principium producendi propria accidentia, et principium ea recipiendi, ratione tantum distinguuntur. Sed tamen quia oportet ipsam essentiam realiter esse potentiam respectu esse, sicut realiter est actus secundum se, ideo oportet ut omne tale quod est causa propriorum accidentium in se, sit compositum ad minus compositione ex esse et essentia. Non est autem inconveniens, ut idem secundum rem, sit principium producendi et suscipiendi idem accidens, quando non est principium productivum per actionem mediam, sed tantum per naturalem resultantiam unius ex alio : ut in superioribus est ostensum de mente sancti Thomæ prima, quæst. 77, artic. 6, ad 3, dummodo aliquo modo habeat rationem actus, et aliquo modo rationem potentiæ.

Ad secundum dubium dicitur, quod nec intellectus, nec voluntas per idem omnino agit et patitur, sed per aliud et aliud : sicut enim in corporalibus materia est ratio recipiendi, forma vero est ratio agendi, ita proportionaliter in intellectu est et voluntate; in intellectu enim id quod causat in actu intellectionem, est intellectus, specie intelligibili informatus, et ipsa species intelligibilis est sibi ratio causandi, ipsa autem potentia ratio recipiendi : in voluntate autem, voluntas volens finem, est id quod causat volitionem eorum quæ sunt ad finem, et volitio finis est sibi ratio agendi, ipsa autem potentia voluntatis est sibi ratio recipiendi.

Advertendum tamen quod aliter se habet materia in rebus corporalibus ad hoc quod est recipere propria accidentia compositi : et aliter potentia intellectus, et voluntatis ad recipiendum actum : in illis enim materia est ratio recipiendi, non tamen talia accidentia in sola materia recipiuntur, sed in composito : in actione autem intellectus, et voluntate sic ipsa potentia est ratio recipiendi quod ipsa sola recipit : intellectio enim in solo intellectu recipitur, et volitio in sola voluntate; ratio autem diversitatis est, quia materia, cum sit simpliciter pura potentia, non est immediate receptiva formæ accidentalis, sed omnia accidentia sunt compositi : intellectus autem et voluntas licet sint potentiæ passivæ, non sunt tamen puræ potentiæ, sed actus quidem : ideo possunt immediate, et per se aliorum accidentium subjecta esse.

Sed ista responsio quantum ad voluntatem, non videtur plene satisfacere. Etsi enim in volendo ea quæ sunt ad finem assignetur aliquid quod est ratio agendi, et aliquid quod est receptivum, in ipsa tamen volitione finis non apparet quid sit ratio agendi distinctum a ratione suscipiendi, sed ipsa nuda voluntas videtur et causare illum actum et recipere.

Ad hoc dubium faciliter responderi potest secundum eos qui tenent voluntatem esse agens partiale volitionis, et simul cum ipsa concurrere objectum apprehensum per intellectum, tanquam aliam causam partialem : diceretur enim quod voluntas nuda et sola, non est causa volitionis finis, sed aggregatum ex voluntate et ipso fine per intellectum apprehenso : receptivum autem ejus volitionis est sola potentia voluntatis.

Secundum eos autem qui dicunt objectum non concurrere active ad volitionem, sed tantum per modum finis et formæ, difficilius est respondere.

Dicunt enim quidam quod ad finis volitionem movetur voluntas a Deo, ita quod ad talem volitionem voluntas mere passive se habet. Sed istud mihi non videtur verum, quia velle nominat actionem immanentem in operante, ideo oportet ut idem sit aliquo modo agens volitionem et recipiens.

Et etiam quia non dicitur voluntas velle nisi per actum a se elicitum, sicut nec intellectus intelligere, nisi per actum a se productum. Propter quod mihi magis prædictam opinionem sequendo videretur dicendum, aut quod in voluntate aliqua naturalis forma sit, quæ sit sibi rationaliter volendi finem : sicut in intellectu est naturalis habitus principiorum, et sic totale principium volitionis productivum sit voluntas, cum illa forma, receptivum autem sit voluntas; et sic dicitur voluntas, moveri a Deo ad volitionem finis in quantum indidit sibi Deus formam per quam naturaliter movetur ad finem; sicut intellectui populi primorum principiorum indidit habitum, aut quod Deus movendo voluntatem ad volitionem finis, est agens principale et agens quod : ipsa autem voluntas est id quo Deus ipsam volitionem causat, sicut generans est id quod movet grave, forma autem gravis est id quo movet : modo non est inconveniens ut idem sit activum alicujus actus, et receptivum ejus quando non est activum principale, sed quo agens agit, se tenens ex parte ejus quod movetur, tunc enim idem potest esse forma per quam agens agit, in quantum in ipso est virtus agentis principalis, et potest esse id quo patiens patitur, in quantum est potentia mobilis.

Expliquons ce passage :

On se rappelle que la démonstration de saint Thomas, pour établir que la nature divine exclut tout accident, repose en partie sur cette idée que rien ne peut s'actualiser soi-même. C'est en vertu de cette proposition que saint Thomas déclare que rien ne

peut sortir de l'essence divine, ou, pour parler plus exactement, que rien en Dieu n'est *causé*. Maxime qui n'établit pas seulement qu'en lui rien n'est accidentel, mais encore que son être est identique à son essence.

Il est facile de comprendre que ces diverses formules doivent être prises dans un sens absolu et strict, lorsque Dieu est moins regardé comme une force infinie que comme un acte pur, c'est-à-dire une unité abstraite : en d'autres termes, lorsqu'on se place au point de vue péripatéticien.

Les scotistes admettaient bien sans doute qu'en Dieu rien n'est accidentel. Ils admettaient aussi que l'essence et l'existence divines ne sont pas distinctes en lui, comme dans les objets créés; mais ils n'acceptaient pas comme vraie strictement et universellement cette formule : *Idem secundum idem non facit seipsum in actu, sed secundum aliud agit et aliud recipit*. Les nominalistes, disciples d'Occam, la recevaient moins encore. Quelques Franciscains ne voulaient pas même admettre, comme l'entendaient les thomistes, ce théorème que l'existence et l'essence divines ne diffèrent que nominalement, et ils rangeaient l'existence parmi ces *modes intrinsèques* qui jouent un rôle immense dans leur ontologie. De là ils concluaient qu'entre l'essence et l'existence de Dieu il y a une distinction modale négative, et non pas une simple distinction de *raison*. Plus loin, nous verrons l'importance de ce débat et à quelles hautes questions il se rapportait; ici, nous nous attachons purement et simplement à une proposition abstraite souvent invoquée par l'école thomiste et révoquée en doute par ses adversaires, à savoir, que rien ne peut se ramener à l'acte.

Nous avons déjà présenté quelques considérations sur le fameux axiome péripatéticien et thomiste : *Omne quod movetur, ab alio movetur*. Cet axiome est le complément de la proposition que nous venons de mettre sous les yeux du lecteur, et que nous voudrions lui faire comprendre dans sa portée et dans son sens intime. *Rien ne se réalise soi-même!* Cette maxime, prise dans un sens large, signifie que rien ne peut se créer ou se produire, ou, en d'autres termes, qu'une chose qui ne serait pas n'aurait pas la puissance de se donner l'être. Rien, évidemment, de plus simple; mais qu'on la prenne un peu strictement, elle signifie que nulle chose n'a en soi le ressort de son action, ou que toute substance — même existante — doit être poussée, excitée, *agie* (qu'on nous passe le barbarisme, pour expliquer une idée qui n'est plus humaine) par une cause extérieure. C'est par cette considération que l'école thomiste aboutissait, dans l'ordre matériel, à l'action prépondérante et prédéterminante des influences sidériques sur les choses sublunaires, et, dans l'ordre moral, à ce qu'elle appelait la prémotion physique. Il y avait lieu, on le voit, de vérifier l'axiome dominicain : *Idem secundum idem non facit seipsum in actu*.

Les opposants, les Franciscains l'admettaient pleinement dans les choses composées; mais il ne leur semblait pas universellement vrai. « Dans la substance séparée, disaient-ils, les accidents propres sont causés par son essence et sont reçus en elle; de même l'intellect et la volonté sont causés par l'essence de l'âme intellective et sont reçus en elle, et cependant ils le sont sous le même rapport, puisque des substances simples n'ont pas une diversité de parties. En second lieu, l'intellect cause par soi l'acte de l'intellection, et il le reçoit; et de même en est-il de la volonté vis-à-vis de son opération. La conclusion de ces faits n'est-elle pas évidente? »

Encore une fois, ce raisonnement paraîtra subtil à ceux qui sont habitués aux procédés plus larges de la philosophie moderne; néanmoins, ces raffinements logiques n'étaient pas perdues pour l'analyse plus parfaite de la raison humaine au moyen âge. Toute la science ancienne reposait sur deux principes étroitement unis : le premier, que le mouvement a son foyer en dehors de l'être qui se meut; le second, que le mouvement a son principe de direction dans l'être qui est mû. En vertu du premier, on ramenait tous les phénomènes terrestres à des phénomènes célestes, et l'on se faisait une certaine conception de la hiérarchie des êtres; en vertu du second, on déterminait, dans cette hiérarchie ainsi conçue, l'essence et la fonction de chaque être. On verra à l'article Physique quelle était l'influence de ces deux principes sur toutes les théories scientifiques de l'antiquité et du moyen âge. On comprend donc que les discussions qui atteignirent, transformèrent, anéantirent le premier, méritent toute l'attention des philosophes, des historiens, de quiconque croit au progrès et à la civilisation. Or, ces deux principes : Tout ce qui se meut est mû par un autre — rien ne peut se ramener soi-même à l'acte — sont évidemment identiques dans un système qui regarde le mouvement comme le passage de la puissance à l'acte. De là la souveraine importance de la discussion que nous venons de résumer.

Remarquons encore, 1° que les adversaires du principe en question ne l'attaquent pas d'abord directement : ils se bornent à demander qu'on l'entende dans un sens très large; 2° qu'ils s'appuient surtout sur la considération des substances spirituelles et sur leurs actes, intelligence et volonté, ne comprenant pas que les purs péripatéticiens ne pouvaient leur accorder que ce point de départ est légitime, puisque, suivant eux, notre connaissance ultérieure est déterminée par la connaissance primitive, et que la connaissance primitive ne porte que sur l'objet matériel; 3° que la théologie chrétienne, en contraignant les esprits à s'occuper de l'éternelle génération du Verbe et de la procession de la troisième personne divine, les porta à concevoir, à admettre des actions internes et, pour ainsi dire, des *mouvements* qui avaient leur foyer dans l'être même qui se meut. L'*unité* absolue des Eléates, l'unité

presque absolue d'Aristote, devenue enfin un Dieu, qui n'est plus l'un numérique ou l'acte pur, vécut d'une vie interne; et ce spectacle d'une trinité vivante, sur laquelle la pensée humaine médita pendant des siècles, la conduisit à admettre un foyer de mouvement au sein de chaque être, soit spirituel, soit même matériel. Or, une fois cela admis, une révolution devenait possible, nécessaire, j'allais dire facile dans toutes les sciences. Cette révolution se rattache donc, par les liens les plus étroits, au dogme chrétien. Mais nous aurons bientôt occasion de revenir sur ce sujet à propos des doctrines scotistes. Poursuivons l'analyse de saint Thomas.

Si Dieu est considéré comme la forme suprême, comme l'acte pur, ne pourra-t-il pas se faire qu'il soit logique de regarder le monde comme la matière de cette forme, comme la puissance de cet acte? Et, dès lors, Dieu ne serait plus conçu que comme une partie du monde : non pas, il est vrai, partie quantitative, mais partie métaphysique. Aristote n'avait pas tiré cette conclusion, laquelle était fort opposée à son système général : bien loin d'exagérer les rapports de Dieu et du monde, il les isole : entre le moteur immobile et le pur mobile, il place le moteur mobile, le premier ciel. Dieu, étant conçu comme une sorte d'unité abstraite, plane au-dessus de tout et ne s'unit à rien. Les stoïciens avaient autrement raisonné : ils confondirent les formes intermédiaires avec la suprême unité, et celle-ci devint ainsi la forme même du monde. Au XII° siècle, les premières interprétations qui furent données aux doctrines péripatéticiennes, dans la théodicée, eurent un caractère qui paraît rappeler à la fois celui du stoïcisme et celui de l'exégèse alexandrine. Sans doute les détails nous manquent pour bien apprécier cette série de doctrines hétérodoxes, qui apparurent à cette époque. Nous avons un très-grand nombre de textes sur leur compte; mais ces textes n'offrent pas des garanties suffisantes d'impartialité, puisqu'ils sont dus aux adversaires de ces écoles. D'ailleurs, elles paraissent avoir été fort nombreuses et fort complexes. Saint Thomas, dans sa *Somme de théologie*, ne leur consacre que quelques phrases. Il rappelle qu'au témoignage de saint Augustin plusieurs avaient regardé Dieu comme l'âme du monde, ou du moins l'âme du premier ciel. Les disciples d'Amaury paraissent avoir vu en lui, ce qui reviendrait au même, le principe formel des choses. David de Dinant l'avait assimilé à la matière première.— Nous ne pouvons nous empêcher de remarquer ici que sur ces trois grandes erreurs signalées par saint Thomas, deux au moins, la première et la troisième, ont quelque analogie avec celles d'Abélard : de telle sorte que celui-ci aurait commencé, sans le savoir et sans le vouloir, ce grand mouvement d'aristotélisme antiorthodoxe, qui agita si violemment le monde pendant près d'un siècle.

A ces divers systèmes, saint Thomas répond que Dieu ne peut être ni principe formel ni principe matériel des choses; en effet, il est cause première. Or la cause première d'une chose ne peut être ni sa forme, bien qu'il puisse avoir une forme de même espèce que cette chose, ni encore moins sa matière, puisque la matière n'a qu'une existence potentielle, et que la cause est nécessairement en acte. Ce même titre de cause première ne permet pas de croire que Dieu soit un élément des choses, car une cause première agit à titre primitif et par soi, *agit per se et primo*; or l'élément matériel ou même formel n'agit qu'indirectement, car c'est le composé qui agit directement, non ses parties constitutives, qui ne font que concourir à son action. En troisième lieu, ce qui entre dans la composition d'un être ne saurait être premier; car toute matière, simple puissance, suppose avant elle un acte, et toute forme entrant dans un composé est une forme participée, qui suppose avant elle la forme qu'elle participe (432).

A côté de cette triple démonstration de saint Thomas, nous trouvons, notées et réfutées, les diverses objections auxquelles il croit devoir répondre. Ces objections sont-elles de simples suppositions logiques que le docteur s'oppose à lui-même? Sont-elles empruntées à quelques réminiscences des théories panthéistes de la fin du XII° siècle? On en jugera; les voici :

1° L'Etre universel entre dans la composition de chaque être. Donc Dieu est un élément des choses. — Réponse. Saint Denys affirme, en effet, que Dieu est l'Etre universel; mais il l'est : *Effective et exemplariter*, c'est-à-dire comme cause efficiente et comme cause exemplaire, non comme principe formel ou *per essentiam*.

2° Saint Augustin dit quelque part que le Verbe, qui est Dieu, est une forme qui n'a jamais été formée; donc Dieu est donné dans les Pères, comme élément formel des choses. — Réponse : Le Verbe n'est qu'une forme exemplaire.

3° Toutes les choses qui diffèrent, diffèrent par quelques différences, donc elles ne sont pas absolument simples; donc ce qui est absolument simple est absolument sans différence; or la matière première et Dieu sont absolument simples; donc Dieu entre dans la composition des choses comme la matière première. — Réponse. — Les choses absolument simples diffèrent en elles-mêmes et non par quelque chose qui leur soit ajouté.

Nous retrouvons ce grand problème sur la nature divine agité encore dans la *Somme contre les gentils*, où même il prend de très-vastes proportions. La *Somme de théologie* était écrite pour les écoles; elle était donnée comme un manuel de hautes études: elle

(432) *Sum.*, quæst. 3, art. 8.

fut composée à l'âge des méditations silencieuses. Au contraire, la *Somme contre les gentils* est un ouvrage de discussion, nous ne voulons pas dire de polémique. Elle se ressent donc des controverses qui avaient marqué la vie de saint Thomas et même d'Albert le Grand, son maître. Voilà pourquoi, sans doute, la réfutation que nous présente cet ouvrage des erreurs désignées sous le nom d'hérésie albigeoise, a un caractère plus vivant que celle de la *Somme de théologie*. Voilà pourquoi nous la citerons tout entière avec le *Commentaire de Franciscus de Sylvestris :*

1. *Ex his confutatur quorumdam error, qui dixerunt Deum nihil aliud esse quam esse formale uniuscujusque rei. Nam esse hoc dividitur per esse substantiæ, et esse accidentis ; divinum autem esse non est esse substantiæ, neque esse accidentis, ut probatum est : impossibile est igitur Deum esse illud esse, quo formaliter unaquæque res est.*

2. *Item res adinvicem non distinguuntur secundum quod esse habent, quia in hoc omnia conveniunt : si ergo res differunt adinvicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem : vel quod res differant per hoc quod ipsum esse diversis naturis, secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile, quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi ut dictum est. Relinquitur ergo quod res propter hoc differant, quod habent diversas naturas quibus acquiritur esse diversimode : esse autem divinum non advenit alii naturæ, sed est ipsa natura seu essentia divina (ut ostensum est), si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum.*

3. *Amplius principium naturaliter prius est eo cujus est principium : esse autem, in quibusdam rebus, habet aliquid quasi principium ; forma enim dicitur esse principium essendi, et similiter agens quod facit aliqua esse actu, si igitur esse divinum sit esse uniuscujusque rei, sequetur quod Deus qui est suum esse, habeat aliquam causam, et sic non erit necesse esse per se, cujus contrarium supra ostensum est.*

4. *Adhuc, quod est commune multis non est aliquid præter multa, nisi sola ratione : sicut animal non est aliud præter Sortem et Platonem et alia animalia nisi intellectu qui apprehendit formam animalis exspoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus ; homo enim est quod vere est animal : alias sequeretur quod in Sorte et Platone essent plura animalia, animal, scilicet, ipsum commune et homo communis et ipse Plato : multo ergo minus et ipsum esse commune est aliquid præter omnes res existentes nisi in intellectu solum ; si igitur Deus sit commune esse, Deus non erit aliqua res existens, nisi quæ sit in intellectu tantum : ostensum autem est supra Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura : non est igitur Deus ipsum esse commune omnium.*

5. *Item generatio per se loquendo est via in esse, et corruptio via in non esse : non enim generationis terminus est forma et corruptionis privatio nisi quia forma facit esse, et privatio non esse : dato enim quod aliqua forma non faceret esse non diceretur generari id quod talem formam accipere ; si igitur Deus sit omnium rerum esse formale, sequetur quod sit terminus generationis, quod est falsum, cum ipse sit æternus, ut supra ostensum est.*

6. *Præterea sequitur quod esse cujuslibet rei fuerit ab æterno : non igitur potest esse generatio vel corruptio : si enim sit generatio, oportet quod esse præexistens alicui rei de novo acquiratur : aut ergo alicui prius existenti, aut nullo modo prius existenti.*

Si primo modo, cum unum sit esse omnium existentium, secundum positionem prædictam, sequitur quod res quæ generari dicitur, non accipiat novum modum essendi ; quod non facit generationem, sed alterationem.

Si autem nullo modo prius existebat, sequetur quod fiat ex nihilo, quod est contra rationem generationis, igitur hæc positio omnino generationem et corruptionem destruit, et ideo patet eam esse impossibilem. Hunc etiam errorem sacra doctrina repellit, dum confitetur Deum excelsum et elevatum, ut dicitur (*Isa.* VI), *et eum super omnia esse, ut Romanorum* IX, *habetur. Si enim est esse omnium, tunc est aliquid omnium, non autem super omnia.*

Hi etiam errantes eadem scientia propelluntur qua et idololatræ qui incommunicabile nomen, scilicet Dei, lignis et lapidibus imposuerunt, ut habetur Sap. XIV. *Si enim Deus est esse omnium, non magis dicetur vere lapis est ens quam lapis est Deus. Huic autem errori quatuor sunt quæ videntur præstitisse fomentum.*

Primum est quarumdam auctoritatum intellectus perversus. Invenitur enim a Dionysio dictum cap. 4 Cœl. hierar : *Esse omnium est supersubstantialis divinitas. Ex quo intelligere voluerunt ipsum esse formale omnium rerum Deum esse. Non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse. Nam si divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed intra omnia : imo aliquid omnium. Cum enim divinitatem super omnia dixit, ostendit secundum naturam suam ab omnibus distinctum, et super omnia collocatum. Ex hoc vero quod dixit quod divinitas est esse omnium : ostendit quod a Deo in omnibus quædam divini esse similitudo reperitur.*

Hunc etiam eorum perversum intellectum alibi apertius excludens, dixit in cap. 2 De divinis nominibus, *quod ipsius Dei, neque tactus, neque aliqua commistio est ad res alias, sicut est puncti ad lineam, vel figuræ sigilli ad ceram.*

Secundum quod eos in hunc errorem promovit, est rationis defectus. Quia enim id quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur, æstimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid

proprium, sed esse commune omnium. Non considerantes quod id quod commune est vel universale, sine additione esse non potest: sed sine additione consideratur: non enim animal potest esse absque rationali vel irrationali differentia, quamvis sine his differentiis cogitetur, licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est. Nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset: et similiter est de omnibus aliis nominibus.

Divinum autem esse, est absque additione, non solum cogitatione sed etiam in rerum natura; et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis; unde ex hoc ipso quod additionem non recipit, nec recipere potest, magis concludi potest quod Deus non sit esse commune, sed proprium. Etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest. Unde Comment. in libro De causis *dixit quod causa prima ex ipsa puritate suæ bonitatis ab aliis distinguitur, et quodammodo individuatur. Tertium quod eos in errorem inducit, est divinæ simplicitatis consideratio. Quia enim Deus infinitæ simplicitatis est, æstimaverunt illud quod in ultimo resolutionis invenitur, eorum quæ sunt in nobis, Deum esse quasi simplicissimum: non enim est in infinitum procedere in compositione eorum, quæ sunt in nobis. In hoc etiam eorum deficit ratio, dum non attenderunt id quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam, quam rei aliquid esse: Deo autem simplicitas attribuitur, sicut rei alicui perfectæ subsistenti. Quartum etiam quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi, quo dicimus Deum in omnibus rebus esse. Non intelligentes quod non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa quæ nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter esse dicimus formam in corpore et nautam in navi.*

COMMENTAIRE.

« Postquam ostendit sanctus Thomas in Deo non esse compositionem ex aliquibus, nunc ostendit non esse in ipso compositionem cum aliquo. Circa hoc autem duo facit. Primo ostendit ipsum non esse omnium formale esse. Secundo, quod non est aliquorum forma, cap. seq. Quantum ad primum, ostendit errasse illos qui posuerunt Deum esse formale omnium.

« Circa hoc autem duo facit. Primo enim hunc errorem impugnat. Secundo, eorum fundamenta ponit, et ad ea respondet. Quantum ad primum, arguitur primo sic. Esse formale dividitur per esse substantiæ, et esse accidentis: divinum autem esse non est esse substantiæ, scilicet quæ est genus, neque accidentis, ut ex prædictis patet, ergo, etc.

« Advertendum hic, quod sicut ens dividitur per substantiam et accidens, ita et esse dividitur per esse substantiale, quo scilicet res absolute dicitur existere in natura, et esse accidentale quo scilicet res dicitur esse talis, puta alba, aut nigra: sed sicut divisio entis in substantiam et accidens potest dupliciter accipi, scilicet ut est divisio in genera tantum, et ut est divisio in substantiam, qua dicitur, et de genere substantiæ, et de ea substantia quæ non est in genere, et in prædicamenta accidentium, ita et dupliciter esse dividi potest per esse substantiale et accidentale. Sed cum esse substantiale contineat et esse substantiæ quæ est extra genus, et esse substantiæ quæ est in genere, si fiat divisio in esse substantiale in communi, et esse accidentale, implicite: fit etiam divisio in esse substantiæ quæ in genere, et esse accidentale. Quod ergo, inquit sanctus Thomas, esse formale dividi per esse substantiæ, scilicet quæ est genus, sic non oportet intelligere: quia sic tantum probatum est superius Deum non esse, esse substantiæ dum probatum est Deum in genere non esse, et esse accidentis, intelligendum est non de prima et immediata divisione esse, sed de secundaria et implicita in quantum esse substantiale comprehendit et esse quod est in genere, et esse quod est extra genus. Si enim Deus esset formale omnium esse, oporteret quod esset et esse substantiæ quæ est in genere, et accidentis, et non tantum esse substantiæ quæ non est in genere.

« Secundo, sequeretur quod omnia essent unum simpliciter, hoc est impossibile, ergo, etc., probatur consequentia: quia omnia haberent unum esse: cum enim res non distinguantur in quantum habent esse cum in hoc omnia conveniant, oportet, si debeant secundum esse differre, quod vel ipsum esse per differentias specificetur, vel quod in diversis naturis recipiatur, non primum, quia enti differentia addi non potest, ut superius est ostensum, nec secundum si esse divinum sit esse formale omnium, quia non est esse receptum in natura, sed est ipsa natura divina, ergo omnia habebunt unum esse simpliciter.

« Circa illam propositionem. Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: considerandum quod duplicem sensum habere potest.

« Primus est, ut ratio formalis entis specificetur, et est sensus: entia non distinguuntur in hoc, quod est habere esse, quia omnia in hoc quod est habere esse conveniunt. Alius est ut proprius modus distinctionis ejus quod habet esse, excludatur, et est sensus: non distinguuntur secundum aliquem modum essendi, id est non habent aliud et aliud esse, sicut si dicamus quod animalia, non distinguuntur secundum quod sunt animalia, potest esse sensus, aut quod non distinguuntur differentiis animalis, et sic non sunt diversa animalia: primus sensus in utraque verus est, et hunc intendit sanctus Thomas, secundus vero est falsus. Tertio, Deus non habet aliquam causam, ergo non est esse formale omnium: patet antecedens, quia esse Dei est ipse Deus, qui nullam habet causam, cum nihil eo sit prius: consequentia vero probatur, quia esse in quibusdam rebus habet causam, sive aliquid quasi principium essendi et ipsum agens.

« Advertendum quod, cum esse in rebus

ab alio productis dicitur habere aliquod quasi principium, non accipitur ly *quasi* similitudinarie, sed ut est veritatis expressivum : quomodo autem agens et forma sint diversimode causa essendi dictum est superius. Quarto, tunc Deus non esset aliqua res existens nisi in intellectu, sed hujus oppositum superius est ostensum, ergo, etc., probatur consequens, quia commune multis non est præter multa, nisi secundum rationem, ut patet de animali. Si enim animal commune esset aliquid, essent in Platone plura animalia : homo enim essentialiter est animal, et Plato, et sic in Platone esset animal commune, et animal quod est homo, et animal quod est Plato : si ergo Deus sit esse commune formale omnium, Deus in solo intellectu erit.

« Considerandum hoc loco, quod aliud est dicere, quod est commune multis, sive universale non est ens nisi in intellectu, et aliud dicere, universale non est aliquid præter multa, nisi in intellectu. Primum enim est falsum, et secundum est verum. Ipsum enim universale non est ens rationis, si materialiter, et quantum ad rem denominatam sumatur : sed est ens reale in rebus existens : animal enim ens reale est, in particularibus animalibus existens. Sed verum est quod ipsa abstractio et universalitas sibi non convenit nisi in intellectu : non invenitur enim animal commune a particularibus animalibus separatum in rerum natura, sed bene per intellectum considerari potest per abstractionem ab omnibus particularibus. Per hunc ergo modum intelligitur consequens a sancto Thoma inductum. Deus non erit aliqua res existens, nisi quæ sit in intellectu tantum, id est Deus non erit aliquid per se existens extra intellectum ab omnibus aliis rebus distinctum et separatum, sed erit tantum cogitatione et intellectu separatus a rebus. Quinto, Deus esset terminus generationis : hoc autem est falsum, cum sit æternus, ergo, etc., probatur consequentia, quia generatio per se est via in esse, et corruptio via in non esse : forma enim non est terminus generationis, nec privatio corruptionis, nisi quia privatio facit non esse, et forma esse : unde si forma non faceret esse, diceretur generari quod talem formam acciperet.

« Pro notitia eorum quæ hic dicuntur, considerandum est quod et compositum, et forma, et esse sunt termini generationis, sed diversimode; compositum enim est terminus tanquam id quod generatur primo et per se; forma tanquam quam complementum essentiæ ejus quod generatur : esse vero tanquam ultima actualitas ejus. Quia ergo esse est formalis terminus generationis non tanquam complementum essentiæ alio actu actuatum, sed tanquam ultima actualitas ejus quod sit ulterius non actuabilis, ideo generatio dicitur via ad esse ; via enim respicit ultimum terminum per se, et ab eo determinationem capit.

« Sed circa hanc rationem duo occurrunt dubia. Primum est, quia non videtur inconveniens quod esse divinum sit terminus generationis. Christus enim vere genitus est, et vere Filius, et sua generatio ad nullum aliud esse terminatur quam ad esse divinum, cum in ipso sit tantum unum esse substantiale, secundum doctrinam sancti Thomæ ; ergo esse divinum est terminus generationis. Secundum est, quia non videtur valere ista consequentia, Deus est æternus, ergo non est terminus generationis; Filius enim in divinis genitus est, et per consequens illius generationis esse divinum est terminus, et tamen Filius est æternus.

« Ad horum evidentiam considerandum est, quod hic loquitur sanctus Thomas de generatione, quæ est mutatio de non esse ad esse, non autem de ea quæ est simplex productio. Sequitur enim, si esse divinum sit omnium esse formale, quod sit terminus talis generationis, cum multa creata ea generatione producantur ; similiter loquitur de termino generationis per eam noviter producto, quo modo philosophi de generatione subsistentium sunt locuti, dicentes ea generari, quæ de non esse producuntur in esse, et quorum esse prius non erat, multaque esse hujusmodi genita in natura apud ipsos constat.

« Ad primum ergo conceditur quidem, quod esse divinum est terminus temporalis generationis Christi, per talem generationem humanæ naturæ communicatus, non tamen est terminus ejus tanquam per ipsam de novo productus, secundum quem sensum de termino generationis loquitur sanctus Thomas.

« Per hoc etiam patet responsio ad secundum. Videlicet enim, est genitus tanquam de novo, et de non esse ad esse productus, ergo non est æternus, et econtra ; est æternus, ergo non est noviter generatus : Filius autem in divinis non est secundum divinitatem noviter genitus, et per mutationem de non esse ad esse, sed æternaliter per generationem, quæ est simplex productio, est a Patre productus, ideo simul est et genitus et æternus : non est ergo instantia ad propositum, quia loquitur hic sanctus Thomas de generatione, quæ est mutatio de non esse ad esse, et per quam aliquid de novo producitur, de qua philosophi loquuntur, Filius autem Dei non est secundum divinitatem illo modo genitus. Sexto, tunc esse cujuslibet rei erit ab æterno, cum esse divinum sit æternum, ergo non erit generatio vel corruptio : probatur ultima consequentia, quia si sit generatio, oportet quod illud esse æternum præexistens de novo acquiratur, aut prius existenti, aut nullo modo prius existenti : si primum, ergo res quæ generatur non accipit novum esse, sed novum modum essendi, cum prius esset, et sit unum esse omnium secundum illam positionem, ergo non generatur, sed alteratur ; si secundum, ergo fiet ex nihilo, quod generationi repugnat.

« Circa illud quod inquit sanctus Thomas, quod accipere novum modum essendi, non autem novum esse non facit generationem,

dubitatur. Sequitur enim quod Christus non sit temporaliter genitus : et per consequens non sit Filius beatæ Virginis. Cujus oppositum catholici tenent : per incarnationem enim suppositum divinum non accipit novum esse, sed novum modum essendi, sive novam habitudinem ad humanam naturam, cum sit in Christo tantum unum esse substantiale : si ergo accipere novum modum essendi non facit generationem, sequitur Christum non esse genitum. Si dicatur quod licet non accipiat novum esse, sed novum modum essendi, accepit tamen novam naturam, quia incipit esse suppositum humanæ naturæ, et propter hoc dicitur genitus, hoc non valet, quia, ut inquit sanctus Thomas in præcedenti ratione, dato quod aliquid accipiat formam, si illa forma non faciat esse non dicitur illud generari.

« Dicitur quod, cum nondum sit facta mentio de Trinitate divinarum personarum, loquitur hic sanctus Thomas de generatione secundum quod a philosophis accipitur : apud ipsos autem dicitur aliquid simpliciter generari, cum incipit in aliqua natura subsistere : hoc autem in naturalibus est, cum res simpliciter incipit esse, novumque esse accipit, non autem quod capit novum essendi modum. Secundum eos ergo illa propositio est vera, quia generationem solam rerum naturalium considerabant, et si ponatur quod divinum esse omnium est esse formale, sequetur nullam esse naturalem generationem. Apud theologos vero aliquid incipit esse suppositum alicujus naturæ, et tamen non incipit simpliciter esse, sicut suppositum divinum incipit esse suppositum humanæ naturæ, in eaque subsistere, et tamen non incipit simpliciter esse, cum æternum habeat esse, quia ergo Christus incipit in humana natura subsistere, dicitur a theologis vere genitus esse, licet non acceperit novum esse, sed tantum novam quamdam habitudinem ad humanam naturam incipientem per esse divinum existere suo modo : unde illa propositio a sancto Thoma de mente philosophorum assumpta, non est vera, nisi aliquid accipiat novum modum essendi, sive novam habitudinem, per hoc quod incipit esse suppositum alicujus naturæ, cujus prius non erat suppositum : quod sane apud philosophos inferiora hæc considerantes impossibile esset : apud theologos vero in Christo verum est. Tunc enim et illud vere dicitur genitum, quamvis novum esse non capiat, sed tantum novum modum essendi.

« Quod autem dixit sanctus Thomas, quoniam si forma non faciat esse, accipiens formam non dicitur generari : similiter intelligendum est secundum theologos, nisi accipiens talem formam incipiat esse suppositum in illa forma subsistens, quia si incipiat esse, suppositum illius naturæ dicetur generari, licet per talem naturam simpliciter esse non habeat : apud philosophos vero simpliciter est vera, quia nihil incipit in rebus naturalibus in aliqua natura subsistere, nisi novum esse per illam naturam habeat.

Confirmatur conclusio auctoritate Scripturæ, dum ponit Deum super omnia elevatum, et *Isa.* VI, et super omnia esse, ut *Rom.* IX. Nam si esset esse omnium, tunc non esset super omnia, sed aliquid omnium. Confirmatur secundo, quia rediret idololatrarum error, nomen Dei lignis et lapidibus imponentium, qui repelluntur *Sap.* XIV, posset enim sicut vere dicitur, lapis est ens, ita vere dici, lapis est Deus.

« Considerandum est, quod sicut ens vere dicitur quod habet, esse, tanquam formalem sui actualitatem, ita vere dicitur Deus quantum ad modum significandi quod habet deitatem ut formam : cum ergo esse divinum idem sit quod deitas : si illud sit formalis actualitas lapidis, vere dicetur lapis habere deitatem ut formam, et sic esse Deus. Quantum ad secundum, quatuor adducit fundamenta positionis hujusmodi. Primum est, quia Dionysius, cap. 4, *Cœl. hierarch.*, ait quod esse omnium est supersubstantialis divinitas, sed dicit duo sanctus Thomas : primo quod ex istis haberi non potest, quod deitas sit formale esse omnium, imo potius habetur oppositum, cum dicat divinitatem esse super omnia, quod etiam ostenditur ex his quæ habentur cap. 2, dist. 9. Dicit secundo, quod intelligitur sic quod divinitas est esse omnium, quia a Deo in omnibus quædam divini esse similitudo reperitur.

« Pro notitia hujus solutionis considerandum quod, cum esse uniuscujusque rei, ut inquit sanctus Thomas, prima parte quæst. 105, art. 5, sit maxime intimum rei, eo quod sit omnium quæ in re sunt actualitas, oportet ut ad rei naturam pertineat, tanquam totius naturæ, et omnium ejus partium actualitas, et sic non potest esse aliquid omnino naturam ejus cujus est, excedens : esse enim humanum ad naturam hominis, et esse equi ad naturam equi est limitatum : unde si esse divinum uniuscujusque rei naturam omnino excedat, ejusque natura super omnium naturas sit collocata, ut Dionysius voluit, sequitur ut esse formale rerum non sit ; secundum est quia prædicti existimaruut divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium, eo quod id quod est commune per additionem specificetur vel individuetur : sed inquit sanctus Thomas quod esse divinum est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura, et non solum additione caret, sed etiam receptibilitate additionis : id autem quod est commune sive universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur, non tamen sine receptibilitate additionis, ut patet etiam de animali. Nam si sibi nulla differentia addi posset genus non esset, unde ratio magis deducere videtur ad oppositum ut etiam apparet ex libris de causis commentatorum.

« Adverte quod esse divinum non potest habere rationem esse communis, communitate universalis prædicabilis, sed bene est esse commune communitate formæ exempla-

ris, quia omne esse est quædam ipsius similitudo.

« Adverte etiam duplicem differentiam poni hoc loco inter esse commune, et esse divinum : licet enim conveniant in hoc quod est nihil habere additum : divino enim esse nil additum est, cum omnia in Deo sint ipsum esse, similiter esse commune nil, ut sic habet per quod limitetur, differunt tamen primo, quia esse divinum existit in rerum natura ab omni alia re separatum absque additione aliqua; esse autem universale sicut nec alia universalia, existere non potest absque additione illud limitante et contrahente, secundo quia esse divinum, non solum additionem non habet, sed etiam additionem recipere non potest eo quod in alio recipi non possit ; esse autem commune additionem recipere potest, non quidem essentialis differentiæ ut superius est ostensum, sed materialis ; limitatur enim per naturas in quibus recipitur.

« Advertendum etiam quod non solum divinum esse additionem non recipit alicujus contrahentis, et particularisantis, sed nec etiam alicujus ab ipso distincti supervenientis : esse autem substantiale omnium aliarum rerum recipit additionem supervenientis accidentis, quia nulla creata substantia est quæ sit omnino accidentibus, et esse accidentalibus exspoliata, propter hoc bene dicitur hic quod esse divinum ab omnibus aliis distinguitur, quia nihil ei addi potest. Tertium est quia Deus est infinitæ simplicitatis : ex hoc enim existimaverunt id quod in ultimo resolutionis invenitur Deum esse, quasi simplicissimum. Sed inquit sanctus Thomas quod non attenderunt simplicissimum in nobis non tam rem completam, quam rei aliquid esse, Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui subsistenti.

« Adverte quod responsio stat in hoc, quod simplicissimum in nobis ad quod fit resolutio si oportet esse Deum, quia illud simplicissimum quod in nobis est, non est tam res completa quam aliquid rei : Deus autem res simplicissima est, et non est aliquid rei.

« Dupliciter autem possumus interpretari hæc verba, simplicissimum in nobis non tam est res completa quam aliquid rei.

« Primo, ut unum excludatur, et aliud ponatur, ut si sensus, non est res completa, sed aliquid rei : sicut si diceremus, sortes non est tam albus quam pallidus, id est non est albus, sed potius pallidus.

« Secundo, ut utrumque ponatur scilicet et quod est res completa, et est aliquid rei, sed tunc accipiendum est completum non simpliciter, sed in genere : esse enim actuale rei, est completum in genere actuum, quia est ultima actualitas per alium actum non actuabilis : non est tamen res perfecte subsistens, sed aliquid rei, quo ipsa subsistit : utraque ergo interpretatio vera esse potest, sed prima magis videtur intendi, quia videlicet esse non est res simpliciter perfecta juxta primam interpretationem, est autem perfecta in genere actuum juxta secundam. Quartum est modus loquendi, dicimus enim Deum in omnibus rebus esse. Sed, inquit sanctus Thomas, quod Deus non est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa quæ nullo modo effectui deest : et quod non similiter dicimus esse formam in corpore, et nautam in navi.

« Notandum quod non dicit sanctus Thomas non similiter esse formam in corpore et nautam in navi, quasi velit Deus esse in rebus tantummodo, sicut nauta est in navi : hoc enim repugnat ei quod dixit Deum esse in rebus sicut causam, quæ nullo modo suo effectui deest, quia scilicet semper quandiu res est eam conservat : nauta enim non est causa navis, et etiam aliquando illi deest, sed ut ostenderet multos esse modos essendi in aliquo, et ideo non valere, Deus est in omnibus, rebus, ergo est formale esse. »

Eclairci par le commentaire qui le suit, ce passage de la *Summa contra gentiles* offre, ce me semble, un certain intérêt historique. Saint Thomas et son commentateur examinent quelles sont les causes qui ont entraîné les hérétiques du XII[e] siècle dans leur erreur. Il indique quatre de ces causes, mais la réfutation même qu'il adopte contre les hérétiques prouve qu'il en connaissait une cinquième plus grave encore que les autres. Parcourons successivement tous les principes du panthéisme au XII[e] siècle.

Premièrement, dit saint Thomas, on interprétait mal une phrase de saint Denys, qui affirme quelque part (433) que la Divinité est l'être de tout ce qui est. Evidemment, ajoute-t-il, si la Divinité a cette prérogative, l'être *formel* étant toujours renfermé dans les limites de ce qu'il détermine, elle ne saurait être la *forme* d'aucune chose; mais des esprits légers, comprenant mal cette profonde maxime, s'en sont armés contre la foi orthodoxe.

Secondement, ils se sont mépris sur la grave question des universaux, et cette défaillance de leur raison les a conduits à l'erreur religieuse. Saint Thomas rappelle ici, d'un seul mot, sa grande théorie, qui est celle d'Albert le Grand et d'Alexandre de Halès, sauf quelques différences de détail. Suivant lui, on le sait, l'*universel* in re n'existe que d'une manière potentielle; par conséquent l'universel ne peut être sans quelque chose qui s'ajoute à lui pour le spécifier. Il est vrai qu'on le conçoit seul et à part, ce nouvel élément; mais si on le conçoit à cet état d'isolement, c'est là un pur concept de l'esprit, un jeu de l'abstraction. Ainsi l'*animal* ne saurait exister sans le *raisonnable* ou l'*irraisonnable*. Mais il n'en est pas de même de Dieu. Son être n'appelle aucune addition; bien plus, cette addition répugne à sa nature, puisque cette nature exclut tout accident.

En troisième lieu, la considération de la

(433) *Cœlest. hierarch.*, cap. 4.

implicité divine a fait croire à quelques esprits que Dieu était cet élément simple auquel on arrive en analysant les êtres comme constituant l'intimité même de leur substance.

Quatrièmement, quelques-uns ont encore été trompés par cette locution, que Dieu est en toute chose.

Cinquièmement enfin, la confusion logique entre ces deux propositions : *universale non est ens nisi in intellectu — universale non est aliquid præter multa nisi in intellectu*, a encore contribué à l'hérésie des David de Dinant et des Amaury.

On voit que, sur ces cinq causes énumérées par saint Thomas, deux sont en quelque sorte secondaires, je veux parler de celle qui se fonde sur une phrase obscure de saint Denys, et celle qui en appelle à une locution usuelle, qu'il est facile d'interpréter dans les sens les plus différents; les trois autres se rapportent à la grande question qui avait été suscitée par Bérenger, résolue par saint Anselme et par Guillaume de Champeaux, reprise par Abélard, et, à sa suite, par une multitude de philosophes qui avaient adopté une explication néo-platonicienne de la théorie de la *matière* et de la *forme*. Cette question, d'abord logique et théologique, puis théologique et métaphysique, était celle de la part de l'individuel et de ce qui est plus que individuel au sein des êtres. Nous avons dit, en parlant d'Albert, que la grande doctrine des *formes substantielles*, ou si l'on veut de la *matière* et de la *forme*, à laquelle aboutit le XIII[e] siècle, et qui fut le champ-clos des grandes discussions d'où sortit plus tard la rénovation scientifique, s'était constituée par la nécessité d'accommoder au dogme catholique les théories vagues, incomplètes, et par là même dangereuses, que saint Anselme, Guillaume de Champeaux et leurs successeurs avaient développées contre les nominalistes. On trouve, je pense, une confirmation très-significative de cette assertion dans le chapitre que nous venons de citer. On y voit, en effet, le rapport très-étroit, et reconnu par saint Thomas lui-même, entre le vague réalisme dont nous parlions tout à l'heure et les grandes hérésies qui agitèrent à la fin du XII[e] siècle le midi de la France. Ce rapport n'est donc pas une hypothèse inventée après coup, une théorie arbitraire. Il est très-certain que cette formule, l'*universel n'existe que potentiellement dans les choses*, ou, ce qui revient au même, l'*universel en dehors des choses n'existe que dans l'intellect*, est la conséquence logique, j'allais dire le côté logique, de la doctrine des *formes substantielles*, et qu'en même temps elle a été dans la pensée d'Alexandre de Halès, d'Albert le Grand, de saint Thomas, de saint Bonaventure, le moyen de sauvegarder le dogme.

Admirable enchaînement des vérités de la foi et des vérités de la raison! ou plutôt admirable éclosion des vérités ontologiques de la raison sous le souffle du dogme théologique. C'est le dogme eucharistique qui réveille la raison au XI[e] siècle : Lanfranc et saint Anselme, vis-à-vis d'un système grossier qui n'admet l'être qu'à titre d'unité logique et indécomposable, et qui par là nie la transsubstantiation, élèvent une doctrine d'un caractère déjà philosophique qui consiste à admettre au sein de l'être, à côté de la substance intime, un *aliquid* qu'ils ne déterminent pas. Guillaume de Champeaux est plus audacieux, et il dit : Cet *aliquid*, c'est l'*universel*; ou plutôt l'universel, c'est la chose même; obligé par la dialectique et par le panthéisme, qui se trouvait menaçant au bout de sa formule, de transformer complétement son opinion, il inaugure timidement une théorie qui, perfectionnée, fut celle de la *non-différence*. Cependant la théorie de la *non-différence* ou se résolvait dans celle du pur réalisme, ou elle devait aboutir à une théorie qui reconnut deux éléments substantiels au sein de l'être, la *matière* et la *forme*. Abélard le comprit, et par là il intronisa dans l'école, ou du moins il crut introniser le système d'Aristote. Seulement, en faisant de la matière l'élément universel, et de la forme l'élément individuel des choses, il ouvrit la porte à un réalisme différent de celui de Guillaume de Champeaux, parce qu'il était associé à une autre donnée ontologique, mais plus dangereuse encore. De là les erreurs de toute sorte et les interprétations néo-platoniciennes de l'aristotélisme. Le dogme était de nouveau menacé, menacé non plus comme du temps de Bérenger par l'ignorance de toute métaphysique, mais par la métaphysique même à laquelle il avait donné naissance. Quelques esprits téméraires proposaient même de supprimer toute métaphysique pour sauvegarder le dogme; mais ceux qui le connaissaient plus profondément adoptèrent un autre parti : c'est au sein même de la métaphysique nouvelle qu'ils se placèrent, et la dégageant, par une innovation heureuse, de l'impasse où elle était entrée à la légère, ils surent tout à la fois faire entrer la philosophie dans le système le plus large qu'elle eût connu jusqu'à cette époque et les croyances religieuses dans une ère de domination pacifique et acceptée. Telle fut l'œuvre des philosophes des deux ordres de Saint-François et de Saint-Dominique. Ainsi, grâce à eux, la philosophie qui était née sous l'influence du dogme, se constituait dans un premier essai de vaste ontologie sous la même influence. Cet essai, sans doute, n'était pas définitif; nous verrons bientôt comment le dogme, qui en avait été l'occasion déterminante, conduisit l'esprit humain à des essais différents. La théorie des *formes substantielles*, patronnée par Albert le Grand et par saint Thomas au XIII[e] siècle, dut se modifier et se transformer au XIV[e] sous l'influence même qui avait présidé à sa naissance. Mais il importait de constater, ici, cette influence toujours permanente, toujours salutaire, toujours efficace pour pousser la pensée humaine toujours en avant, sans jamais la

laisser s endormir dans rien d'imparfait et d'étroit : la contraignant pour ainsi dire à rentrer en elle-même pour y analyser ses propres données, et trouver dans cette analyse le gage de ses progrès futurs et la lumière de ses immortelles conquêtes.

Une dernière remarque sur le chapitre de saint Thomas et sur son commentaire. Nous venons de dire que l'esprit moderne avait été conduit pas à pas par le dogme catholique du néant de la philosophie à une certaine philosophie, à la philosophie des *formes substantielles*, et que cette philosophie elle-même fut lentement modifiée par ce même dogme, jusqu'à l'heure où elle disparut sous son action pour faire place à une philosophie nouvelle qui suscita, puis généralisa les grandes découvertes astronomiques, physiques et physiologiques des XVe et XVIe siècles. Nous trouvons une confirmation très-explicite de la seconde partie de cette affirmation dans les débats qui se soulevèrent à propos d'une phrase de saint Thomas, qu'on a lue plus haut, et qui, en effet, est assez importante.

Saint Thomas veut prouver, on s'en souvient, que Dieu n'est ni élément formel, ni élément matériel de quelque chose que ce soit. En effet, dit-il, s'il l'était, il n'y aurait plus ni génération ni corruption. Les êtres, au moment de leur prétendue génération, seraient toujours l'Etre divin, seulement l'Etre divin recevant un nouveau mode d'être : ce qui équivaut à la négation même de toute génération réelle. Ce raisonnement avait soulevé une objection très-grave. « L'assertion de saint Thomas, » dit Franscicus de Sylvestris, « que recevoir un nouveau mode d'être, sans recevoir un nouvel être, ne constitue pas la génération, provoque un certain doute. Il s'ensuivrait en effet que le Christ n'a pas été engendré dans le temps, et que par conséquent il n'est pas le Fils de la sainte Vierge. Les Catholiques proclament tout l'opposé d'une pareille doctrine ; en effet, par l'incarnation, le suppôt divin ne reçoit pas un nouvel être, mais seulement un nouveau mode d'être, un nouveau rapport avec la nature humaine, puisqu'il y a dans le Christ un seul être substantiel. Si donc recevoir un nouveau mode d'être ne constitue pas la génération, il suit que le Christ n'est pas engendré. . . . . »

L'objection est des plus fortes, et Franciscus de Sylvestris reconnaît qu'on ne peut logiquement la résoudre. Seulement, dit-il, saint Thomas, ne s'adressant qu'à des philosophes dans cette partie de son argumentation, a pu faire abstraction du dogme de la Trinité et de celui de l'Incarnation. « Il ne parle donc de la génération que suivant les maximes reçues entre les philosophes, *loquitur hic sanctus Thomas de generatione secundum quod a philosophis accipitur.* » Chez les philosophes, cette proposition est vraie et incontestable, que la génération suppose toujours un passage de l'être au non être, et non pas seulement une transformation dans le *modus essendi*. Mais, suivant les théologiens, il en est tout autrement. Dans la doctrine chrétienne un être peut être dit engendré, alors que sans recevoir un être nouveau il reçoit seulement quelque relation particulière, *quamdam habitudinem*, avec la nature humaine.

Cet aveu est important. Il n'y a pas deux vérités, et le moyen âge évita toujours, sauf quelques rares exceptions, d'opposer l'une à l'autre la raison et la foi. Par conséquent, si la définition péripatéticienne de la *génération* était une fois attaquée théologiquement, il était difficile qu'elle restât bien longtemps dans la physique et dans l'histoire naturelle. Or cette théorie de la génération, telle que l'entend Aristote, tient à toute l'économie de son système cosmologique. En effet, au point de vue de l'ontologie des *formes substantielles*, la génération est l'union d'une matière et d'une forme, mais d'une matière qui tient l'actualité de son être de la forme, et d'une forme qui n'est qu'une idée pure avant son union avec la matière; toute génération est donc un passage du non-être à l'être : ce qui revient à dire que la génération n'est point, comme les modernes l'entendent, la transformation, l'éclosion d'un germe antérieur d'une virtualité précédente, mais la juxtaposition par une cause supérieure d'éléments auparavant épars; cette cause supérieure, c'est le mouvement même du ciel; dans les astres donc repose principalement la puissance génératrice que les êtres sublunaires ne peuvent que participer. Ce sont eux qui envoient aux choses leurs formes substantielles et leurs vertus occultes : le mouvement est en eux et parti d'eux; il inonde la terre immobile. Nous ne présentons ici qu'un tableau fort raccourci de la théorie antique de la génération ; il suffit du moins pour montrer qu'elle touche à toute la science humaine, et qu'elle se relie à l'astronomie aussi bien qu'à la physiologie. Or cette théorie souveraine, on vient de s'en apercevoir, était fort difficile à concilier avec le dogme de l'incarnation. Il y eut des docteurs qui essayèrent d'affaiblir la réalité de la filiation du Christ vis-à-vis de la Vierge; mais évidemment c'était nier la vérité de la nature humaine dans le Verbe fait chair. Il fallut renoncer à cette témérité, et le dogme de cette filiation réelle contribua ainsi à dissoudre la doctrine de la génération et de la corruption, et par conséquent celle des formes substantielles ; elle contribua également à faire regarder toute génération comme une simple transformation dans le *modus essendi*, c'est-à-dire comme une éclosion, ce qui impliquait l'axiome fondamental : *Omne vivum ex ovo.* Mais cet axiome et les principes essentiels de la physiologie moderne sont nés aussi d'autres influences dogmatiques. Nous ne prétendons point les énumérer ici. Qu'il nous suffise d'avoir appelé l'attention du lecteur sur un texte qui prouve la thèse fondamentale de ce livre.

Nous venons de voir dans saint Thomas la

[th]éorie de la simplicité divine. Après la sim[p]licité, la perfection. Comment le Docteur [a]ngélique entend-il cet attribut?

Dieu est souverainement en acte; mais la [p]erfection consiste, pour un être, à ne [m]anquer de rien de ce que comporte sa [n]ature; donc Dieu est souverainement par[fa]it. Si quelques philosophes l'ont nié, [c]omme par exemple les pythagoriciens, c'est [q]u'ils ne considéraient que le principe ma[té]riel, lequel est en effet très-imparfait. [D]ire que Dieu est parfait, c'est dire qu'il a [e]n lui d'une manière éminente toutes les [p]erfections des êtres divers. « En effet, tout [c]e qu'il y a de perfection dans l'effet, doit se [t]rouver dans la cause efficiente, soit de la [m]ême manière (*secundum eamdem rationem*) [s]i l'agent est univoque, comme dans le cas [o]ù un homme engendre un homme; soit [d]'une manière éminente si l'agent est équi[v]oque; c'est ainsi que dans le soleil il y a la [s]imilitude des choses qui sont engendrées [p]ar le soleil... Dieu étant donc la cause effi[c]iente de toutes choses, la perfection de [t]outes préexiste en lui, suivant un mode [é]minent... De plus, si Dieu est l'être même [s]ubsistant par soi, il faut qu'il contienne en [s]oi toute la perfection d'être; car il est [m]anifeste que si quelque corps chaud n'a [p]as toute la perfection de la chaleur, c'est [q]u'il ne participe pas la chaleur suivant un [m]ode parfait; mais s'il y avait une chaleur [s]ubsistant de soi, rien ne pourrait lui man[q]uer de la vertu de la chaleur. D'où il suit [q]ue si Dieu est l'être même, rien ne peut [n]i manquer de la perfection d'être. Or les [p]erfections de toutes choses tiennent à la [p]erfection d'être; d'où il suit qu'aucune [p]erfection ne manque à Dieu! — Les choses, [e]n tant que Dieu a leur perfection, ne lui [s]ont pas néanmoins semblables spécifique[m]ent ou génériquement, puisque Dieu n'est [r]enfermé ni dans une espèce, ni dans un [g]enre; seulement elles ont avec lui une [c]ertaine analogie. » — On peut voir par là [e]n quoi consiste la bonté divine. « Le bien, [c]'est le désirable ou l'appétible. » Mais chaque chose est désirable dans la mesure [d]e sa perfection, et chaque chose a un degré [d]e perfection qui se mesure à son degré [d]'existence en acte. » D'où il suit que le [b]ien et l'être sont une même chose en réa[l]ité; mais qu'au point de vue de la raison, [l]e bien emporte une idée d'*appétibilité* que [n]'emporte point l'être. « Tout être est bon [e]n tout qu'il est en acte. » Il en résulte que [t]out être est bon par la forme, et aussi [p]ar ce qui la précède et par ce qui la suit; [p]ar ce qui la précède, c'est une certaine pré[d]isposition, une certaine proportionnalité [d]es principes qui la constituent; ce qui la [s]uit, c'est une certaine inclination vers une [c]ertaine fin ou vers l'action qui peut l'ac[q]uérir. C'est ce qu'on exprime en disant que [t]out bien consiste, *in modo, specie et or[d]ine*. Il semblerait qu'après avoir posé de [p]areilles prémisses saint Thomas doit dire: Dieu est souverainement bon, parce qu'il est un acte pur. Il se sert pourtant d'un raisonnement moins péripatéticien, mais plus en rapport avec le génie du dogme catholique, et surtout avec la théorie de la grâce qu'il médite déjà. C'est à titre d'agent premier et universel que Dieu lui semble souverainement bon. « Le bien, » dit-il, « se mesure à l'appétibilité. Or chaque être apporte sa propre perfection. Mais la perfection et la forme de l'effet est une certaine similitude de l'agent, puisque tout agent fait quelque chose qui lui est semblable. Donc l'agent lui-même est appétible et essentiellement bon... A son titre de cause universelle et première, Dieu est donc essentiellement bon. » Cette argumentation pénible suppose que la forme est l'actualité même, et que tout être agissant en vertu de sa forme, Dieu, en tant qu'il crée des êtres semblables à lui, reste vis-à-vis d'eux, non sans doute comme leur forme essentielle, mais comme une forme typique ou exemplaire (434).

Ouvrons maintenant la *Somme contre les gentils*, et voyons si la théorie qu'on y trouve exposée concorde avec celle de la *Somme de théologie*. Cette théorie est l'objet de deux chapitres: le premier est intitulé: *Quod Deus est bonitas*, le second: *Quod Deus est sua bonitas*. Nous les citerons tous les deux ainsi que les commentaires qui les éclaircissent, et nous terminerons par notre exégèse personnelle.

QUOD DEUS EST BONUS.

1. *Ex perfectione autem divina, quam ostendimus, bonitas ipsius concludi potest. Id enim quo unumquodque bonum dicitur, est propria virtus ejus: propria namque virtus uniuscujusque, est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit: virtus autem est perfectio quædam; tunc enim unumquodque perfectum dicimus, quando attingit propriam virtutem, ut patet in* VII Physicorum, *ex hoc igitur unumquodque bonum est quod perfectum est, et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit, sicut proprium bonum: ostensum autem est Deum perfectum, est igitur bonus.*

2. *Item, ostensum est supra esse aliquod primum movens immobile, quod Deus est; movet autem sicut movens omnino immobile quod movet, sicut desideratum. Deus igitur, cum sit primum movens immobile, est primum desideratum. Desideratur autem dupliciter aliquid, aut quia est bonum, aut quia apparet bonum, quorum primum est, quod est bonum, nam apparens bonum, non movet per se, sed secundum quod habet aliquam speciem boni, bonum vero movet per seipsum; primum igitur desideratum, quod est Deus, et vere bonum.*

3. *Ad hæc: Bonum est quod omnia appetunt, ut philosophus optime dictum introducit, in primo* Ethicorum. *Omnia autem appetunt esse actu, secundum modum suum, quod patet ex hoc quod unumquodque secundum na-*

(434) Voir *Sum.* I p, quæst. 5, art. 1-5; quæst. 6, art. 1.

turam suam repugnat corruptioni; esse igitur actu, boni rationem constituit : unde et per privationem actus, potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, ut per philosophum patet in IX Metaph. *Deus autem est ens actu non in potentia, ut supra ostensum est, est igitur vere bonus.*

4. *Amplius : communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit, quod quidem patet ex ipsa natura boni, et ex ejus ratione; naturaliter enim uniuscujusque bonum est actio et perfectio ejus, unumquodque autem ex hoc agit quod actu est : agendo autem esse et bonitatem in alia diffundit, unde et signum perfectionis est alicujus quod simile sibi possit producere, ut patet per philosophum in* IV Metaphysicorum : *ratio autem boni est ex hoc quod est appetibile, quod est finis, quæ etiam movet agentem ad agendum, propter quod dicitur bonum esse diffusivum sui esse, hæc autem diffusio Deo competit : ostensum est enim supra, quod Deus aliis est causa essendi, sicut per se ens necesse esse : igitur vere bonus. Hinc est quod in psalmo* LXXII (vers. 1) *dicitur : « Quam bonus Israel, Deus, his qui recto sunt corde. » Et* Thren. III (vers. 25) *dicitur : « Bonus est Dominus sperantibus in se, animæ quærenti illum. »*

COMMENTAIRE.

« Postquam determinavit sanctus Thomas de perfectione divina absolute, nunc de ipsa determinat ad particulares perfectiones descendendo.

« Circa hoc autem duo facit; primo agit de perfectionibus ad naturam et substantiam pertinentibus; secundo, de pertinentibus ad operationem, cap. 44.

« Circa primum tria facit; primo agit de bonitate divina; secundo de unitate, cap. 42. Tertio de infinitate, cap. 43.

« Circa primum duo facit; primo agit de bonitate divina secundum se; secundo in ordine ad alia, cap. 40.

« Circa primum duo facit; primo agit de ipsa bonitate; secundo unum corollarium infert, cap. 39.

« Circa primum duo facit; primo ostendit bonitatem convenire Deo; secundo, quod ipse sit sua bonitas. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio, Deus est bonus.

« Probatur primo, Deus est perfectus, ergo est bonus; probatur consequentia. Tunc unumquodque perfectum est, quando attingit propriam virtutem : ut dicitur VII *Physic.*, text. 18; sed virtus rei est id quo unumquodque bonum dicitur; est enim virtus quæ bonum facit habentem, et opus eis reddit bonum : ergo unumquodque secundum est perfectum, est bonum : patet etiam ex hoc, quia unumquodque appetit suam perfectionem, tanquam proprium bonum.

« Circa illam propositionem : unumquodque dicimus, quando attingit propriam virtutem : intelligendum est quod virtus propria rei ejus consequitur essentiam; sunt enim diversæ virtutes secundum naturarum diversitatem. Ideo, antequam aliquid propriam virtutem habeat, essentiæ complementum non habet, aut quantum ad intrinseca principia, aut quantum ad extrinseca, puta quantitatem, et hujusmodi, quæ requiruntur ad hoc, ut virtus exire possit ad opus; cum autem aliquid ad propriam virtutem pervenerit, ut silicet secundum eam operari possit, dicimus et illud naturæ habere complementum, et per consequens perfectum esse.

« Secundo, Deus est primum desideratum; ergo est bonus. Probatur antecedens, quia est movens omnino immobile quod movet sicut desideratum primum : probatur quoque consequentia. Si desideratur, aut, inquam, tanquam bonum, aut tanquam apparens bonum; non tanquam apparens bonum, quia illud non appetitur per se, sed secundum quod habet aliquam speciem boni : ergo tanquam bonum, quod per seipsum movet.

« Tertio, Deus est ens in actu, ergo est bonus. Probatur consequentia, unumquodque naturaliter appetit esse actu secundum suum modum : quod patet, quia corruptioni naturaliter repugnat, sed bonum est quod omnia appetunt : ergo ens actu est bonum. Item per privationem actus potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, ut dicitur IX *Metaph.*, text. com. 19, ergo actus est quoddam bonum.

« Quarto, communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit, sed hæc convenit Deo : ergo est vere bonus. Probatur minor, quia Deus est aliis causa essendi, sicut ens per se necesse esse. Major vero probatur dupliciter.

« Primo ex ipsa natura boni, id est ex conditione naturalis boni. Unumquodque enim esse, et bonitatem in alia diffundit agendo. Cujus indicium est, quod signum perfectionis alicujus est sibi simile posse producere, ut dicitur IV *Meteorum* : sed naturaliter uniuscujusque bonum est actus et perfectio ejus unumquodque etiam agit ex eo quod est actu, ergo, etc.

« Secundo probatur eadem major ex boni ratione. Ratio boni est ex hoc quod est appetibile, quod est finis : sed finis movet agentem ad agendum, quod patet ex eo quod dicitur bonum esse diffusivum sui esse : ergo et bonum movet agentem ad agendum : ergo, etc. Confirmatur conclusio primo auctoritate (*Psal.* LXXII, 1) : *Quam bonus*, etc. Secundo, auctoritate *Thren.* (III, 25), *Bonus est Deus*, etc.

« Circa istam propositionem, bonum est appetibile et finis, dubium occurrit, utrum appetibile sit essentialis ratio boni et similiter finis. Videtur enim quod sic : quia ubicunque loquitur sanctus Thomas de ratione boni, semper videtur bono pro ratione assignare rationem appetibilis et finis, ut patet hoc loco, et prima parte quæst. 5, art. 1, *Veritat.*, quæst. 1 et 21, in primo *Sentent.*, dist. 19, et in infinitis pene aliis locis. In oppositum autem est, quia sic se videtur habere appetibile ad bonum, sicut visibile ad colorem : sicut enim color est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis; et sicut visibile denominat ipsum colorem

ı ordine ad visum, ita appetibile denomi-
ıt bonum in ordine ad appetitum. Sed vi-
ıbile non est essentialis ratio coloris, sed
ıus passio : unde ista non est in primo
ıodo, color est visibilis, ut patet secundo
e anima, ergo similiter erit de appetibili.

« Circa rationem etiam ipsam occurrit du-
ium, quia in antecedente loqui videtur
ınctus Thomas de processu bonitatis ab
iquo tanquam a causa efficiente : probatio
ıtem assumpta ex ratione boni procedit de
ocessu, a bono tanquam a causa finali.
ım hanc propositionem : Bonum est diffu-
vum sui esse, interpretatur sanctus Tho-
as prima parte quæst. 5, art. 4; secundum,
Verit, quæst. 21, art. 1; quartum, de dif-
sione non per modum efficientis, sed per
odum causæ finalis.

« Ad evidentiam primi dubii consideran-
ım est, quod in doctrina sancti Thomæ di-
rsimode declaratur a diversis, quomodo
num sit appetibile.

« Herveus enim, quolibet., III, quæst. 2,
clinat ad hoc quod ratio boni sit ratio om-
no absoluta, nullum includens respectum :
consequenter appetibile quod importat
bitudinem ad appetitum, non est de essen-
li ratione boni. Capreolus vero I *Sen-
t.*, dist. 3, quæst. 3, vult quod ratio boni
respectiva, non quidem tanquam dicens
re respectum, sed tanquam dicens abso-
lum cum respectu. Unde dicit primo, quod
num in sua ratione essentiali includit
petibile : et quod ista propositio : *Bonum
appetibile*, est per se in primo modo.
cit secundo, quod non est simile de colore
visibili, et de bono et appetibili : quia
or nominat ipsum quod est objectum mo-
us visum, ad quod sequitur visibile sicut
ıs passio : bonum autem non nominat
ecise id quod est objectum motivum ap-
itus, sed dicit et id quod est objectum
tivum voluntatis, et habitudinem ad ap-
titum : unde magis assimilatur bonum
ic aggregato color visibilis, quam soli co-
i : et propter hoc ista est essentialis præ-
atio : Bonum est appetibile, non autem
ı : Color est visibilis.

ı Sed licet auctores harum opinionum sint
ni ex parte doctissimi, non videtur mihi
od ad mentem sancti Thomæ in hac re,
ıuantur : quod enim bonum non dicat
re absolutum, satis liquet in quæstione
veritate, quæstione 1, et quæstione 21,
i sanctus Thomas ponit verum et bonum
ferre ratione ab ente : quia ad rationem
ıs addunt respectum rationis. Propterea
ıe solvit Capreolus in II, dist. 34, et in
o præallegato, rationes pro ista opi-
ıne.

ı Quod autem resolutio importata nomine
ıetibilis non sit de essentiali ratione boni,
ı rationem boni consequatur, patet ex iis,
e inquit sanctus Thomas, I *Ethic.*, ubi
ıonens hanc propositionem, *Bonum est
ıd omnia appetunt*, ait, quod prima non
ısunt notificari per aliqua priora, sed no-
cantur per posteriora, sicut causæ per
ıprios effectus. Et cum bonum proprie sit
motivum appetitus, describitur per motum
appetitus, sicut solet manifestari virtus mo-
tiva per motum : ex quibus dat intelligere,
quod esse appetibile non est essentialiter
ratio boni, sed consequitur propriam boni
rationem, sicut visibile consequitur colorem
qui est objectum motivum visus. Et hoc
etiam ipsemet Capreolus, melius sentiens
quam in I *Sentent.*, tenuit in secundo, dist.
34. Propter quod videtur mihi dicendum
quod appetibile dupliciter potest accipi. Uno
modo formaliter, pro ea scilicet resolutione
quæ nomine *appetibilis* importatur. Alio
modo fundamentaliter, scilicet pro eo quod
est fundamentum talis resolutionis in quan-
tum hujusmodi. Si primo modo accipiatur,
sic non est de essentiali ratione boni, sed
rationem boni concomitatur : Si autem acci-
piatur secundo modo, est de ipsius formali,
et essentiali ratione. Significat enim bonum
ipsum ens, in quantum fundat resolutionem
appetibilis. Unde ista propositio : Bonum
est appetibile, est in secundo modo per se,
si appetibile primo modo accipiatur : est au-
tem in primo modo per se, si accipiatur se-
cundo modo. Propterea, cum inquit sanctus
Thomas, rationem boni consistere in hoc
quod est appetibile, intelligendum est de ra-
tione concomitante si appetibile formaliter
sumatur : si autem sumatur fundamentali-
ter, intelligendum est de ratione essentiali.
Et hoc secundum videtur magis ad inten-
tionem sancti Thomæ accedere : bonum
enim secundum suam rationem est funda-
mentaliter appetibile et finis.

« Sed tunc remanet dubium, quia secun-
dum hanc responsionem videtur sequi, quod
bonum sit mere absolutum ut prima opinio
dicebat : sicut color qui est visibilis funda-
mentaliter ex se, est mere absolutum.

« Respondetur quod licet bonum non in-
cludat formaliter resolutionem appetibilis
et finis in sua ratione, sed tantum concomi-
tanter, sitque bonum appetibile et finis fun-
damentaliter ex sua formali ratione : non
tamen est mere absolutum, sed importat ab-
solutum cum respectu : dicit enim respectum
perfectivi alterius secundum rationem spe-
ciei, et secundum esse quod habet in rerum
natura, ut patet ex doctrina sancti Thomæ
Verit., quæst. 21, art. 1, ubi ponit quod
bonum et verum addunt supra ens respe-
ctum perfectivi, sed verum est perfectivum
secundum rationem speciei tantum : bonum
autem et secundum rationem speciei, et se-
cundum esse. Unde bonum est fundamen-
tum appetibile et finis non ex eo tantum
quod dicit ens, sed ex eo quod dicit ens cum
tali habitudine perfectivi. Propterea quod
inquit aliquando sanctus Thomas, unum-
quodque esse appetibile secundum quod est
perfectum, exponendum est ut exponitur
Verit. quæstione præallegata, art. 3, secun-
dum, de perfecto, ut includit etiam rationem
perfectivi, et sic patet responsio ad primum
dubium. Ad secundum autem dicitur primo,
quod quia rationem boni concomitatur ratio
causæ finalis, cum bonum dicitur seipsum
diffundere : uno intelligitur per modum

causæ efficientis, licet diffundere secundum vocabuli proprietatem videatur importare operationem causæ efficientis, sed per modum causæ finalis ; quia scilicet gratia ipsius nata sunt moventia, et efficientia agere.

« Dicitur secundo quod, licet boni formalem rationem ratio causæ finalis concomitetur, rei tamen quæ bona est, ratio etiam efficientis potest convenire. Est enim aliquid fundamentaliter bonum in quantum habet esse, et unumquodque agit in quantum est in actu. Unde antecedens illud absolute sumitur non magis limitando ad causam efficientem, quam ad finalem : imo de utraque causalitate verum est, quod communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit : et Deus est causa esse, et bonitatis in genere causæ efficientis ; quia est primum agens à nullo dependens, et in genere causæ finalis ; quia est ultimus finis cujus gratia omnia sunt et fiunt : ideo illam propositionem probat sanctus Thomas primo in causa efficiente ; secundo in causa finali ex ratione boni, ut ostendat illam in utramque causalitatem veritatem habere. »

QUOD DEUS EST SUA BONITAS.

1. *Ex his autem haberi potest quod Deus sit sua bonitas. Esse enim actu, in utroque est bonum ipsius : sed Deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse, ut supra ostensum est ; est igitur ipsa bonitas, non tantum bonus.*

2. *Præterea, perfectio uniuscujusque est bonitas ejus, ut supra ostensum est : perfectio autem divini esse, non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum seipsum perfectum est, ut supra ostensum est : bonitas igitur Dei non est aliquid additum suæ substantiæ, sed sua substantia est sua bonitas.*

3. *Item, unumquodque bonum, quod non est sua bonitas, participatione dicitur bonum. Quod autem per participationem dicitur bonum, aliquid ante se præsupponit, a quo rationem suscipit bonitatis : hoc autem in infinitum non est possibile abire, quia in causis finalibus non proceditur in infinitum ; infinitum enim repugnat fini, bonum autem rationem finis habet : oportet igitur devenire ad aliquod primum bonum, quod non participative sit bonum per ordinem ad aliquid aliud, sed sit per essentiam suam bonum : hoc autem est Deus, est igitur Deus sua bonitas.*

4. *Item, id, quod est, participare aliquid potest : ipsum autem esse, nihil ; quod enim participat potentia est ; esse autem, actus est, sed Deus est ipsum esse, ut probatum est : non est igitur bonus participative, sed essentialiter.*

5. *Amplius, omne simplex suum esse, et id quod est unum habet : nam si sit aliud et aliud, jam simplicitas tolleretur. Deus autem est omnino simplex, ut ostensum est : igitur ipsum bonum non est aliud quam ipse : est igitur sua bonitas. Per eamdem rationem etiam patet quod nullum aliud bonum est sua bonitas : propter quod dicitur* Marci x (vers. 18) : « *Nemo bonus, nisi solus Deus.* »

COMMENTAIRE.

« Secundo ostenditur quod Deus est sua bonitas.

« Probatur primo, Deus est suum esse : ergo est sua bonitas. Probatur consequentia, quia esse in actu in unoquoque, est bonum ipsius.

« Notandum ex doctrina sancti Thomæ prima parte, quæst. 5, art. 2, quartum, quod vita et scientia, et aliæ perfectiones non appetuntur nisi secundum esse in actu : nullus enim appetit vitam, nisi ut per ipsam vivat, neque sapientiam, nisi ut per ipsam sapiens sit : et quia bono ratio convenit appetibili, in quantum est alterius perfectivum, ideo nulli convenit ratio boni, nisi in quantum est actu : propter hoc inquit sanctus Thomas, quod est in actu in unoquoque, est bonum ipsius, id est esse in actu est illud ex quo fundamentaliter et radicaliter aliquid dicitur bonum.

« Sed circa hoc dubium occurrit. Si enim nulli convenit ratio boni nisi in quantum est in actu, sequitur quod id quod non est in actu non habeat rationem boni ; sed hoc est falsum , quia sanitas, quam nondum habet infirmus, bona est, cum ab infirmo appetatur ; ratio autem appetibilis rationem boni consequitur : ergo non solum ei quod est in actu, convenit ratio boni, sed etiam ei quod nondum est in actu.

« Ad hujus difficultatis solutionem duplici distinctione opus est. Prima est : Dupliciter aliquid potest dici bonum, uno modo tanquam id quod habet bonitatem, sive quod in bonitate subsistit. Alio modo tanquam id quo aliquid est formaliter bonum. Secunda est : Ens in actu, potest dupliciter intelligi. Uno modo, secundum actum exercitum ; alio modo, secundum actum signatum. Primo modo dicitur aliquid ens actu, quando actualiter existit in rerum natura, sicut sortes vivens ; secundo modo dicitur aliquid ens actu, quando cum sua actualitate essendi significatur, aut intelligitur, etiamsi non existat actualiter in rerum natura. Dicitur ergo primo, quod si loquamur de bono primo modo, quod scilicet habet in se bonitatem, nihil est bonum, nisi in quantum est in actu, secundum actum exercitum.

« Dicitur secundo, quod si loquamur de bono secundo modo, de eo, scilicet quo aliquid est bonum, nihil est bonum nisi sit ens in actu, saltem secundum actum signatum. Non enim aliquid habet rationem appetibilis, nisi in quantum cum suo esse consideratur : et sic sanitas, etiam non existens, dicitur ens actu in quantum habet rationem boni ; quia non appetitur nisi ut per ipsam aliquis sit actu sanus. Et sic universaliter verum est, quod nihil est bonum nisi in quantum est in actu, vel secundum actum exercitum, vel secundum actum signatum.

« Secundo, Deus est sua perfectio, quia ipsius esse non est per aliquid additum perfectum ; ergo est sua bonitas : patet consequentia, quia perfectio rei, est bonitas ejus.

« Tertio, Deus est per essentiam suam bonus, et non participative per ordinem a-

aliquid aliud : ergo est sua bonitas. Probatur antecedens, quia quod per participationem est bonum, ante se aliquid habet a quo rationem suscipiat bonitatis, sed non est processus in infinitum, cum bonum habeat rationem finis; infinitum autem repugnet fini, ergo oportet devenire ad aliquid per se et essentialiter bonum. Consequentia vero probatur, quod non est sua bonitas, participative et non per essentiam est bonum.

« Circa illam propositionem, infinitum repugnat fini, dubitatur, quia non videtur intentum probare; licet enim infinitum in quantitatibus repugnet fini tanquam ipsum tollens, ex hoc tamen non sequitur in causis finalibus non dari processum in infinitum. Respondetur quod in ordine finium, illud simpliciter habet rationem finis, quod est in ultimo intentum tanquam propter se, non autem propter aliud volitum : finis enim ut sic est cujus gratia aliquid fit, non autem quod fit gratia alterius, ideo finis ex propria ratione habet rationem ultimi, et idcirco infinitum repugnat rationi finis, in quantum removet ultimum. Si ergo procedatur in infinitum in causis finalibus, nihil habebit rationem ultimi, et per consequens nihil simpliciter erit finis, sed unumquodque se habebit ut ad aliud ordinatum, loquendo de finibus essentialiter ordinatis : illa ergo propositio non accipitur ut habens veritatem tantum in quantitate continua, sed absolute et formaliter; infinitum enim, id est quod finem removet, et repugnat fini quem removet, et ideo infinitum removens finem causarum finalium, repugnat fini, et statui causarum, et quia ratio causæ finalis ponit statum et ultimum, ideo rationi ipsius repugnat infinitum.

« Quarto, est confirmatio antecedentis prioris rationis, Deus est ipsum esse; ergo est essentialiter bonus et non participative, et per consequens ipsa bonitas; probatur consequentia, quia ipsum esse participare aliquid non potest, cum non sit potentia, sed actus.

« Quinto, Deus est omnino simplex, ergo, etc. Probatur consequentia, quia omne suum esse, et id quod est, unum habet, id est et ens in ipso non distinguuntur. Ex hoc infertur corollarie, quod nullum aliud bonum est sua bonitas : unde et *Marc.* x (vers. 8) dicitur : *Nemo bonus, nisi solus Deus.*

« Adverte pro hoc corollario ex quæstionibus *Verit.*, quæst. 21, artic. 5, quod bonitas substantialis; in esse rei completur : licet enim essentia rei sit radicaliter et fundamentaliter bonitas prima rei, et bonitas secundum quid, non est tamen completive bonitas substantialis, sed esse actualis existentiæ rei : non est enim complete, et simpliciter aliquid bonum substantialiter, nisi sit in actu, et quia nullius rei creatæ esse, est essentia, ideo nulla res creata est sua bonitas substantialis absolute et simpliciter, nulla etiam est sua ultima bonitas, a qua simpliciter et absolute dicitur bona, quia illa rebus convenit ex accidentibus superadditis, ut patet prima parte, et *Veritate*, etc.

Pour bien comprendre la théorie qu'on vient de lire et les discussions auxquelles elle a donné lieu, il importe de la mettre en présence de l'opinion de saint Thomas sur la manière de démontrer la perfection divine; en effet, cette démonstration n'est pas absolument identique et dans *la Somme de théologie*, et dans *la Somme contre les gentils.*

Voici le chapitre de ce dernier ouvrage qui est relatif à cette question :

QUOD DEUS EST UNIVERSALITER PERFECTUS

1. *Licet autem ea quæ sunt et vivunt, perfectoria sint quam ea quæ tantum sunt, Deus tamen, qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum. Et dico universaliter perfectum, cui non deest alicujus generis nobilitas. Omnis enim nobilitas cujuscunque rei, est sibi secundum suum esse : nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate : nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis majorem vel minorem : dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis : igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quæ alicui rei conveniat : sed rei quæ est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem : sicut si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deesse potest ex defectu recipientis albedinem, qui eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est totum suum esse (ut supra probatum est), habet esse secundum totam virtutem ipsius esse : non potest ergo carere aliqua nobilitate quæ alicui rei conveniat; sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est : ita omnis defectus inest ei secundum quod aliqualiter non est. Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse, quia per modum per quem habet aliquid esse deficit a non esse, a Deo ergo omnis defectus absistit : est igitur universaliter perfectus, ista vero quæ tantum sunt, imperfecta sunt non propter imperfectionem ipsius esse absoluti : non enim ipsa habent esse secundum totum suum posse, sed participant esse per quemdam particularem modum et imperfectissimum.*

2. *Item omne imperfectum necesse est ab aliquo perfecto procedere; semen enim est ab animali vel a planta : igitur primum ens debet esse perfectissimum; ostensum autem est Deum esse primum ens : igitur est perfectissimus.*

3. *Amplius, unumquodque perfectum est in quantum est actu, imperfectum autem secundum quod est in potentia cum privatione actus : id igitur quod nullo modo est in potentia, sed est actus purus, oportet perfectissimum esse : tale autem est Deus, igitur est perfectissimus.*

4. *Adhuc nihil agit, nisi secundum quod est in actu : actio igitur consequitur modum actus in agente; impossibile est igitur effectum, qui per actionem educitur, esse in no-*

bilior actu quam sit actus agentis : possibile est tamen actum effectus imperfectiorem esse quam sit actus causæ agentis, eo quod actio potest debilitari ex parte ejus in quod terminatur. In genere autem causæ efficientis fit reductio ad unam causam, quæ Deus dicitur, ut ex dictis patet, a quo sunt omnes res, ut in sequentibus ostenditur : oportet igitur quod quidquid actu est in quacunque re alia inveniri in Deo multo eminentius quam sit in re illa, non autem econverso : est igitur Deus perfectissimus.

5. *Item in unoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quæ sunt illius generis mensurantur, quia ex eo unumquodque ostenditur magis et minus esse perfectum, quod ad mensuram sui generis magis et minus appropinquat, sicut album dicitur esse mensura in omnibus coloribus. Et virtuosus inter omnes homines : id autem quod est mensura omnium entium, non potest esse aliud quam Deus, qui est suum esse : ipsi igitur nulla deest perfectionum quæ aliquibus rebus conveniat, alias non esset omnium communis mensura. Hinc est, quod cum quæreret Moyses divinam videre faciem, seu gloriam responsum est ei a Domino :* Ego ostendam tibi omne bonum, *ut habetur* Exodi XXXIII (vers. 19), *per hoc dans intelligere in se omnis bonitatis plenitudinem esse. Dionysius etiam in cap.* 5 De divinis nom., *dicit Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter et incircumscriptive totum esse in seipso accipit et præaccipit. Sciendum tamen quod perfectio Deo convenienter attribui non potest, si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur : quod enim factum non est, nec perfectum dici posse videtur, sed quia omne quod fit, de potentia deductum est in actum, et de non esse in esse, quando factum est, tunc recte perfectum esse dicitur, quasi totaliter factum, quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum : per quamdam autem nominis extensionem perfectum dicitur non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam quod est in actu completo absque omni factione : et sic Deum perfectum esse dicimus secundum illud* Matth. 5, (vers. 48) : Estote perfecti sicut et Pater vester cœlestis perfectus est.

COMMENTAIRE.

« Postquam determinavit sanctus Thomas de simplicitate divina, ex qua haberi potest quid sit Deus, secundum quod a nobis cognosci potest, nunc incipit de perfectione divina determinare, per quod ostenditur qualis sit. Circa hoc autem duo facit. Primo de perfectione absolute determinat. Secundo de perfectionibus particularibus, cap. 37.

« Circa primum tria facit. Primo de divina perfectione determinat. Secundo de similitudine creaturæ ad Deum, quæ ex tali perfectione resultat capite sequenti. Tertio de vocibus, quibus diversæ perfectiones divinæ significantur cap. 30. Circa primum duo facit. Primo probat Deum esse universaliter perfectum; secundo excludit dubium quodam. Proponit ergo primo conclusionem dicens quod, licet ea quæ sunt tantum, Deus tamen qui est ipsum esse est universaliter ens perfectum, id est sibi non deest alicujus generis nobilitas. Ad evidentiam eorum quæ hic dicuntur antequam probetur conclusio considerandum est primo, quod esse secundum communem rationem suam diversos gradus et perfectiones essendi continet sub se : sicut albedo diversos gradus albedinis, qui gradus sese ordine quodam concomitantur : ita quod secundus non potest esse sine primo, nec tertius sine secundo et primo, et sic de aliis, ista tamen continentia est continentia formæ et actus : non autem potentiæ, cum esse omnium actuum sit actualitas, talia autem quæ ut communes quædam formæ et actus considerantur, si per se essent omnem suum gradum omnemque perfectionem haberent : si autem in aliquo alio recipiantur secundum conditionem recipientis, accipiunt limitationem, et omnem suam perfectionem gradualem non habent in uno : sicut albedo si ab omni subjecto esset separata, omnem albedinis perfectionem haberet, ut in prima ratione tradit sanctus Thomas et ut ibi declarabitur immediate : in subjecto autem recepta perfectior est et imperfectior secundum subjecti dispositionem : quod tamen habet posteriorem albedinis gradum habet et priorem.

« Considerandum secundo ex doctrina sancti Thomæ prima, quæst. 4, artic. 2, tertium et *Veri*, quæst. 20, artic. 2, tertium, quod esse et vivere dupliciter considerari possunt : uno modo ut vivere includit esse et aliquid ad ipsum addit : alio modo ut secundum rationem distinguuntur per præcisionem unius ab alio, accipiendo, scilicet esse per se præcise, scilicet quantum ad illud quod addit ad esse, sicut sensitivum et intellectivum possunt considerari in quantum intellectivum, includit sensitivum, et addit super illum intellectualitatem : potest etiam considerari sensitivum, per se, et intellectivum præcise quantum ad intellectualitatem quam addit super sensitivum. Si primo modo accipiantur, vivere est perfectius quam esse, sed hoc non convenit sibi, ut utrumque in abstracto significatur, sed tantum ut significantur in concreto : quia, ut in abstracto significatur esse; non potest accipi ut contentum et limitatum, et excessum a gradu vitæ, cum significetur ut forma et actualitas omnem perfectionem essendi continens : sicut labedo in abstracto significata, accipitur ut limitata et continens omnem perfectionem albedinis, et sicut perfectior seipsa ut est in aliquo subjecto illimitata; concreto autem ut significatur esse hoc nomine ens, et vivere hoc nomine vivens, esse continetur in ipso vivere : quia tunc esse non accipitur ut quoddam illimitatum, et continens omnem perfectionem essendi, sed ut dicens infinitum essendi gradum qui continetur in vita : sicut imperfectum continetur in perfecto. Si autem secundo modo accipiantur, sic esse est perfectius quam vivere, quia

esse includit omnem perfectionem essendi et per consequens gradum vitæ : vivere autem dicit præcise ipsum gradum essendi qui est vivere, et hoc modo significantur in abstracto. Sic ergo vivens perfectius est quam ens tantum : quia vivens continet in se gradum essendi qui est vivere, et gradum simpliciter essendi : ens autem continet ipsum tantum infimum essendi gradum qui est esse, sed ipsum esse ab omni recipiente separatum, et subsistens non limitatur ad aliquem gradum essendi, sed omnem essendi perfectionem in se habet : propter hoc bene inquit sanctus Thomas de mente Dionysii, cap. 5 *De divinis nom.*, quod ea quæ sunt et vivunt, sunt perfectiora iis quæ sunt tantum, id est, quæ habent tantum hunc essendi gradum qui est exsistere : ipsum tamen esse qui est Deus, est ens universaliter perfectum, id est, omnem essendi perfectionem habet.

« Hanc conclusionem probat primo sanctus Thomas sic : Deus est ipsum esse subsistens; ergo nobilitatem et perfectionem uniuscujusque rei in se habet ; antecedens probatum est supra, consequentia vero probatur, supponendo quod nobilitas uniuscujusque rei est sibi, secundum esse, non enim nobilitas esset ulla homini per suam sapientiam, nisi per ipsam sapiens esset, et sic de aliis. Ex quo sequitur quod secundum modum quo res habet esse, accipitur suæ nobilitatis modus : ex eo enim quod esse rei ad majorem nobilitatis gradum aut minorem contrahitur, dicitur res magis aut minus nobilis. Tunc sic arguitur : secundum modum quo res habet esse, habet et nobilitatem : ergo quod habet totam essendi virtutem, omnem habet nobilitatem; sed esse subsistens habet totam essendi virtutem, et potestatem, ergo habet omnem nobilitatem. Probatur minor exemplo albedinis : licet enim habenti albedinem aliquis gradus albedinis deesse possit propter defectum recipientis, qui non recipit fortasse totum posse albedinis, si tamen albedo esset ab omni subjecto separata, nihil ei de virtute albedinis deesse potest : similiter ergo erit deesse ab omni recipiente separato, quod nihil ei de perfectione et virtute essendi potest deesse. Ex hac ratione quamdam accipit conclusionis confirmationem. Secundum modum quo aliquid habet esse, deficit a non esse; ergo quod omne esse habet, ab eo omne non esse desistit, ergo ab eo omnis defectus est remotus, ergo universaliter perfectus : ergo Deus, qui omne esse habet, est universaliter perfectus. Postremo removet dubium. Nam illa quæ tantum sunt, sunt imperfecta ; ergo esse est imperfectum : si ergo Deus est ipsum esse, sequitur quod sit quid imperfectum. Respondetur quod talia sunt imperfecta, non propter imperfectionem esse absolute, id est, quia habeant ipsum esse absolutum et illimitatum, ut supponit dubium, sed quia participant esse secundum gradum imperfectissimum, qui est exsistere tantum.

« Circa istam propositionem. Nobilitas uniuscujusque rei est sibi secundum suum esse, considerandum est quod non est mens sancti Thomæ ipsum imperfectum essendi gradum, qui est exsistere tantum, aut etiam uniuscujusque formæ, veluti præcisum a forma, esse rei nobilitatem : sed mens ejus est, cum perfectio uniuscujusque rei, et nobilitas sit a forma, quia formæ est perficere, non est nobilitas, et perfectio a forma ut separata intelligitur, a re secundum esse, sed ut rei unitur secundum esse suum. Non enim aliquid proprie est alicujus forma et perfectio, nisi in quantum sibi dat esse; nam sapientia non esset hominis forma, nisi sibi sapientem esse daret eo modo quo formæ convenit dare esse : nobilitas ergo uniuscujusque rei est sibi secundum suum esse, id est secundum formam ut sibi unitam, secundum esse, et facientem rem esse talem.

« Circa exemplum de albedine, notandum est quod duplicem perfectionem in albedine possumus considerare, unam scilicet, essentialem et specificam, quæ per diffinitionem significatur; alteram vero gradualem, secundum diversa esse, quæ nata sunt albedini convenire, secundum quod a subjecto diversimode participatur, aut etiam a subjecto separata est : si de prima perfectione loquamur, non est albedo separata perfectior albedine exsistente in subjecto neque in uno subjecto perfectior est quam in alio, cum essentia rei in indivisibili consistat ; si autem de secunda sit sermo, sic potest albedo separata esse perfectior quam in subjecto, et in uno subjecto quam in alio : separata enim nihil sibi de virtute albedinis, id est, de perfectione et esse albedinis deesse potest, quia ad nullum determinata est gradum, et in nullo subjecto potest perfectiorem gradum habere quam in alio. Quod autem inquit sanctus Thomas, ex defectu recipientis accidere ut sibi aliquid de virtute albedinis desit, quia fortasse non recipit eam secundum totum posse albedinis : ideo dubitative posuit, quia non refert ad propositum utrum aliquod subjectum recipere possit albedinem secundum totum posse albedinis, an non possit : quomodocunque enim sit, albedini separatæ nihil de virtute albedinis deesse potest, quia non limitatur; alicui autem albo aliquid deesse potest propter sui indispositionem.

« Quid autem sit in veritate, tenet sanctus Thomas III, dist. 13, quæst. 1, art. 2, quod forma exsistens in subjecto de necessitate est limitata quantum ad esse debitum illi formæ, qui non habet totum esse, quod naturæ illius est possibile; est tamen possibile ut habeat illam formam secundum omnem rationem illius formæ, ut scilicet sibi nihil desit de pertinentibus ad perfectionem illius formæ. Primum sic intelligo quod, cum esse separatum ab omni subjecto, sit perfectior modus essendi absolute, omni esse in subjecto, nullum esse in subjecto potest virtualiter continere esse abstractum, illique adæquatum esse, cum imperfectius non adæquet, neque virtualiter contineat perfectius : esse autem abstractum omnino irrece-

ptum, tanquam perfectissimum, omne esse in subjecto virtualiter continet, adæquatque omnia talia esse : ideo forma exsistens in subjecto limitata est quantum ad esse, et non habet totum esse formæ, per adæquationem et virtualem continentiam, tanquam habens perfectissimum esse et illimitatum. Secundum vero sic intelligo quod sunt aliquæ formæ accidentales habentes varias perfectiones et complexiones secundum quod in varios effectus possunt extendi, sicut est de gratia : et tales formæ possunt secundum omnem perfectionis gradum haberi ab aliquo subjecto, id est, secundum quod ad omnes earum effectus se possunt extendere, licet non secundum totum esse, sicut Christus omne complementum perfectionis gratiæ in se ipso habuit.

« Circa illam propositionem, a Deo totaliter removetur non esse, advertendum quod non hoc ideo dicitur, quasi omne esse formaliter Deo conveniat et distincte, omneque non esse ab eo removeatur formaliter, hoc enim falsum est : non enim Deus formaliter habet esse hominis, aut equi, aut aliarum rerum materialium ; alioquin esset homo et equus, et omnia materialia formaliter : sed habet esse omne eminenter, quantum ad omnem eorum perfectionem, et virtualiter, et hoc modo nullum non esse sibi convenit : non est enim verum dicere quod Deus non sit homo, aut equus, aut quodcunque aliud materiale virtualiter et per quamdam eminentiam, tanquam unite et indivisibili continens, quidquid in ipsis est divisum, licet verum sit ipsum non esse hominem formaliter, aut equum. Secundo, omne imperfectum ab aliquo perfecto procedit, sicut semen ab animali, vel a planta, ergo primum ens oportet perfectissimum esse. Tertio, Deus nullomodo est potentia : ergo non est imperfectus : probatur consequentia, quia unumquodque est perfectum, secundum quod est in actu : imperfectum vero, secundum quod est in potentia cum privatione actus.

« Adverte hic quod imperfectio non convenit potentiæ, nisi ratione privationis adjunctæ ; privatio enim imperfectio quædam est, sicut forma est perfectio ; ideo inquit sanctus Thomas quod aliquid est imperfectum secundum quod est in potentia cum privatione actus. Quarto, Deus est prima causa efficiens ; ergo quidquid actu est in unaquaque re, est in Deo, et multo eminentius quam in re illa, ergo est perfectissimus. Probatur prima consequentia : actio consequitur modum actus in agente, cum nihil agat, nisi secundum quod est in actu : ergo quod est in effectu, oportet in causa reperiri. Notat autem sanctus Thomas quod impossibile est quod per actionem agentis educitur, esse in nobiliori actu quam sit actus agentis, cum actio sequatur modum actus agentis ; sed bene est possibile ut actus effectus imperfectior sit quam actus agentis propter materiæ indispositionem, ex qua ipsa actio debilitatur.

« Ubi advertendum quod cum ad actionem transeuntem concurrat, et agens, et patiens ex defectu utriusque potest accidere, ut effectus debilis sit, et imperfectus, aut scilicet propter debilitatem virtutis agentis, aut propter indispositionem patientis : sed si agens sit debile, quantumcunque patiens sic dispositum ad recipiendum, nunquam tamen producetur effectus nobiliorem actum habens quam agens principale : quia actio et effectus sequuntur modum formæ agentis principalis; sed si virtus agentis sit fortis, recipiens autem sit indispositum, non obstante fortitudine virtutis, impedietur perfectio effectus, eo quod agens non possit introducere actum in patiens, nisi eo modo quo natum est recipere. Quomodo autem effectus nobiliori modo sit in causa activa quam in seipso superius est ostensum. Quinto, si non esset universaliter perfectus, non esset omnium communis mensura ; hoc autem falsum est, quia nihil potest omnium entium esse mensura, nisi quod est ipsum esse : consequentia vero probatur, quia in unoquoque genere mensurantur omnia perfectissima illius generis, dum ostenditur unumquodque magis et minus perfectum, secundum quod magis et minus appropinquat ad illud : sic enim album est mensura colorum, et virtuosus omnium hominum, scilicet secundum quod in genere morali collocantur.

« Advertendum hinc, ut inquit sanctus Thomas, *Verit*. quæst. 2, 4, ad 4, quod albedo non est mensura colorum nisi ratione lucis, quæ est quasi formale in colore ; quantum enim ad hanc, omnes alios colores excedit, sed quantum ad illud quod est quasi materiale in colore, scilicet, terminationem diaphani, non est mensura aliorum colorum. Confirmatur conclusio auctoritate *Exod*. XXXIII (vers. 19) : ***Ego ostendam tibi***, etc., et Dionysii, cap. ***De divinis nominib.***, ubi ait : « Deus non quodammodo est exsistens, » etc. Quantum ad secundum, quæ posset aliquis existimare Deum perfectum non esse : quia perfectum videtur dici quod per factionem pervenit ad complementum : Deus autem factus esse non potest. Hunc cavillum removet sanctus Thomas, dicens quod licet quantum ad primam nominis impositionem, omne perfectum sit factum, quia impositum est primo hoc nomen ad significandum id quod eductum est de non esse ad esse, et de potentia ad actum perfectum, ut sibi nihil desit : tale autem oportet esse factum, tamen extensum est etiam nomen hoc, ad significandum id quod est in actu completo, etiam si fiendo non perveniat ad actum. Secundum ergo primam hujus nominis impositionem Deus perfectus dici non potest, sed bene quantum ad secundam, juxta illud ***Matthæi*** v (vers. 48) : ***Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est.*** »

La première impression qu'on éprouve en lisant ces longues séries d'argumentations sur la nature divine a quelque chose de pénible. Eh quoi ! se demande-t-on, est-ce qu'une croyance si intime, si profonde, si pénétrante, si lumineuse dans la vie morale

doit sortir de tant de syllogismes accumulés? Est-ce que l'Infini, est-ce que celui qui nous *a aimés le premier*, fuit à ce point notre culte qu'on soit obligé de le poursuivre à travers tant de détours de logique, et qu'on ne le retrouve que dans je ne sais quel recoin obscur d'une subtile abstraction? On se rappelle involontairement, alors, les pages éloquentes, bien que raisonneuses, de saint Augustin et de saint Athanase; on se rappelle en même temps les fortes et ardentes paroles des saint Bernard, des Bossuet, des Fénelon, et jusqu'à ces belles chimères de Malebranche que l'on voudrait pouvoir regarder comme l'expression mathématique de la vérité.

Cette impression n'est pas trompeuse. Non, la perfection divine ne résulte point de tant d'arguments abstraits sur la *matière* et la *forme*, et l'*acte* et la *puissance*, et le *moteur* et le *mobile*; elle ne se cache pas au fond d'un commentaire énigmatique sur les τὰ φυσικά d'Aristote. Le vrai Dieu, c'est le Dieu caché, mais caché dans notre âme, et sa perfection se révèle dans cette idée même de perfection, qui ne peut venir que de lui. Saint Augustin le savait bien; Gerson et Cusa l'ont soupçonné, Descartes, Bossuet et Fénelon l'ont démontré, et cette démonstration claire, nette, péremptoire, s'est mêlée pour ainsi dire à la chair et au sang de la philosophie moderne. Quelques doctrines d'aberration ont pu se produire qui regardent Dieu comme le premier et le plus imparfait des degrés de l'être; mais, à part ces excentricités qui n'ont jamais eu qu'un caractère très-individuel, l'infini, la perfection et Dieu sont trois idées que depuis Descartes personne n'a tenté de séparer et dont la liaison a paru évidente.

Il ne faut donc pas attacher une valeur absolue aux arguments que nous venons de citer: pour bien les comprendre et pour leur trouver une portée réelle, il faut se transformer pour un moment en lecteur assidu ou plutôt en disciple obéissant d'Aristote; il faut croire aux formes substantielles, aux vertus occultes, au premier ciel, à l'immobilité de la terre, au sang qui flue et reflue dans les veines *comme le flottant Euripe*, et ne saurait être doué d'un mouvement de circulation; il faut devenir en un mot un étudiant du moyen âge: chose difficile au XIXe siècle! Mais outre leur valeur et leur intérêt absolus, les doctrines ont leur intérêt relatif. Elles aident ou elles s'opposent au progrès de la science, de la pensée, de la raison publique, de la civilisation; elles tendent ou elles ne tendent pas à faire prévaloir les idées qui sont capables d'ouvrir de nouveaux horizons; elles favorisent ou elles entravent l'analyse de la raison par elle-même, cette grande et puissante analyse qui est l'origine de tout progrès. Voilà pourquoi il faut s'enfoncer avec courage dans ces dissertations subtiles sur les questions mêmes qui semblent le plus exclure la subtilité. Il faut voir comment ce qui devait être la science moderne s'est frayé son chemin à travers les ambages du syllogisme et de l'abstraction à tout prix; comment le dogme, en forçant la théologie à introduire de nouvelles distinctions logiques dans la donnée péripatéticienne pour la concilier dans une certaine mesure avec le christianisme, a fini par user cette donnée et par arracher l'esprit humain à la lourde chaîne qui le rivait à la nécessité mauvaise de toujours distinguer, de toujours définir, de toujours abstraire.

La gloire de saint Thomas est d'avoir trouvé l'appropriation la plus exacte, la conciliation la plus lumineuse, et, qu'on me passe l'expression, l'emboîtement le plus parfait du dogme catholique et de l'ontologie péripatéticienne. Ce n'est pas que, dans cette conciliation que condamnait la nature même des choses, l'ontologie péripatéticienne n'eût singulièrement à souffrir, sinon dans ses principes mêmes, du moins dans plusieurs de leurs applications importantes; ce n'est pas que le dogme aussi ne parut auprès de quelques esprits courir certains périls dans plusieurs de ses détails, bien que saint Thomas semble, après tout, le plur sûr des théologiens et qu'il ait accompli son œuvre délicate de conciliation avec une prudence, une sagesse, une hauteur de vues organisatrices qui étonnent l'imagination. Sa théorie sur les anges passa pour peu orthodoxe et elle fut censurée. Quelques-unes de ses maximes philosophiques donnèrent lieu à des conséquences théologiques qui parurent inadmissibles. C'est par là que le système total, après avoir dominé pendant un demi-siècle l'université de Paris et peut-être celle d'Oxford, souleva une très-vive réaction et se vit généralement modifié et même abandonné pour un système différent. Mais celui-ci paraît au premier abord n'en différer que par les détails. Lui aussi, il est une tentative de jeter le dogme, ou, pour parler plus exactement, l'éclaircissement théologique du dogme dans les cadres de la philosophie péripatéticienne. C'est de l'action et de la réaction mutuelle de la théologie et de l'aristotélisme qu'est sortie, nous le verrons, l'influence mystérieuse qui a brisé l'aristotélisme lui-même pour en faire jaillir une métaphysique nouvelle; mais cette action et cette réaction incessante qui est le caractère des études philosophiques du XIIIe, du XIVe et du XVe siècle, ne pouvait se produire qu'à la condition qu'une main habile mît en présence et enchaînât vis-à-vis du même problème les deux éléments intellectuels dont le commerce devait être si fécond. Cette main, ce fut celle de saint Thomas. Saint Thomas a en quelque sorte posé l'équation sur laquelle Scot a commencé ce travail de transformation qui devait aboutir à la renaissance.

La scolastique portait en général sur trois sortes de questions : 1° la logique et la physique, d'où l'on extrayait la métaphysique; 2° la théodicée; nous entendons par ce mot la théologie naturelle; 3° la théologie proprement dite. Par une particularité curieuse, les questions morales et politiques

ne rentraient qu'assez indirectement dans son cadre général ; elles étaient traitées sans doute, mais à l'occasion, et plutôt comme souvenir ou comme casuistique, qu'à un point de vue vraiment philosophique. Seules, certaines écoles et notamment les écoles mystiques et nominalistes du XIV[e] et du XV[e] siècle s'engagèrent dans une autre voie. Du reste, il ne faut pas s'en étonner : aujourd'hui encore de toutes les parties de la philosophie la morale est la moins avancée.

De ces trois séries de questions, celles de logique et de physique donnèrent lieu d'abord à très-peu d'innovations et qui ne portaient que sur des détails. L'esprit moderne semblait n'avoir pas de prise sur ces sciences immobiles que les anciens lui avaient léguées ; il n'aurait pu condamner les théories traditionnelles qu'en vertu d'expériences et d'observations ; mais, pour faire ces expériences et ces observations, qui ne prouvent rien que lorsqu'elles ont été très-longuement coordonnées, il lui aurait fallu des motifs, c'est-à-dire des théories différentes de celles qui régnaient. Aussi, dans ce double domaine, obéissance passive aux enseignements de l'antiquité.

Quand on arrivait aux questions de théologie proprement dites, cette obéissance n'était plus possible. La Trinité, l'Incarnation, l'Eucharistie, la prééminence de la Vierge se mouvaient mal à l'aise dans les cadres étroits de la métaphysique d'Aristote ; nous verrons ailleurs comment ils ne tardèrent pas à s'élargir et ensuite à les briser. C'est par cette brèche que la science moderne est entrée dans le monde.

Les questions de théodicée ébranlaient moins la vieille ontologie que celles de théologie proprement dite ; mais elles l'ébranlaient bien plus que celles de physique et de logique.

En premier lieu il est hors de doute que cette nécessité d'argumenter sans fin pour prouver des vérités qui paraissent évidentes à l'âme chrétienne semblait dure et pénible à beaucoup de consciences. Les plaintes à cet égard se turent en général au milieu du XIII[e] siècle ; mais elles avaient été vigoureuses dans l'école de Saint-Victor : elles le furent encore plus dans celle de Gerson.

De plus, saint Thomas lui-même était obligé de varier un peu sa doctrine et ses arguments sur ces hautes questions. Dans la *Somme de théologie*, il conclut la perfection divine de sa nature d'acte pur. Dans la *Somme contre les gentils*, il invoque cinq raisonnements : deux peuvent être regardés comme le développement sous deux formes différentes de celui qui doit apparaître dans la *Somme de théologie ;* les trois autres sont fondés sur des principes différents : 1° un être a toute la perfection que comporte son être ; si donc Dieu est l'*Etre*, il n'y a pas de limites à sa perfection ; 2° tout imparfait suppose quelque chose de parfait qui le crée ; 3° tout imparfait suppose un parfait qui le mesure et qu'il participe dans une certaine proportion. Voilà évidemment trois argumentations qui n'ont rien de péripatéticien ou du moins qui ne sont pas purement péripatéticiennes : les deux premières supposent l'idée de la création qu'Aristote n'acceptait pas ; la dernière se ressent d'une influence platonicienne. Il est assurément à remarquer que c'est l'argument le plus péripatéticien et, reconnaissons-le, le moins intimement chrétien de la *Somme contre les gentils* qui reste dans la *Somme de théologie*. L'école thomiste, une fois son saint fondateur rappelé au ciel, s'engagea de plus en plus dans l'exégèse d'Aristote ; mais aussi cette exégèse provoqua une réaction, qui d'abord se prétendit péripatéticienne et qui plus tard prit un caractère d'énergique protestation vis-à-vis d'Aristote.

On aura aussi remarqué, sans doute, l'espèce de contradiction qui existe entre les divers arguments par lesquels saint Thomas établit la bonté divine.

D'une part, en sa qualité de péripatéticien, il avance que la *bonté* consiste pour un être à se conformer à sa *nature*, c'est-à-dire à avoir le plus possible la *puissance* en acte. *Esse igitur actu constituit bonitatem*, « être en acte, c'est le bien, » voilà sa grande maxime ; elle est empruntée à l'aristotélisme, et elle n'est pas un détail sans portée dans cette doctrine ; elle domine toute sa morale, elle domine tous ses côtés pratiques et sociaux ; bien plus, elle domine toute l'antiquité dans le large domaine de la vie individuelle et de la vie publique. Que le lecteur veuille un instant se rappeler les premières pages du beau traité *Des devoirs* de Cicéron. Ce philosophe, qui résume assez bien dans son éclectisme oratoire les diverses sectes de l'antiquité, commence par établir la fameuse thèse des quatre vertus : prudence, force, justice, tempérance ; mais pour l'établir il fallait l'asseoir sur une base logique, et quelle est cette base ? c'est la suivante : l'examen des principes constitutifs de la *nature humaine ;* il en reconnaît quatre, et c'est pourquoi quatre vertus lui semblent résumer toutes les obligations morales. Encore une fois Cicéron, en tenant ce langage, n'émet point une opinion personnelle ; il est l'écho éloquent de la sagesse ancienne. Que faut-il conclure de là ? C'est que le principe essentiel de la morale, ou le bien, consiste dans la conformité à la nature. Mais quelle nature ? Ici commençaient les discussions entre les sectes rivales. Mais ces discussions n'ôtaient pas à la grande formule son empire souverain. De même que la science consistait, aux yeux des anciens, à trouver l'essence des choses et à la contempler, de même la vertu consistait pour l'homme à maintenir son essence à travers le flot mobile des choses étrangères. Celui qui emportait et conservait à l'abri du vent et des tempêtes du dehors cette flamme sacrée, remplissait le but. A cet égard, Platon parle comme Aristote, Epicure comme Zénon ; *abstine et sustine*, voilà leur idéal ; et Virgile, le plus moderne des poëtes an-

ciens, voulant donner à son siècle le portrait fidèle du sage, le représente qui assiste sans émotion intérieure à la chute des cités, à la violation des lois, aux luttes sur le forum, aux misères et aux grandeurs de ses semblables :

Nec doluit miserans inopem aut invidit habenti
(*Georg.*)

Maintenir son essence, être en acte, tel est le bien ! Cette formule, sainement interprétée, mène à la morale de Virgile.

Qu'on nous entende bien ! nous ne sommes pas de ceux qui ne voient dans la morale antique qu'immoralités révoltantes, parce qu'ils supposent que la raison humaine ne renferme aucune lumière sur la distinction du bien et du mal. Nous ne nions pas la voix de la conscience naturelle, et nous y sentons quelque chose de plus qu'un écho prolongé de l'éducation. Nous applaudissons des premiers à ce sentiment fier et net de l'énergie morale, à ces exhortations généreuses à se roidir contre les choses du dehors, à ces conseils de virilité qui sont si propres à donner aux âmes jeunes et molles ce grand art de la *force intime*, sans lequel tous les autres sont de peu. Les anciens ont vu admirablement que l'homme a un idéal moral, indépendant des faits ; ils nous ont dit de vivre et de mourir pour lui ; ils ont même entrevu quelques-uns de ses rayons les plus beaux, quoiqu'ils les aient fait descendre dans les nuages, quelquefois même dans la boue. Seulement, il restera toujours vrai, en dépit de ceux qui prétendent que la science des devoirs n'a pas fait un seul progrès depuis Platon, il restera toujours vrai que, d'une manière générale, l'idéal des anciens n'est pas le nôtre. Descartes a dit en passant, dans le *Discours de la méthode*, que les anciens ont élevé fort haut la vertu, mais qu'ils ont pris pour elle ce qui n'était point elle : ce jugement est excellent, il est complet, il faut s'y tenir. En effet, leur idéal est un idéal de conservation, de maintien, d'abstention ; garder la pureté de son *essence*, conserver sa *nature*, elle est leur grande loi. L'idéal moderne est, au contraire, pour chaque être, de modifier cette nature, d'aspirer, non au *spécifique*, mais à l'*universel*, et dès lors de transformer et d'agir, non de conserver et de s'abstenir. Il veut que chaque âme, au lieu de vivre en elle-même, se distribue, se donne, s'épanche dans toute destinée. Les anciens avaient eu un vague sentiment de cette universalité dans la sympathie, sentiment qui leur avait inspiré quelques mots sublimes, mais qui, ne trouvant pas de place dans le cadre métaphysique et social de leur monde intellectuel et pratique, n'avait pu aboutir. Le christianisme a dégagé cette aspiration ; il ne lui a pas donné seulement une place, il en a fait le fonds de la morale naturelle, et le bien à ses yeux a consisté, non plus à être en acte ou dans sa nature, mais au contraire à sortir de cette nature pour se donner à tous.

Ce qu'il y a de particulier, c'est que les deux manières d'entendre le bien, la manière ancienne et la manière moderne, se retrouvent à la fois dans la théorie de saint Thomas sur la bonté divine. Le Docteur angélique se montre avant tout péripatéticien, mais il ajoute : « La communication de l'être et de la bonté procède de la bonté, ce qui est évident d'après la nature même du bien et d'après son essence ; car, naturellement, le bien de chaque chose est son action et sa perfection ; or chaque chose agit en tant qu'elle est en acte ; mais, en agissant, il répand l'être et la bonté dans les autres choses. D'où il suit que le signe de la perfection est de pouvoir produire quelque chose de semblable à soi, comme le fait voir le Philosophe dans le livre IV de la *Métaphysique*. Or l'essence du bien consiste en ce qu'il est appétible, et à ce titre une fin qui meut l'agent vers son action. Voilà pourquoi le bien est appelé l'être qui se donne : or cela appartient à Dieu, car il donne aux autres choses l'être, puisqu'il est l'être nécessaire. »

Le lecteur a dû sourire plus d'une fois à ce curieux mélange d'idées péripatéticiennes avec une théorie qui l'est si peu. Nous avons dit plus d'une fois que le Dieu d'Aristote a pour idéal, ou disons mieux, pour perfection, de se maintenir, de se conserver dans son actualité ou dans son essence, qui est lui-même, sans agir sur les autres êtres, et à plus forte raison sans leur communiquer quoi que ce soit. Il est assez singulier de voir introduire dans une pareille théodicée le principe chrétien. Mais cette singularité ne doit pas nous sembler trop irrégulière, surtout elle ne doit pas nous sembler malheureuse. Les deux conceptions, la conception péripatéticienne et le dogme, une fois unies, le dogme transforma la conception ; il se plaça d'abord à côté d'elle, puis il lui substitua une conception très-différente, qui, sans doute, avait son origine dans la raison (car la raison peut affirmer et démontrer l'existence de Dieu, ainsi que quelques-uns de ses attributs et son caractère d'auteur suprême du monde), mais enfin, que la raison ne voyait pas en elle-même. Bientôt, en effet, en étudiant la théodicée scotiste, nous assisterons au spectacle d'une théodicée où l'idée de la perfection n'apparaît plus uniquement au sein de l'idée d'acte, mais s'est dégagée et rayonne sur l'ensemble du système. L'élément chrétien aura pris le dessus dans la philosophie transformée, ou plutôt commençant à se transformer. Et déjà dans saint Thomas cet élément, tout en n'excluant pas *absolument* la donnée d'Aristote, l'interprète déjà d'une façon singulière. Il n'a pas encore complétement changé la philosophie antique, qui garde encore un peu sa nature, mais déjà il l'a baptisée.

On a déjà dû remarquer que c'est la sublime définition que Dieu donne de lui-même dans les saintes Ecritures, qui conduit surtout le Docteur angélique à sortir

quelquefois de la théorie péripatéticienne. En général, il en sort complétement toutes les fois qu'il considère les rapports de Dieu et du monde, de même qu'il y reste volontiers toutes les fois qu'il étudie Dieu en lui-même. C'est dire assez que, lorsqu'il examine la grande question *De existentia Dei in rebus*, il se montre très-peu fidèle à Aristote, quoiqu'il mêle toujours à ses conceptions les plus éloignées de la philosophie péripatéticienne les principes généraux d'une métaphysique aristotélique.

«Dieu,» dit saint Thomas, « est intimement en toutes choses, parce qu'il est l'être par essence: *Deus, cum sit ipsum esse per essentiam, est intime in rebus*... Il n'y est pas comme partie de leur essence ou comme accident, mais comme l'agent dans ce qu'il modifie. En effet, il faut que tout agent soit uni à l'objet sur lequel il agit immédiatement. Voilà pourquoi le Philosophe prouve, dans le VIIe livre de sa *Métaphysique*, que le moteur et le mobile sont nécessairement ensemble. Or, Dieu étant l'être par son essence, il faut que l'être créé soit son effet propre, comme échauffer est l'état propre du feu. Et Dieu cause est effet dans les choses, non-seulement lorsqu'elles commencent à être, mais tant qu'elles sont conservées dans leur être : c'est ainsi que la lumière est conservée dans l'air par le soleil, tant que l'air reste illuminé.... Mais l'être est ce qu'il y a de plus intime à la chose, puisqu'il est principe formel vis-à-vis de tout ce qui est dans les choses. Donc, » etc. (435). Il suit de là que Dieu est partout. « Il est dans tous les lieux, en tant qu'il est dans les choses auxquelles il confère la puissance d'être, et d'être dans un lieu qui leur est propre; il est dans tous les lieux, non en ce sens que semblable à un corps il empêche les choses d'y être avec lui, mais au contraire parce qu'il leur donne la puissance d'y être... Il est dans tous les objets, par sa puissance, à laquelle tous sont soumis; par son essence, parce qu'il a tout créé; par sa présence, parce qu'il connaît tout (436). » Mais bien que Dieu soit partout et au sein le plus intime des choses qui changent, « il est absolument immuable... parce que tout ce qui change est, à certains égards, en puissance. » D'où il suit qu'aucun changement n'est possible à celui qui est nécessairement l'acte pur. D'où il suit encore que, seul, il a le privilége de l'immutabilité (437). Mais l'immutabilité entraîne l'éternité. En effet, qu'est-ce que l'éternité? Invisible en elle-même, elle se révèle dans le temps, comme le simple et le spirituel se révèlent dans le composé et le matériel. Or « le temps n'est autre chose que le nombre suivant l'avant et l'après dans le mouvement.... De même donc que l'essence du temps consiste dans la possibilité de compter l'*avant* et l'*après* dans le mouvement, de même l'appréhension de l'uniformité de ce qui est au delà du mouvement constitue l'essence de l'éternité (438). Dieu, qui est soustrait à tout mouvement, est donc éternel. « Bien plus, il est son éternité, parce qu'il est son être uniforme (439). »

Nous venons de voir quels sont les attributs de Dieu, sauf celui de l'unité, sur lequel nous avons présenté ailleurs les arguments et les discussions des diverses écoles scolastiques. La théorie thomiste que nous venons de résumer suppose, on a dû le reconnaître, un principe sur lequel le Docteur angélique revient encore longuement, lorsqu'il examine comment Dieu est connu et nommé par l'homme dans la vie terrestre.

C'est une vérité de foi que l'homme, ici-bas, ne saurait voir Dieu par son essence, ou, si l'on veut, face à face. Cette vision intuitive est le partage de la vie future. Mais saint Thomas ne se contente pas de poser cette vérité, il la commente par l'idéologie péripatéticienne. «Le mode de connaissance,» dit-il, « suit le mode de la nature connaissante. Mais notre âme, tant que nous vivons de cette vie actuelle, a son être dans une matière corporelle. Donc elle ne connaît naturellement que les objets qui ont leur forme dans une matière, ou ceux à la connaissance desquels ils peuvent conduire. Et il est manifeste que, par les natures des choses matérielles, l'essence divine ne peut être connue; car il a été démontré plus haut qu'une similitude créée, quelle qu'elle soit, n'est pas la vision de cette essence elle-même. Donc il est impossible que l'homme, dans cette vie, voie l'essence de Dieu. Et le signe de cela, c'est que plus notre âme s'abstrait des choses corporelles, plus elle est capable des abstraits intelligibles. *Voilà pourquoi les songes et tout ce qui nous ravit à nos sens nous permettent de percevoir les révélations divines et la prévision de l'avenir*... D'ailleurs, notre connaissance naturelle a son origine dans les sens. Elle ne peut donc s'étendre que là où elle est conduite par les choses sensibles. Or les choses sensibles ne peuvent donner à l'homme le moyen de voir l'essence divine, parce qu'elles sont des effets de Dieu qui n'ont pas une partie adéquate à celle de leur cause. La connaissance des choses sensibles ne peut donc nous faire connaître toute la vertu de Dieu, donc elle ne peut nous faire connaître toute son essence. Mais, parce que les effets de Dieu dépendent de lui, en tant qu'il est leur cause, ils peuvent nous mener à reconnaître si Dieu est et ce qui doit nécessairement convenir à son existence, en tant qu'il est une première cause excédant les effets. »

Nous venons de constater l'interprétation péripatéticienne de la doctrine de l'Eglise sur les limites de la connaissance que nous pouvons avoir de Dieu. Cette interprétation, on le verra plus tard, fut attaquée par diverses

(435) *Sum.*, I part., quæst. 8, art. 1.
(436) *Ibid.*, quæst. 8, art. 2, 3.
(437) *Ibid.*, quæst. 9, art. 1 et 2.
(438) *Summ.*, I part., quæst. 10, art. 1.
(439) *Ibid.*, quæst. 10, art. 2 et seq.

écoles. Elle constitue en quelque sorte le cadre philosophique de la théodicée thomiste.

Toutefois, saint Thomas lui-même n'y est pas complétement fidèle : on croirait en effet que, d'après ce programme, il considère Dieu surtout comme Créateur, ce qui serait s'écarter sur un point essentiel de la théorie péripatéticienne. Cependant, nous avons pu remarquer que la considération de Dieu Créateur, comme celle de Dieu envisagé comme l'Etre absolu, est subordonnée à celle de Dieu étudié comme acte pur, c'est-à-dire comme premier moteur immobile.

Nous n'examinerons pas en détail la théorie du Docteur angélique sur les noms qui sont attribués à Dieu; elle est tout entière contenue dans les principes qui précèdent, et la grande question qu'elle suscitait dans les écoles, à savoir si les noms sont dits *univoquement*, *équivoquement* ou *analogiquement* de l'Etre absolu et des êtres relatifs, se retrouvera plus tard dans cette étude. Passons à l'étude rapide de ce qu'on appelle aujourd'hui les attributs moraux de Dieu.

Ce qui frappe dans cette étude, c'est le soin que saint Thomas a pris de poursuivre, dans cette question nouvelle, la méthode qu'il a déjà suivie dans la question des attributs métaphysiques.

Il se demande d'abord si Dieu sait, ce qu'il sait et comment il sait : *De scientia Dei;* et voici sa réponse :

« Dieu étant sans matière, en lui est la connaissance parfaite ..... En effet, les êtres qui connaissent se distinguent de ceux qui ne connaissent pas, en ce que ceux-ci n'ont que leur forme, tandis que les autres ont naturellement des formes étrangères; car l'idée du connu est dans qui connaît. La nature de ce qui ne connaît pas est donc plus resserrée et plus limitée. C'est pourquoi le Philosophe dit dans son livre III *De l'âme*, que *l'âme est toute d'une certaine façon*. Mais c'est la matière qui resserre la forme. Voilà pourquoi nous avons dit plus haut que plus les formes sont dépouillées de matière, plus elles se rapprochent d'une certaine infinité. *C'est donc le caractère immatériel d'un être qui est le principe de son caractère intellectuel, et le mode de l'immatérialité est celui de l'intellectualité.* Voilà pourquoi le Philosophe dit dans le livre II *De l'âme*, que les plantes ne connaissent pas à cause de leur matérialité. Le sens connaît, parce qu'il reçoit des espèces sans matière; l'intellect connaît plus encore, parce qu'il est plus séparé de la matière. Donc Dieu étant placé au sommet de l'immatérialité est placé au sommet de la connaissance (440). » Et comme il est absolument immatériel, c'est-à-dire sans puissance, l'espèce intelligible par laquelle il voit et l'intellect lui-même ne sont pas séparés. Car, dans notre âme, ils ne le sont que parce que notre âme est en puissance vis-à-vis de la connaissance. Donc Dieu se connaît par soi-même. Il se connaît suivant toute l'étendue de son intelligibilité, puisqu'en lui l'intelligence et l'intelligible coïncident dans une suprême actualité (441), ou plutôt l'intelligence de Dieu est son être même; car son essence est espèce intelligible, et cette espèce intelligible est l'intelligence elle-même (442). Il connaît aussi les choses qui diffèrent de lui, puisque sans cela il ne connaîtrait pas parfaitement la puissance qui s'étend à ces choses. Il les connaît non en sortant de lui et par une espèce qui leur soit propre, mais par son essence, et il a de chacune d'elles, et de toutes à la fois, une connaissance particulière et complète (443), par laquelle il cause les objets, puisque son être et son savoir sont identiques, à la condition toutefois que la volonté s'y ajoute (444). En lui donc préexistent objectivement les idées de toutes les choses, idées à l'image desquelles les choses elles-mêmes sont créées; autrement Dieu créerait au hasard, et pour ainsi dire abstraction faite de cette intelligence qui est son être même. L'attribut de l'intelligence emporte en Dieu celui de la vie. Il est vrai que le nom de vie convient proprement à une nature capable de mouvement, mais il s'applique aussi à l'*opération vitale elle-même*, c'est-à-dre à cette opération qui sort de l'être même qui l'accomplit et dont il a pour ainsi dire l'initiative. Or c'est l'opération intellectuelle qui offre le plus ce caractère, puisqu'elle pose à l'être où elle se trouve une fin qui dirige ses actes et dont il a l'idée en lui-même. Dieu, qui est la suprême connaissance, est donc à ce titre la vie suprême (445). Mais ce n'est pas seulement la vie qui sent l'intelligence, c'est la volonté. « En effet, chaque chose a un rapport avec sa forme, qui fait qu'elle tend vers elle lorsqu'elle ne la possède pas, et qu'elle s'y repose lorsqu'elle la possède; et il en est ainsi de chaque perfection naturelle qui est le bien de la nature. Le rapport au bien, dans les choses qui n'ont pas de connaissance, s'appelle appétit naturel. La nature intellectuelle a donc, avec le bien qu'elle appréhende par une forme intelligible, ce rapport, qu'elle tend vers lui et se repose en lui : or c'est dans cette tendance et dans ce repos que consiste sa volonté. Donc tout ce qui a intellect a volonté, comme tout ce qui a le sens a l'appétit animal... Dieu a donc la volonté, et cette volonté, comme son intelligence même, est son être. »

Nous nous arrêterons ici dans cette analyse des attributs moraux de Dieu. On voit qu'elle se distingue profondément des analyses modernes par un caractère essentiel. Suivant la plupart des philosophes modernes, autre est le mode de démonstration des attributs métaphysiques, autre le mode de démonstration des attributs moraux. Ici

(440) *Summ.*, I part., quæst. 14, art. 1.
(441) *Ibid.*, art. 2 et 3.
(442) *Ibid.*, art. 4.
(443) *Sum.*, I part., qu. 14, art. 5, 6, 7.
(444) *Ibid.*, art. 8.
(445) *Ibid.*, quæst. 18.

au contraire identité absolue. On remarquera que cette identité se retrouve dans la théorie péripatéticienne que saint Thomas suit ici complétement, sauf en ce qui concerne les rapports de l'intelligence et de la volonté divine avec les choses contingentes et finies.

Eclairons maintenant la *Somme de théologie* par la *Somme contre les gentils*.

Voici ce que saint Thomas dit dans ce dernier ouvrage de l'*intelligence divine :*

QUOD DEUS EST INTELLIGENS.

Ex præmissis autem ostendi potest quod Deus sit intelligens. Ostensum est enim supra, quod in moventibus et motis non est possibile in infinitum procedere, sed oportet omnia mobilia reducere, ut probatum est, in unum primum movens seipsum : movens autem seipsum, se movet per appetitum et apprehensionem, sola enim hujusmodi inveniuntur seipsa movere, utpote in quibus est movere, et non moveri : pars igitur movens in primo movente seipsum, oportet quod sit appetens et apprehendens. In motu autem, qui est per appetitum et apprehensionem, appetens et apprehendens est movens motum, appetibile autem et apprehensum est movens non motum : cum igitur id quod est omnium primum movens (quod Deum dicimus) sit movens omnino non motum, oportet quod comparetur ad motorem, qui est pars moventis seipsum, sicut appetibile ad appetentem, non autem sicut appetibile sensualii appetitu : nam appetitus sensualis non est boni simpliciter, sed hujus particularis boni : cum et apprehensio sensus non sit nisi particularis, id autem quod est bonum et appetibile simpliciter, est prius eo quod est bonum et appetibile ut hic et nunc. Oportet igitur primum movens esse appetibile, ut intellectum : et ita oportet movens quod appetit ipsum, esse intelligens : multo igitur magis et ipsum primum appetibile erit intelligens ; quia appetens ipsum fit intelligens actu per hoc quod ei tanquam intelligibili unitur. Oportet igitur Deum esse intelligentem, facta suppositione, quod primum motum moveat seipsum, ut philosophi posuerunt.

2. *Adhuc, idem necesse est sequi si fiat reductio mobilium, non tantum in aliquod primum movens seipsum, sed in movens omnino immobile : nam primum movens est universale principium motus : oportet igitur, cum omne movens moveat per aliquam formam quam intendit in movendo, quod forma per quam movet primum movens, sit universalis forma, et universale bonum, forma autem per modum universalem non invenitur nisi in intellectu : oportet igitur primum movens, quod Deus est, esse intelligens.*

3. *Amplius, in nullo ordine moventium invenitur quod movens per intellectum sit instrumentum ejus, quod movet absque intellectu, sed magis econverso : omnia autem moventia quæ sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod est Deus, sicut instrumenta ad agens principale. Cum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est quod primum moveat absque intellectu : necesse est igitur Deum esse intelligentem.*

4. *Item, ex hoc aliqua res est intelligens, quod est sine materia : cujus signum est quod formæ fiunt intellectæ in actu per abstractionem a materia : unde et intellectus est universalium, et non singularium, quia materia est individuationis principium : formæ autem intellectæ in actu, fiunt unum cum intellectu in actu intelligente. Unde si ex hoc formæ sunt intellectæ in actu, quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine materia ; ostensum est autem supra Deum esse omnino immaterialem, est igitur intelligens.*

5 *Adhuc, Deo nulla perfectio deest, quæ in aliquo genere entium inveniatur, ut supra ostensum est ; nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, ut etiam ex superioribus potest ; inter perfectiones autem rerum potissimum est, quod aliquid sit intellectivum. Nam per hoc ipsum est quodammodo omnia habens in se omnium perfectiones : Deus igitur est intelligens.*

6. *Item, omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum præstituit sibi finem, aut præstituitur sibi finis ab alio, alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. naturalia autem tendunt in fines determinatos, non enim a casu naturales utilitates consequuntur ; secus enim non essent semper aut in pluribus, sed raro : horum enim est casus cum ergo ipsa non præstituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt, oportet quod eis præstituatur finis ab alio, qui sit naturæ institutor : hic autem est qui præbet omnibus esse, et est per seipsum necesse esse : quem Deum dicimus, ut ex supradictis patet, non autem posset naturæ finem præstituere, nisi intelligeret, Deus igitur est intelligens.*

7. *Amplius, omne quod est imperfectum, derivatur ab aliquo perfecto : nam perfecta naturaliter priora sunt imperfectis, sicut actus potentia, sed formæ in rebus particularibus exsistentes sunt imperfectæ ; quia particulariter et non secundum communitatem suæ rationis : oportet igitur quod deriventur a aliquibus formis perfectis, et non particulatis : tales autem formæ esse non possunt nisi intellectæ, cum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate nisi in intellectu ; et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes : sic enim solum possunt esse operantes. Deum igitur, qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem. Hanc autem veritatem etiam fides catholica confitetur. Dicitur enim* Job (IX, 4), *de Deo : « Sapiens corde est et fortis robore. » Et* (XII, 16) : *« Apud ipsum est fortitudo et sapientia. » Et in psal.* CXXXVIII, 6) : *« Mirabilis facta est scientia tua ex me. » Et* Rom. (XI, 33) : *« O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei ! » Hujus autem fidei veritas tantum apud homines invaluit, ut ab intelligendo nomen Dei imponerent. Nam* Θεὸς *quod secundum Græcos* Deum *significat, dicitur a* θεάσθαι, *quod est* considerare *vel* videre.

COMMENTAIRE.

« Postquam determinavit sanctus Thomas de perfectionibus divinis ad naturam pertinentibus, nunc de iis quæ pertinent ad operationem, determinat. Circa hoc autem duo facit. Primo enim determinat de perfectionibus, ex quibus cognoscitur aliquid esse vivens. Secundo de ipsa vita, cap. 97. Circa primum duo facit. Primo agit de ipsis perfectionibus. Secundo de passionibus et virtutibus ad illas perfectiones pertinentibus, cap. 88. Circa primum duo facit. Primo agit de perfectione, quæ est intellectus. Secundo de perfectione quæ est voluntas, cap. 72. Circa primum duo facit : primo agit de cognitione divina ex parte intelligentis, secundo ex parte objecti cogniti, cap. 47. Circa primum duo facit. Primo agit de ipsa cognitione secundum se. Secundo de ipsa ex parte medii cognoscendi. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod Deus est intelligens ; secundo quod est suum intelligere capite sequenti.

« Probat ergo primo quod Deus est intelligens, et arguit. Primo, supposito quod oportéat devenire ad unum primum movens seipsum, ut Aristoteles deducit, Deus est primum appetibile, ut primum intellectum a primo movente seipsum, ergo est intelligens. Probatur consequentia : quia appetens ipsum fit intelligens actu, per hoc quod ei tanquam intelligibili unitur ; cum enim ipsum sit intellectum, oportet ut appetens sit intelligens. Antecedens quoque probatur sic : movens seipsum, scilicet motu locali, movet se per appetitum et apprehensionem, quia hujusmodi sola habent in seipsis moveri, et non moveri, ergo pars movens est appetens et apprehendens ; sed appetens et apprehendens est movens motum : appetibile autem movens non motum : ergo primum movens omnino non motum, qui est Deus, comparatur ad partem moventem : sicut appetibile, non autem sicut appetibile sensuali appetitu, quia ille non est boni simpliciter, sed hujus particularis boni ad hic et nunc determinati : primum autem movens oportet esse bonum simpliciter, cum bonum et appetibile simpliciter sit prius bono, ut hic et nunc, ergo primum movens est primum appetibile et intellectum.

« Circa illam propositionem : Ea quæ seipsa movent, habent in seipsis moveri, et non moveri, quæ est Aristotelis, VIII *Physic.*, et quam intendit hic sanctus Thomas notandum ex doctrina ejus *Verit.*, quæst. 24, art. 2, quod potentia motiva in brutis dupliciter potest considerari. Uno modo secundum se et absolute. Alio modo in ordine ad judicium quo applicatur potentia motiva ad motum. Similiter actio ipsius bruti potest et secundum se considerari, et in ordine ad judicium a quo provenit : si primo modo consideretur potentia motiva, et actio bruti, sic non magis determinantur ad unum quam ad alterum, in quo a rebus naturalibus differunt, quæ habent formas ad unum determinatas et idem semper agentes secundum se : et hunc sensum intelligit Philosophus et sanctus Thomas omnia quæ seipsa movent habere in seipsis moveri et non moveri ; si autem secundo modo considerentur, sic sunt determinata ad unum, quia et semper judicium sequuntur, et ipsum judicium est ipsis a natura determinatum, sicut ovis videns lupum naturaliter judicat esse fugiendum ; et sic non est in ipsis moveri et non moveri : sed hoc tantum habentis rationem est, cui non est judicium a natura determinatum.

« Circa istam propositionem : Appetens et apprehendens est movens motum, appetibile autem est movens non motum : adverte quod quidam Thomistarum tenent hanc propositionem quæ est Aristotelis, III *De anima*, intelligi de movente per modum causæ efficientis, volentes appetibile concurrere ad actum appetitus per modum efficientis formalis, et rationis agendi, quantum ad specificationem actus, non autem quantum ad exercitium, separata tamen secundum rem ab ipso appetitu, non autem solum per modum causæ finalis. Probant autem hoc: Primo, quia aliter Aristoteles æquivocasset de movente, III *De anima*, et XII *Metaphysicæ*, ordinem moventium reducens ad unum moventem non motum, scilicet appetibile. Nam cum intenderet reducere ad unum movens effective, si appetibile esset movens tantum per modum finis, fieret transitus a fine ad efficientem. Secundo, quia Averrhoes, XII *Metaphysicæ*, comm. 36, inquit quod appetibile movet appetitum in duplici genere causæ, scilicet effective secundùm quod est apprehensum, et finaliter secundum quod est extra animam. Tertio cum in appetitione duo sint, exercitium scilicet ejus et specificatio, oportet ipsius specificationis, sicut et exercitii, dare aliquam causam effectivam, hæc autem non potest esse sola voluntas, quia sic omnes ejus actus essent ejusdem speciei, sicut omnes actiones a colore ; ergo erit ipsum objectum, quod est appetibile. Quarto, quia tunc voluntas non esset potentia passiva, cujus oppositum tenet sanctus Thomas I part., quæst. 80, art. 2, de ratione enim potentiæ passivæ est ut a suo objecto effective moveatur, ut patet *Verit.*, quæst. 16, primo ad 13. Quinto, subsistentia adjuncta alicui causæ non variat causalitatem illius de uno genere causandi in aliud, sed verbum subsistens causat per modum efficientis ipsum amorem, ut vult sanctus Thomas, imo et fides : ergo et verbum cordis nostri non subsistens, sed verbum cordis nihil aliud est quam objectum apprehensum : ergo, etc. Sexto, si hoc non esset, sed diceremus appetitum seipsum movere ad præsentiam appetibilis, nulla erit efficax via ad probandum aliquid pati ab alio, dicemus enim de intellectu respectu intelligibilis, de sensu respectu sensibilis, et de ligno respectu comburentis, quod non patiuntur, sed quod ad præsentiam illorum seipsa movent. Alii tenent appetibile nullo modo movere per modum efficientis aut totalis aut partialis, sed tantum per modum causæ finalis, ut tenet Capreolus II *Sententiarum*, dist.

24 et 25; licet autem utraque opinio sustentari possit, habeatque utraque doctissimos defensores, et utraque videatur ex verbis sancti Thomæ haberi, prima ex eo quod ponit appetitum esse potentiam passivam, secunda vero ex eo quod in prima parte, quæst. 83, et 1-2, quæst. 9; et *Verit.*, quæst. 22, et ubique tenere videtur quod appetibile et intellectum movet per modum finis, ponitque inter intellectum et voluntatem diversum modum motionis, volens intellectum movere voluntatem duntaxat per modum finis, dum illi appetibile proponit, voluntatem autem movere intellectum per modum efficientis : videtur tamen mihi media via incedendum esse. Nam appetibile sive finis dupliciter comparari potest ad voluntatem. Uno modo, respectu illius actus quo vult finem. Alio modo respectu illius actus quo vult ea quæ ordinantur ad finem. Dico igitur duo, primum est quod, si finis comparetur ad voluntatem respectu illius actus quo vult finem, non movet voluntatem effective proprie, tanquam videlicet forma quæ sit principium elicitivum volitionis, sed movet tantum formaliter per modum formæ specificantis operationem extra potentiam operantem exsistentis. Alterum est quod, si finis comparetur ad voluntatem respectu volitionis eorum quæ sunt ad finem, finis movet voluntatem per modum efficientis tanquam ratio agendi.

« Ad evidentiam primi dicti sciendum primo quod, licet hoc quod dicimus movere, proprie apud nos significet actum et causalitatem efficientis, quia illa manifestior est causalitatibus aliarum causarum : extensum tamen est hoc vocabulum etiam ad significandum causalitatem finis et formæ, unde dicitur finis metaphorice movere, et per similitudinem; quia sicut agens effectum ad sui similitudinem trahit, ita appetibile ad se trahit voluntatem licet in efficiente illud sit per impressionem alicujus formæ aut motus: in appetibili autem et fine non sit per impressionem alicujus in voluntate, sed tantum per determinationem et specificationem actus ipsius voluntatis, dum ipse actus voluntatis ita terminatur ad hoc appetibile ex eo quod est apprehensum, quod non ad aliud. Unde nihil est aliud voluntatem a fine moveri quantum ad ipsius finis volitionem, quam ipsam inclinari in finem ex apprehensione ipsius finis : ex quo etiam sequitur, quod metaphorice secundum hanc considerationem ipsa potentia voluntatis dicitur passiva, et ipsum appetibile dicitur activum metaphorice, ut dicatur passiva, quia est indifferens ad hoc vel illud objectum, et ab illo potest aliquo modo trahi : et illud activum, quia voluntatem ad se trahit, tanquam ipsius volitionis formale specificativum.

« Sciendum secundo quod, cum finis et appetibile sit voluntati ratio movendi : quia est illud cujus amore, sive propter quod voluntas agit et movet, rationem autem agendi oporteat esse in agente, necesse est (ut dicitur *Verit.* ubi supra) quod appetibile sit in appetente, non quidem secundum esse naturale, sed secundum esse intentionale, ita quod esse intentionale sit conditio finis ut est movendi ratio, et ut est formale specificativum actus voluntatis, propter quod dicitur quod finis movet agentem secundum quod est in intentione, quia videlicet esse intentionale ejus est conditio ipsius requisita ad hoc ut moveat, tam formaliter, quam sicut ratio agendi : sicut ad hoc ut calor sit igni ratio calefaciendi, et ad hoc ut ipsum faciat formaliter calidum oportet ut sit in igne.

« Sed tamen cavendum ne existimetur per hoc oportere voluntatem ipsam suum objectum cognoscere ad hoc ut in illud inclinetur, et præsertim quia sæpenumero dicit sanctus Thomas intellectum movere voluntatem in quantum sibi suum objectum proponit, hoc enim verum non est, cum appetitus animalis non sit potentia cognoscitiva. Sed cum voluntas in eadem essentia animæ cum intellectu radicetur, et voluntas ipsa non sit proprie volens et appetens, sed homo per voluntatem in appetibile inclinetur, oportet quidem ut ab appetente appetibile cognoscatur ad hoc ut ejus operatio specificetur, non tamen ab ipsa voluntate, idcirco intellectum proponere objectum voluntati et præsentare, non est illi cognoscendum objicere, sed illum in tali conditione ponere, ut in eo qui habet tale appetibile, secundum illud esse intentionale sequatur inclinatio voluntatis ad esse naturale appetibilis appetenti per tale esse intentionale repræsentatum. Sciendum tertio quod species actus specificati non distinguitur realiter a substantia et natura ipsius actus, sed tantum secundum rationem; non enim entitas calefactionis distinguitur a specie calefactionis, sed una et eadem res est actio ipsa, et calefactio; propter hoc non oportet quærere particularem causam efficientem specificationis distinctam a causa efficiente substantiæ, et entitatis; alioquin sicut substantiæ attribuitur causa efficiens simpliciter ipsius productiva tanquam id quod agit, non tantum tanquam ratio producenti, ita et specificationis oporteret aliam causam, non tantum quæ esset ratio agendi, sed quæ esset agens, ponere. Id ergo quod est causa substantiæ actus per modum efficientis, est etiam causa speciei effective, sed causa formalis a qua est species, est, id quod est ratio ut sit talis actus, sicut causa motus sursum, et quantum ad substantiam, et quantum ad speciem motus per modum efficientis est movens ipsum, qui non causat motum indeterminatum, sed specificatum : causa autem formalis a qua formaliter est motus sursum, est ipse terminus motus, ita quod movens ideo causat motum sic specificatum, quia movet mobile ad locum sursum. Similiter ergo motus appetitus circa finem non oportet quærere quantum ad ejus specificationem, causam efficientem aliam ab ipso appetitu, sed appetitus ipse est causa actus specificati; ratio autem formaliter a qua formaliter habet ipse actus ut sit talis actus, et ipse appetitus ut actu sic specificatum producat : est ipsum appetibile exsistens in appetente intelligibile

iter. Sic ergo in nolitione finis, appetibile novet appetitum quantum ad specificationem ctus, quia est ratio et forma unde formaliter abet quod actus ejus sit talis, non autem ffective concurrit ad ipsum actum per modum elicientis operationem. Ad hunc ergo ensum intendit sanctus Thomas, appetibile novere voluntatem per modum finis, quantum ad ipsius appetibilis et finis volitionem, uia videlicet est forma a qua talis volitio pecificatur.

« Ad evidentiam vero secundi dicti considerandum est, quod voluntas non tantum est roprii actus causa, sed etiam motus extrinseci per quem finis acquiritur, sed in tali ausalitate, ipsa voluntas se habet sicut agens, nis autem se habet sicut ratio agendi : sicut n calefactione substantia ignis se habet ut alefaciens, calor autem sicut ratio calefaiendi : et quia voluntas nihil extrinsece ausat nisi mediante actu volendi, ideo, dum ausat motum ordinatum ad finis assecutioem, causat etiam in se volitionem ipsius iotus, qua mediante causat motum. Ideo icut finis est voluntati ratio causandi moum, in quantum non causat motum nisi ropter finis assecutionem, ita est ipsi voluntati ratio causandi volitionem in se illius notus qui ordinatur ad finem, ideo enim ult motum ipsum, quia vult finem per ipsum acquirendum. Unde finis ut volitus, concurrit active tanquam ratio agendi ad volitionem ejus quod est ad finem. Nam voluntas ut actuata volitione finis, elicit volitionem ejus quod est ad finem. Et sic quod n loco allegato inquit sanctus Thomas, inem movere tanquam rationem movendi, ntelligitur respectu motus extrinseci, et olitionis ipsius motus ad finem ordinati, non utem respectu volitionis ipsius finis. Et hoc st movere per modum finis, respectu eorum uæ sunt ad finem. Sic ergo conceditur quod liquo modo finis movet voluntatem formaliter tantum, aliquo vero modo effective.

« Ad rationes autem primæ opinionis, in quantum videntur esse contra primum dictum, respondetur. Ad primam enim dicitur quod Aristoteles non æquivocavit de movente, sed artificiose ex eo quod ostendit oportere primum movens esse omnino immobile, ostendit quod etiam movet per modum finis, tanquam scilicet ratio movendi et agendi, quia, cùm omne movens quod non est finis, moveat propter finem alium a se, et sic moveatur ab alio motione finis ad ea quæ sunt ad finem, oportet ut illud quod omnino immobile est, absolute moveat etiam per modum appetibilis et finis : hoc enim solum movens est omnino immobile, quia ab alio non movetur ut sic. Unde non intendit Aristoles, ut ratio supponit, ostendere primum motorem esse immobilem, quia movet sicut appetibile, sed econtrario, quia est omnino immobilis, ostendit quod movet per modum appetibilis, cum appetibili in ordine motionis voluntarie conveniat, ut sit movens immobile. Nam si moveret tantum per modum efficientis, et non per modum finis, non esset immobile omnino, eo quod finis moveat efficientem ad operandum propter ipsum finem, tanquam scilicet id cujus gratia movet et agit. Similiter in I *De anima* non committit æquivocationem, quia cum vellet ostendere animalia motu locali moveri per appetitum, consideravit in ordine illo rationem moventis et moti absolute, non autem rationem moventis tantum effective, aut tantum finaliter. Sic enim cum finis sit causa causarum, appetibile quod movet in ratione finis, habet rationem moventis immobilis : appetitus autem habet rationem moventis et moti, eo quod moveat quidem effective sed moveatur motione finis.

« Dicitur ulterius, quod ratio concludit, si aliquid concludit, quod finis aliquo modo effective movet voluntatem quantum ad volitionem eorum quæ sunt ad finem, aut non quantum ad ipsam finis volitionem. Ad secundam dicit primo, quod commentator proprie loquitur de fine per comparationem ad motum qui ad finis acquisitionem ordinatur, ut ex ejus processu apparet. Sic enim finis secundum quod est extra, causat motum per modum finis, in quantum motus fit propter ipsum acquirendum secundum esse quod habet extra animam, licet esse quod habet in anima, sit conditio ejus ut sic movet : secundum vero quod habet esse in anima, causat motum per modum efficientis, in quantum voluntas volens finem effective causat et volitionem motus ad finem et ipsum motum. Dicitur secundo, quod per comparationem ad finis desiderium intelligitur improprie dictum communi et extenso vocabulo : dicitur enim finis in anima, puta balneum, efficere sui desiderium formaliter, quod est efficere improprie, sicut dicimus quod calor facit ignem calidum, non autem proprie effective. Ad tertiam patet ex dictis : nam ostensum est quod non oportet aliam esse causam effectivam specificationis actus præter ipsam voluntatem, quæ actum specificatum elicit. Cum autem probatur quia tunc omnes actus essent ejusdem speciei, negatur consequentia. Non sufficit enim ad hoc ut actus sint ejusdem speciei, quod ab eadem causa effectiva specificati producantur, sed etiam requiritur ut sit eadem forma specificans : sicut motus sursum et deorsum ab eodem motore producti specificati, non obstante quod ab eodem motore producuntur specifice distinguuntur, quia diversos habent terminos, a quibus formaliter specificantur. Modo non omnium actuum voluntatis est eadem forma, ideo non omnes sunt ejusdem speciei : unde ipsa voluntas effective specificat actus suos, quia ipsos suis formis adaptat, et commensurat, scilicet appetibilibus diversis, sicut et dans formam a qua res specificatur, dicitur effective specificare, ipsum autem appetibile specificat per modum formæ extrinsecæ. Ad quartam dicitur primo, quod voluntas non est potentia passiva respectu volitionis finis, si accipiatur passivum ut respondet vere activo et efficienti, ut dicatur potentia passiva, in quam natum est objectum aliquem actum aut formam producere. Si autem communius acci-

piatur pro omni indeterminato quod natum est ab alio quomodocunque determinari, et reduci in actum, sic est potentia passiva : sicut si diceremus, quod ignis est potentia passiva respectu caloris ipsum informantis, et sic intelligit sanctus Thomas in *De veritate*, ubi supra tertium, seipsum sic explanat, dicens quod ex eo quod voluntas est potentia passiva, et per consequens habet moveri ab objecto, nihil aliud concluditur, nisi quod intellectus movet voluntatem per modum finis, quia bonum apprehensum isto modo movet. Dicitur secundo, quod est proprie passiva respectu volitionis eorum quæ sunt ad finem : et sic conceditur quod effective movetur ab appetibili, tanquam a ratione agendi, modo superius explicato. Ad quintam dicitur, quod de ratione verbi non est causare amorem per modum efficientis, sed tantum per modum formæ specificantis. Et cum dicitur, quod in divinis Verbum producit amorem per modum efficientis, dicitur quod hoc non convenit sibi ut est Verbum divinum. Cum autem instatur, quia subsistentia non variat genus causalitatis : dicitur quod hoc est falsum de substantia divina. Dicitur tamen quod hoc non est naturaliter notum, scilicet quod Verbum divinum habeat modum causalitatis efficientis, sed tantum fide tenetur. Et si argueretur, ex ratione verbi inventi in intellectu nostro, aut absolute ex verbi ratione, quod ipsum Verbum divinum habeat effective producere amorem, non esset ratio efficax, sed adaptatio quædam ad id quod jam fide tenemus : non enim trinitas personarum demonstrative probari potest, unde nihil illa ratio apud Philosophum concluderet, ut pote procedens ex falsis secundum ipsum. Ad sextam dicimus quod non est similis ratio de appetitu et de aliis, quia appetitus nominat ex sua ratione inclinationem, non autem intellectus aut lapis. Unde posito in appetente appetibili, sequitur inclinatio appetitus secundum inclinationem ipsius, non autem præsente objecto aut activo in aliis rebus ipsum quod dicimus pati, seipsum movet.

« Sed contra prædictam determinationem dubium relinquitur ex verbis sancti Thomæ I part, quæst. 14, art. 5, ad tertium, et primo contra capite quadragesimo nono, et in aliis locis; vult enim quod omnis operatio specificetur per formam, quæ est principium operationis. Ex iis autem arguitur sic : operatio specificatur per formam, quæ est principium operationis, sed per appetibile, per te, specificatur actus voluntatis : ergo appetibile est forma quæ est principium volitionis : ergo appetibile movet voluntatem per modum efficientis formalis, cujus oppositum dictum est superius.

« Respondetur quod utique omnis operatio per formam, quæ est operationis principium specificetur; sed non eodem modo intelligitur in omnibus agentibus formam esse operationis principium; in agentibus enim naturalibus forma est principium per modum elicientis operationem : in agentibus autem per cognitionem et ex appetitu finis, ipse finis cognitus est principium illius operationis, quæ est volitio finis, non ut eliciens operationem : unde non est in voluntate, quæ est immediatum principium elicitivum volitionis, sed in ejus intellectu, ut forma ante volitionem in supposito volente exsistens, ex qua exsistente in ipsius intellectu ad volitionem egreditur, unde dicitur finis cognitus esse volitionis principium, prout omnis forma quæ in agente ante operationem præexsistit secundum naturam, et qua posita ipsum operans ad actionem procedit, operationis principium dici potest, licet ipsam operationem non formaliter eliciat, sed tantum specificet.

« Circa probationem consequentiæ dubium non parvum occurrit : non enim valet ista consequentia : Appetens Deum fit intelligens actu per hoc quod ei tanquam intelligibili unitur; ergo ipsum intelligibile est intelligens, quia sic eadem ratione lapis et lignum, et aliæ res materiales essent intelligentes, cum homo sit intelligens actu, eo quod ipsis tanquam intelligibilibus per eorum species uniatur. Quia sanctus Thomas rationem hanc ex XII *Metaph.*, text. 39, sumpsit, illic dubii solutio quærenda est.

« Ad hujus igitur evidentiam considerandum quod, cum primum appetibile, et primum intelligibile in ordine intelligibilium substantiarum collocentur, non autem in ordine sensibilium, eo quod sit universale bonum, et per consequens sit immaterialis substantia, necesse est quod per unionem ad ipsum, substantia quæ ipsum appetit et desiderat, sit actu intelligens; fit enim aliquid actu intelligens, per hoc quod unitur intelligibili. Unde sicut ponebat Plato intellectum nostrum fieri intelligentem actu ex contractu, et participatione specierum separatarum, ita et intellectus primi mobiliter, secundum Aristotelem, fit actu intelligens ex contractu quodam ad primam substantiam intellectualem et quia propter quod unumquodque tale, et illud magis, ideo sequitur ipsum intelligibile multo magis intellectivum esse, cum esse intellectivum quamdam perfectionem dicat. Non est autem simile de rebus materialibus, quia ipsæ non sunt actu in seipsis intellectuales, imo per intellectum agentem intellectuales actu fiunt : ideo ex contractu ad ipsas res non fit intellectus actu intelligens, sed ex receptione specierum lumine intellectus agentis illustratarum, nec tamen oportet illas species esse intellectivas quia non sunt substantiæ, sed accidentia. Dicitur ergo quod illa ratio apud Aristotelem et sanctum Thomam bona est : negaturque eadem ratione res materiales oportere esse intelligentes, et cum probatur quia homo per ipsas est actu intelligens, negatur quantum ad earum esse naturale; non sunt enim intellectuales actu, sed potentia, unde fundamentum rationis est illa substantia actu secundum se intelligibilis, ex unione ad quam appetens ipsam fit intelligens actu, est intellectiva, cum non debeat esse minoris perfectionis quam ea substantia quæ per ipsam perficitur, ad primum appetibile est hujusmodi; ergo, etc.

« Adverte autem quod non accipitur unio hoc co ad ipsam substantiam intelligibilem per militudinem quæ sit accidens, sed per iqualem substantiæ participationem ab illectu.

« Secundo, primum movens immobile est niversale principium motus, ergo forma per uam movet, est universalis, et universale ouum, ergo Deus est intellectivus. Probaır prima consequentia : quia, cum omne iovens moveat per aliquam formam quam itendit in movendo, oportet quod univerıle movens moveat per universalem formam. ecunda etiam probatur, quia forma per moum universalem non est nisi in intellectu.

« Adverte fundamentum istius rationis esse uod, quia ordo effectuum correspondet orlini causarum, ut dicitur II *Phys.* et V *Meaphysic.*, ideo oportet ut forma quam primo t principaliter intendit agens et movens iniversale sit universalis, id est ut ratio ormalis effectus ipsius causæ, in quantum st ejus effectus, sit ratio universalis, et cum ion possit forma habere esse universale nisi n intellectu, ideo oportet ut ipsum uniersale agens sit intellectum.

« Sed videtur ista ratio non concludere, quia ad hoc ut agens intendat formam universalem, non oportet ut ipsa habeat esse universale in agente, sed sufficit quod effectus sibi sub ipsa ratione universali respondeat : sicut cœlum est agens universale, et tamen non habet in se formam secundum esse universale. Sic, licet Deus sit universale agens, et intendat universale bonum, non tamen oportet ut habeat in se formam universalem, et sic non oportet ut propter universalitatem formæ habeat intellectum.

« Ad hujus intelligentiam considerandum quod, cum oporteat (ut in præcedenti ratione de mente sancti Thomæ adduximus) rationem agendi aliquo modo in agente esse, necesse est ut agens intendens formam universalem habeat, sed sicut duplex est agens universale, scilicet secundum prædicationem, sicut dicimus quod animal generat animal : et secundum perfectionem, sicut cœlum, ita formam universalem dupliciter esse oportet in causa universali : in causa enim universali secundum prædicationem, sufficit ut sit forma universalis actu quidem habens esse particulare, potentia autem et fundamentaliter habens esse universale, quia et in effectu habet esse particulare, et non intenditur ipsum universale, nisi per accidens, sive secundario ab agente particulari, in quantum videlicet in ipso particulari salvatur ratio universalis, sicut et ipsum particulare est agens primo et per se, universale autem secundario, in quantum in particulari habet esse. Sed in causa universali secundum perfectionem, quia ipsa primo et per se intendit universale, et secundario particularia, ut ex ipsis bonum universale resultat : ideo oportet ut in ipso forma per quam agit, habeat esse universale, et per consequens ipsa causa sit intellectiva, cum in solo intellectu forma habeat esse universale.

« Quod autem instatur de cœlo, dicitur quod cœlum si non sit animatum, est agens instrumentale intelligentiæ moventis, non autem particulare agens, de quo hic loquimur, ut dicitur in lib. III, cap. 24, et ideo non oportet esse in ipso formam secundum esse universale, sed tantum in intelligentia movente : si autem ponatur animatum, sic est principale agens, et habet in se formam secundum esse universale per intellectum. Tertio, agentia quæ per intellectum movent, comparantur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale : ergo Deus est intelligens. Antecedens patet, quia omnia moventia quæ sunt in mundo, comparantur ad Deum illo modo, eo quod sit primum movens. Consequentia vero probatur, quia in nullo ordine moventium invenitur quod movens per intellectum, sit instrumentum ejus quod movet sine intellectu, sed bene econverso. Quarto, Deus est omnino immaterialis : ergo est intellectivus.

« Probatur consequentia, quia res fiunt intellectæ in actu ex hoc quod abstrahuntur a materia : unde etiam intellectus est universalium, non autem particularium, quia universalia abstrahunt a materia, quæ est individuationis principium : sed formæ intellectæ in actu, fiunt unum cum intellectu intelligente : ergo si ex hoc formæ sunt intellectæ actu, quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem, quod est sine materia.

« Pro declaratione istius propositionis : Formæ intellectæ in actu, fiunt unum cum intelligente in actu adverte secundum sanctum Thomam I *Sent.*, dist. 35, art. 1, ad tertium, quod non sic dicitur formam intellectam in actu, quasi fiat substantia, vel pars substantiæ intellectus possibilis, sed quia fit forma intellectus : et ex horum conjunctione fit hoc unum quod est intellectus in actu, sicut ex anima et corpore fit unum, quod est homo, habens operationes humanas, nec tamen anima fit corpus. Ista tamen comparatio non est intelligenda per similitudinem quantum ad omnia, sed tantum quantum ad hoc quod est ex ipsis fieri unum ad operationem : licet ex anima et corpore fortassis fiat unum ab omnibus partibus simul sumptis distinctum, non autem ex intellectu et intelligibili, sicut nec ex substantia ignis et calore.

« Verum istud magis dubitationem affert, quomodo non solum ex intellectu et intelligibili fit unum operans et intelligens, sed etiam intellectus fiat ipsum intelligibile, secundum quod dicitur III *De anima*, intellectum possibilem esse quo est omnia fieri.

« Ad hujus autem evidentiam considerandum, quod per rem intellectam in actu, duo possumus intelligere, scilicet aut ipsam speciem intelligibilem, quæ dicitur intellecta in actu, quia non sit id quod primo et directe intelligitur, sed quia est id quo res repræsentata per ipsam intelligitur, aut ipsam rem quæ primo per ipsam speciem repræsentatur. Primo modo non proprie dicitur, neque est ad mentem Aristotelis, quod intellectus in actu sit intellectum in actu, sed bene ve-

rum est, quod fit unum cum illo, in quantum ex ipsis unitis fit hoc unum quod est intellectûs in actu : et sic aliquo modo sunt unum, sicut totum est aliquo modo unum cum sua parte, in quantum pars non est omnino extrinseca a toto. Secundo vero modo, verum est illa esse idem, et unum fieri reliquum.

« Pro cujus notitia sciendum est, quod forma quæ recipitur in intellectu, est forma eadem quæ est extra intellectum secundum rationem, sed aliud et aliud esse habet : nam extra intellectum habet esse naturale, in intellectu autem habet esse intelligibile, ut patet a sancto Thoma, quodlibet VIII, art. 4, et ipsa natura ut exsistens perfectio rei exsistentis extra intellectum, recipitur in intellectu, ut est de mente sancti Thomæ *Verit.*, quæst. 2, art. 2, propter quod dicitur quod talis natura, puta lapis, perficit intellectum. Quia autem unumquodque est id quod est per suam formam et suam naturam, ideo sequitur quod intellectus in actu, qui est intellectus in actu ut habet formam et naturam rei intellectæ, sit ipsa res intellecta : intelligens enim lapidem, est lapis, sicut et habens in se formam lapidis, est lapis, sed tamen quia forma lapidis non habet esse naturale in intellectu, ex quo habet aliquid ut absolute dicatur lapis, sed esse intelligibile, intellectus in actu respectu lapidis, non dicitur absolute lapis, sed est lapis intelligibiliter. Hic est ergo modus quo intellectus informatus specie alicujus intellecti, dicitur ipsum intellectum, quia videlicet habet formam ejus per quam est tale : eadem ratione ipsum intellectum est intellectus in actu, quia videlicet est intellectum in actu per eamdem formam, per quam ipse intellectus in actu est intellectum in actu. Nam per speciem intelligibilem exsistentem in intellectu, per quam intellectus dicitur intellectus in actu, res dicitur esse intellecta in actu : propter hoc dixit commentator, III *De anima*, comment. 5, quod ex intellectu et intelligibili magis fit unum, quam ex materia et forma, et rationem assignat, quia non fit aliud ab eis, sicut est in compositis ex materia et forma : quod explanans XII *Metaph.*, comment. 39, ait : quod intellectum cum intelligitur, fit idem cum intellectu, et quod intellectus est illud quod intelligitur : et propter hoc dicitur quod intellectus est res intellecta : quod cum materia non fiat forma, sed ex eis fiat aliquod tertium, patet magis fieri unum ex intellectu et intelligibili, quam ex materia et forma.

« Quod dictum est de intellectu, dicendum est etiam de sensu, quia etiam forma exsistens in sensu, per quam fit sensus in actu et forma rei sensatæ est una, distincta tantum secundum diversos modos essendi. Unde sicut Philosophus de intellectu ait, quod intellectus in actu, est intellectum in actu, et econverso, ita de sensu in II *De anima* ait quod sensus in actu est sensibile in actu, et sensibile in actu est sensus in actu.

« Circa illam consequentiam, formæ intellectuales in actu, fiunt unum cum intelligente in actu ; ergo si ex hoc formæ sunt intellectæ in actu, quod sunt abstractæ a materia, oportet rem aliquam esse intelligentem, ex hoc quod est abstracta a materia, dubitatur. Videtur quidem sequi oportere intellectum esse immaterialem, ex eo quod ad hoc ut aliquid sit actu intellectum, oportet ut sit a materia abstractum, non tamen quod ex immaterialitate habeat ut sit intelligens : quasi omne quod caret materia, sit intelligens.

« Ad hujus evidentiam intelligendum est, quod iste processus sancti Thomæ a signo est, ut ipsemet dicit : quod enim oporteat si aliquid debeat uniri intellectui, et facere unum cum ipso, ut a materia abstrahatur, signum est ex hoc aliquem esse intelligentem, quod materia caret. Hoc autem sic possumus intelligere. Nam intelligibile in potentia per hoc quod fit intelligibile in actu, trahitur ad superiorem quemdam ordinem, qui intelligibilium ordo dicitur, in quo ordine includuntur et intelligentiæ et intelligibilia, et intelligens fit ipsum intelligibile, sicut habens quidditatem est aliquo modo ipsa quidditas, et intelligibile fit ipsum intelligens : sicut quidditas est aliquo modo ipsum habens quidditatem ; quod autem unum trahatur ad superiorem aliquem ordinem, non est nisi quia accipit conditionem, ex qua habet aliquid adæquate, ut sit in illo ordine ; et si trahatur ad hoc, ut sit idem cum aliquo ipsius ordinis, oportet ut elevetur ad modum illius a quo illud habet, quod sit tale : ut si aliquid debeat elevari ut fiat homo, necesse est ut fiat animal rationale, ex quo homo habet quod sit homo : ita quod ex eadem causa præcise unum fit aliud, ex qua illud est ipsum. Si ergo ex abstractione a materia aliquid trahitur ad ordinem intelligibilium, ut scilicet sit intellectum in actu, et ex hoc fit unum cum intelligente, ut intelligens sit etiam ipsum intelligibile, necesse est ut ista sit conditio adæquata ordinis intelligibilium et intelligentis, scilicet abstractio a materia : alioquin non ex hoc præcise traheretur ad ordinem intelligibilium, et fieret idem cum intelligente, quod a materia separatur. Ex hoc sequitur, quod omne quod secundum se est actu intelligibile, sit etiam intellectivum, quia abstractio a materia est ratio utriusque, scilicet et quod sit aliquid actu intelligibile, et quod sit intelligens : nisi sit in ipso aliquid repugnans intellectioni. Hoc dico propter accidentia spiritualia, quæ sunt quidem actu intelligibilia propter separationem a materia; non sunt tamen intellectiva, quia esse intellectivum non est natum nisi substantiis convenire : ideo cum dicitur quod immaterialitas est ratio quod aliquid sit naturæ intellectivæ, intelligitur in substantiis subsistentibus, quia operari tantum subsistentis est. Patet igitur consequentiam sancti Thomæ optimam esse et subtilem : et ex eo quod intellectum in actu fit unum cum intelligente, sequitur a signo, si fiat tale in actu per abstractionem a materia, non solum quod intelligens sit immateriale, sed etiam quod ex hoc intelligens est, quod materia caret. Quinto, potissima perfectionum est ut aliquid sit intellectivum, cum per hoc

it quodammodo omnia, omnium perfectiones in se habens, ergo Deus est intellectivus. Patet consequentia, quia Deo nulla perfectio deest eorum quæ compositionem in Deo non ponunt.

« Adverte hic ex doctrina sancti Thomæ, part., quæst. 14, et *Verit.*, quæst. 2, quod um unaquæque res sit ad gradum suæ naturæ et perfectionis determinata, hoc habent roprium cognoscentia, ut et aliarum rerum aturas et perfectiones habere possint, dum d cognoscendum, aliarum rerum similitudinibus informantur : et sic intellectus, qui mnium est cognoscitivus, omnium est receptivus, et est quodammodo omnia, dum mnium similitudinibus informatur, ita quod i sit potentialis intellectus, antequam informetur similitudinibus rerum, est illæ res in otentia : quando autem est actu informatus, licitur illæ res in actu.

« Considerandum tamen, quod licet etiam non cognoscentia recipiant in seipsis aliarum rerum naturas, hoc tamen differenter est a naturis cognoscentibus. Nam illa non recipiunt essentias substantiales aliarum rerum, sed tantum accidentia, similiter accipiunt accidentia secundum aliquod eorum esse naturale. Perfectio quoque alterius rei non est in ipsis ut exsistens perfectio alterius, sed tantum ut propria perfectio : in cognoscente autem præsertim intellectivo natæ sunt esse non tantum accidentium essentiæ, sed etiam substantiarum. Similiter non recipiuntur in eo secundum esse naturale, sed secundum esse intentionale : non recipiuntur quoque ut perfectiones tantum intellectus exsistentes, sed ut exsistentes perfectiones rerum extrinsecarum, sicut natura et perfectio lapidis, ut exsistens lapidis perfectio, in intellectu recipitur : est enim similitudo lapidis in anima, ipsa lapidis natura, quæ est extra animam, sed in esse intelligibili : et hoc est proprium cognoscentis, ut perfectionem alterius, exsistentem alterius perfectionem, in seipso immaterialiter recipiat.

« Ex iis patet solutio cujusdam instantiæ quæ posset fieri contra hanc propositionem, quam ponit sanctus Thomas explicite 1 part., quæst. 14, art. 1; hic vero ponitur implicite, scilicet, sola cognoscentia nata sunt habere formam rei alterius in se. Si enim loquamur quantum ad esse naturale rerum, constat quod etiam non cognoscentia rerum aliarum formas suscipiunt : nam aqua recipit caliditatem, et paries albedinem. Si vero loquamur quantum ad esse intentionale, constat quod in aere recipitur species albi et nigri, et soni ac aliorum sensibilium.

« Sed patet ex dictis quod instantia nulla est : tum quia propositio sancti Thomæ intelligitur de formis, et naturis subsistentibus, non autem de accidentalibus. Manifestum est autem, quod substantia non cognoscens non recipit aliarum substantiarum naturas in se, sed bene substantia cognoscitiva, tum quia licet in aere recipiatur forma albi secundum esse intentionale, non tamen recipitur in aere ut perfectio exsistens albi, sed tantum ut perfectio aliquo modo aeris : in sensu autem et intellectu (ut dictum est) recipitur intentionaliter natura rei cognitæ, ut est ipsius rei cognitæ perfectio : ex quo habet cognoscens ut ipsam rem cognoscat.

« Potest etiam dici quod naturæ cognoscitivæ proprium est recipere formas aliarum rerum gratia suiipsius, id est propter propriam perfectionem, scilicet ut sua propria operatio sit perfecta : hoc autem non convenit aeri. Nam in aere recipitur species colorati ut ipsam deferat ad sensum, non autem ut propria aeris operatio per talem speciem accipiat complementum.

« Sexto, Deus omnibus rebus naturalibus præstituit et determinat finem ; ergo est intellectivus. Probatur consequentia, quia non posset præstituere finem nisi intelligeret. Antecedens vero probatur : naturalia tendunt in fines determinatos, cum non a casu proveniant utilitates naturæ, sed semper, aut pro majori parte ; ergo aut præstituunt sibi finem, aut ab alio eis determinatur et præstituitur : sed non præstituunt sibi finem, cum rationem finis non cognoscant; ergo ab alio eis præstituitur, qui eorum naturæ conditor est ; hunc autem dicimus Deum, ergo, etc.

« Adverte hic quod præstituere sibi finem, est statuere sibi aliquid ad quod propriæ operationes dirigantur, sicut sagittator statuit sibi terminum ad quem sagittam vult dirigere : hoc autem convenire non potest nisi cognoscenti et finem, et quid est finis, et aliquid quod rationem finis habeat ; non enim potest aliquid ut finis statui, nisi a cognoscente et apprehendente quid sit esse finem, quia scilicet est ultimum ad quod opera diriguntur. Agentia autem naturalia, licet ordinate in suis operationibus procedant, quia ab intellectu aliquo diriguntur, ipsum tamen finem non cognoscunt, et multo minus finis rationem, et quidditatem; bruta autem, licet cognoscant id quod est finis suarum operationum materialiter, non tamen formaliter illud cognoscunt sub ratione finis. Unde et ipsa rationem finis non cognoscunt, et per consequens nec ipsa sibi præstituunt finem. Cum ergo duo requirantur ad hoc, ut aliquid sibi statuat et determinet finem, scilicet ut cognoscat finem, et rationem finis, cognitio rationis finis est principaliter requisitum : ideo sanctus Thomas hoc pro causa hic assignavit, in quo naturalia cum brutis conveniunt, et ex quo aliis convenit ut sibiipsis finem non præstituant.

Septimo, Deus est actus primus subsistens a quo omnia dependent ; ergo est intelligens. Probatur consequentia : formæ in rebus exsistentes sunt imperfectæ ; quia particulariter, et non secundum communitatem suæ rationis, ergo oportet ut deriventur a formis non particularisatis, cum imperfectum derivetur ab aliquo perfecto : ergo a formis intellectis, cum non inveniatur forma in sua universalitate nisi in intellectu : ergo a formis intelligentibus, si sunt subsistentes : sic enim solum possunt esse operantes ; ergo, si

Deus est actus a quo omnia dependent, oportet ut sit intelligens.

« Advertendum hic quod, ut superius est ostensum, forma intellecta in actu, ideo est actu intellecta, quia est a materia separata, et sic non habet limitationem in esse suæ naturæ; ideo forma intellecta ut sic, habet perfectius esse ipsa forma particulariter in re exsistente, quæ ex eo quod in susceptivo esse habet, limitatur quantum ad esse naturæ suæ conveniens; quia autem ex eadem causa (ut diximus) provenit quod aliquid sit intellectum, et sit intelligens, si subsistat, scilicet ex immaterialitate; ideo bene concludit sanctus Thomas illam formam habentem esse universale et illimitatum oportere esse intelligentem.

« Adverte ulterius, cum inquit sanctus Thomas quod formæ non sunt in rebus particularibus secundum communitatem suæ rationis, quod hoc duplicem sensum habere potest. Unus est, quod in rebus particularibus non sunt formæ, secundum omnia quæ ad earum rationem pertinent essentialem, et hic sensus falsus est, et non est hic intentus. Si enim natura particulariter in re exsistens non esset secundum totam suam rationem in re, non diceretur res essentialiter talis : non enim sors essentialiter esset homo, si in eo tota hominis quidditas non salvaretur. Alius sensus est, quod ratio illa non est in re secundum esse illimitatum : et hic sensus verus est, et hic intentus. Licet enim in sorte sit homo secundum totam suam rationem, illa tamen ratio in ipso non habet communitatem suam, et illimitationem, sed tantum secundum quod est in intellectu.

« Sed advertendum quod forma, quæ habet esse illimitatum in intellectu (quæ etiam dicitur forma intellecta in actu) aliquando non est subsistens, sed accidens intellectus : et tunc a tali forma res materialis non dependet tanquam ab agente, sicut accidit de forma quæ est in intellectu nostro, quia operari est rei subsistentis, aliquando autem est subsistens, sicut forma quæ est in intellectu divino. Lapis enim immaterialiter in intellectu divino exsistens, non est accidens intellectus divini, sed subsistit et est ipsa divina substantia : ideo sibi convenit ratio producentis ipsam formam secundum esse particulare, et limitatum in rebus. Unde non concluditur simpliciter formam habentem esse particulare, dependere ab ipsa secundum quod habet esse intellectum, sed cum hac additione, quod subsistit, quia tunc illud esse est omnibus modis perfectius, cum sit esse subsistens, illimitatum, et infinitum in sua natura, imo in Deo simpliciter infinitum.

« Confirmatur ultimo auctoritatibus Scripturæ, *Job* IX, 4, et XII, 16; psal. CXXXVIII, 6; et *Rom.* XI, 33, etiam, et ex nominis impositione. Nam hoc vocabulum Θεός, quod apud Græcos *Deum* significat, dicitur a θεάσθαι, quod est *considerare*, aut *videre*. »

Nous nous bornerons à présenter quelques remarques pour éclaircir les textes et les commentaires qu'on vient de lire :

1° Saint Thomas argumente dans ce chapitre de la *Somme contre les gentils*, d'après des principes beaucoup plus complexes que dans la *Somme de théologie*. Dans ce dernier ouvrage, il n'attribue l'intelligence à Dieu, qu'en considérant la nature même de Dieu et par un raisonnement *a priori*. Ici, il considère l'intelligence elle-même, et il y voit une perfection qui ne saurait être refusée à la nature divine : c'est un visible emploi de la méthode *a posteriori*. Il est vrai que cet argument n'est présenté qu'en passant et sans que saint Thomas semble se douter de son caractère.

2° Dieu n'est pas seulement considéré dans le chapitre en question comme forme suprême ou acte pur, mais comme moteur premier. Sur ce principe, saint Thomas établit une argumentation assez compliquée et qui pour cette raison probablement ne devait pas trouver sa place dans la *Somme de théologie*, mais qui est profondément en harmonie avec les méthodes scolastiques. Dieu est la suprême identité de ce qui meut et de ce qui est mû, ou l'identité suprême de l'*appétible* et de l'appétent. Mais son appétibilité n'est pas sensible, autrement elle ne serait que particulière, elle est intellectuelle; donc son appétence est aussi intellectuelle, ou en d'autres termes, Dieu aime, ou Dieu tend à son but en le connaissant. Tel est le premier raisonnement du chapitre. Il suppose, on le voit, que *savoir* et être sans matière qui particularise sont choses identiques. Mais cela une fois admis, il n'est pas nécessaire de se livrer à de nombreuses considérations pour prouver l'intelligence divine. Il suffit de dire : Dieu est intelligent, parce qu'il est acte pur. Le syllogisme de la *Somme de théologie* n'est donc que celui de a *Somme contre les gentils*, débarrassé d'éléments inutiles et réduit à sa plus simple expression.

3° Le second, le troisième, le quatrième et le septième syllogisme de la *Somme contre les gentils*, présentent encore le même argument sous une forme plus ou moins pure. — Il faut reconnaître dans ces répétitions sans fin, cette sécheresse verbeuse qui est un des caractères de la scolastique et qui résultait de la perpétuelle recherche de l'*essence* des choses à travers le monde sensible.

4° Le sixième raisonnement est tout à fait *a posteriori*. Il est resté dans l'usage commun de la philosophie.

5° La partie la plus intéressante du commentaire roule sur le premier argument qu'il résume en ces termes : « Dieu est le premier appétible, en tant qu'il est le premier objet de la connaissance de l'être qui se meut soi-même : donc il est intelligent. Preuve de la conséquence. Ce qui se meut soi-même est intelligent en acte, puisqu'il est uni à soi-même, en tant qu'intelligible... Prouvons cette proposition : Ce qui se meut soi-même d'un mouvement local, se meut

par appétit et par appréhension, parce qu'ils ont en eux-mêmes le pouvoir de se mouvoir et de ne se mouvoir pas. Donc en eux la partie qui meut est appétente et intelligente (*apprehendens*) : mais ce qui appète et connaît est un moteur mobile, tandis que l'appétible est un moteur immobile. Donc le premier moteur, absolument immobile, qui est Dieu, se rapporte à la partie qui meut, en tant qu'appétible ; non cependant en tant que sensiblement appétible, car l'appétible sensible est un bien particulier, mais en tant qu'appétible intellectuellement. »

Qu'on nous pardonne d'avoir traduit le latin barbare d'un commentateur du moyen âge en un français qui nécessairement l'est plus encore, à moins de renoncer à se modeler sur la forme latine, c'est-à-dire, à moins de renoncer à être une traduction. Ici il était d'autant plus nécessaire de faire entrer le lecteur dans le détail intime de l'argumentation qu'elle présente un caractère particulier. Elle s'appuie presque constamment sur des idées d'Aristote ; mais elle les viole, après les avoir invoquées, et elle les viole sur un point essentiel, de telle sorte qu'elle renferme une contradiction radicale, et une contradiction qui embarrassa fort l'école thomiste, et même la divisa en sectes rivales. Un mot d'explication est ici nécessaire.

Dans le système d'Aristote, Dieu est le moteur immobile ; on ne le connaît qu'à ce titre. Et lorsque le Stagyrite parle de son *immobilité*, il n'entend pas dire seulement que rien d'étranger à lui ne se meut, mais qu'il ne se meut pas lui-même. En effet, dans sa pensée, tout mouvement, que le principe en soit interne ou externe, implique le passage de la virtualité à la réalité, de la puissance à l'acte, d'un élément matériel à un élément formel. Forme suprême, acte pur, réalité qui détermine toute virtualité. Dieu ne saurait donc se mouvoir lui-même, celui du moins qui se révèle dans la donnée péripatéticienne ; et voilà pourquoi il est, dans la même donnée, éternellement condamné, par sa perfection, à ne pas agir au dehors de lui, et à ne réaliser aucun possible, à titre de cause efficiente, bien que, du reste, tout possible n'existe que par son aspiration à l'acte pur. C'est en ce sens qu'Aristote a posé cet axiome de la théodicée, répété par saint Thomas : *l'appétible, c'est le moteur immobile*, ce qui revient à dire : *Dieu n'exerce aucune action réelle sur le monde*, ou, en d'autres termes encore, *Dieu ne se meut pas soi-même*. Lors donc que saint Thomas, après avoir posé cet axiome et dit en termes explicites : *Appetibile est movens non motum*, essaye de l'interpréter par cet autre principe : *Oportet devenire ad unum primum movens seipsum* (*nempe ad Deum*), il pose les deux contradictoires. Il est vrai qu'Aristote, lui aussi, après avoir admis un premier moteur immobile, admet un premier moteur qui se meut lui-même ; mais ces deux réalités sont radicalement différentes dans son système : l'une est Dieu, l'autre le premier ciel, réceptacle de toutes les activités dont il dépouille et la divinité suprême et le monde sensible. Saint Thomas s'est visiblement trompé dans son interprétation du Stagyrite ; et cette erreur l'a conduit à un raisonnement qui s'appuie sur deux prémisses qui s'excluent.

Le Docteur angélique a-t-il eu le sentiment de cette erreur et de cette contradiction, lorsqu'il modifia, dans sa seconde *Somme*, l'argumentation de la première ? Ce qui est certain, c'est que le syllogisme de celle-là est purement et simplement péripatéticien ; ce qui est certain aussi, c'est que ses disciples s'évertuèrent en vain à éclaircir le raisonnement de la *Somme contre les gentils*.

Ce raisonnement semble, en effet, supposer que l'*appétible* agit comme cause efficiente, puisque Dieu, en tant qu'appétible, se meut lui-même. Rien de plus éloigné, encore une fois, des principes péripatéticiens qu'une pareille doctrine, qui convertit la cause finale en cause réellement et physiquement motrice. Beaucoup de thomistes lui refusaient leur adhésion, et ils essayaient d'interpréter les paroles de leur maître dans un sens qui semble l'exclure. Mais il suffit de se rendre compte de l'argumentation contenue dans le *Quod Deus est intelligens* pour comprendre combien une interprétation semblable est mal fondée. Capréolus peut être dans la vérité, mais il se met, qu'il le sache ou qu'il l'ignore, en dehors de l'école thomiste.

Nous retrouverons du reste ce grand débat à propos de la *Prédétermination physique*. Nous nous bornons à constater ici que l'orthodoxie chrétienne se mouvait difficilement dans l'ontologie péripatéticienne, et, s'étendant outre mesure, devait finir par briser ses ressorts. — Il est aussi assez curieux de voir que Capréolus, en argumentant contre ceux qui confondent la cause finale et la cause efficiente, invoque les raisons qui devaient jouer un rôle immense dans la querelle des Franciscains contre l'école dominicaine, et distinguent très-nettement dans la cause considérée en général, ce qui *réalise* l'effet, et ce qui le spécifie.

Nous terminerons ce que nous avions à dire sur la théorie des attributs moraux de Dieu dans la *Somme contre les gentils*, par la citation des deux chapitres où il est question de la vie et de la volonté en Dieu.

QUOD DEUS SIT VOLENS. (Cap. 72.)

Expeditis his quæ ad divini intellectus cognitionem pertinent, nunc restat considerare de Dei voluntate. Ex hoc enim quod Deus est intelligens, sequitur quod sit volens. Cum enim bonum intellectum sit proprium objectum voluntatis, oportet quod bonum intellectum, in quantum hujusmodi, sit volitum ; intellectum autem dicitur ad intelligentem, necesse est igitur quod intelligens bonum, in

quantum hujusmodi, sit volens. Deus autem intelligit bonum : cum enim sit perfecte intelligens, ut ex supradictis patet, intelligit ens simul cum ratione boni : est igitur volens.

2. *Adhuc : cuicunque inest aliqua formarum, habet per illam formam habitudinem ad ea quæ sunt in rerum natura, sicut lignum album per suam albedinem est aliquibus simile, et quibusdam dissimile ; in intelligente autem et sentiente est forma rei intellectæ et sensatæ, cum omnis cognitio fiat per aliquam similitudinem. Oportet igitur esse habitudinem intelligentis et sentientis ad ea quæ sunt intellecta et sensata, secundum quod sunt in rerum natura, non autem hoc est per hoc quod intelligunt et sentiunt : nam per hoc magis attenderetur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem : quia intelligere et sentire est secundum quod res sunt in intellectu et sensu secundum modum utriusque. Habet autem habitudinem sentiens et intelligens ad rem, quæ est extra animam per voluntatem et appetitum, unde omnia sententia et intelligentia appetunt et volunt : voluntas tamen proprie in intellectu est. Cum igitur Deus sit intelligens, oportet quod sit volens.*

3. *Amplius : illud quod consequitur omne ens, convenit enti in quantum est ens : quod autem est hujusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur, quod est primum ens. Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem, et conservationem sui esse : unicuique tamen secundum suum modum. Intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem : aliter tamen quæ habent, et quæ non habent. Nam ea quæ non habent, per appetitivam virtutem sui generis desiderio tendunt ad acquirendum quod eis deest, quæ autem habent, quietantur in ipso. Hoc igitur primo enti, quod Deus est, deesse non potest ; cum igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas, qua placet sibi suum esse, et sua bonitas.*

4. *Item : intelligere quanto perfectius est, tanto delectabilius est intelligenti, sed Deus intelligit, et suum intelligere est perfectissimum, ut supra ostensum est : ergo intelligere est ei delectabilissimum. Delectatio autem intelligibilis est per voluntatem, sicut delectatio sensibilis est per concupiscentiæ appetitum : est igitur in Deo voluntas.*

5. *Præterea : forma per intellectum considerata non movet, nec aliquid causat nisi mediante voluntate, cujus objectum est finis et bonum, a quo movetur aliquis ad agendum : unde intellectus speculativus non movet, neque imaginatio pura absque æstimatione boni vel mali. Sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis : agit enim res per intellectum, ut infra ostendetur. Oportet igitur quod ipse sit volens.*

6. *Item : in virtutibus motivis et habentibus intellectum primo invenitur voluntas : nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum. Intelligimus enim, quia volumus ; imaginamur quia volumus, et sic de aliis ; et hoc habet, quia objectum ejus est finis ; quamvis intellectus non secundum modum causæ efficientis et moventis, sed secundum modum causæ finalis moveat voluntatem proponendo sibi suum objectum, quod est finis. Primo ergo moventi convenit maxime habere voluntatem.*

7. *Præterea : liberum est, quod sui causa est ; et sic liberum habet rationem ejus quod est per se. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo, in quantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcunque actionem. Primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime competit per se agere.*

8. *Amplius : finis, et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus, unde et finis proximus qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie ; cum agente tam in naturalibus, quam in artificialibus. Nam forma artis per quam artifex agit, est species formæ quæ est in materia, quæ est finis artificis, et forma ignis generantis qua agit, est ejusdem speciei ; cum forma ignis geniti, quæ est finis generationis. Deo autem nihil coordinatur quasi ejusdem ordinis nisi ipse, alias essent plura prima, cujus contrarium ostensum est supra. Ipse igitur est primum agens propter finem, qui est ipsemet, ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens (ut ita dicam) se finem, et appetitu intellectuali, cum sit intelligens qui est voluntas. Est igitur in Deo voluntas. Hanc autem Dei voluntatem sacræ Scripturæ testimonia confitentur. Dicitur enim in psalm.* CXIII, 3 : « *Omnia quæcunque voluit fecit Dominus,* » et *Rom.* IX, 19 : « *Voluntati ejus quis resistit ?* »

COMMENTAIRE.

« Postquam determinavit sanctus Thomas de perfectione divina quantum ad intellectum, incipit determinare de ipsa quantum ad voluntatem.

« Circa hoc autem duo facit : primo agit de voluntate in quantum voluntas est ; secundo in quantum habet rationem liberi arbitrii, cap. 87. Circa primum duo facit : primo agit de ipsa voluntate ; secundo de conditione volendi, cap. 80. Circa primum tria facit : primo determinat de voluntate divina quantum ad esse ; secundo quantum ad qualitatem, cap. seq. ; tertio quantum ad objectum, cap. 73. Quantum ad primum ponitur conclusio hæc : Deus est volens, et probatur, primo ex prædictis, Deus est intelligens bonum : ergo est volens. Patet antecedens, quia cum sit perfecte intelligens, intelligit ens simul cum ratione boni. Consequentia vero probatur. Bonum intellectum est proprium objectum voluntatis : ergo bonum intellectum in quantum hujusmodi est volitum ; ergo intelligens bonum in quantum hujusmodi est volens. Prima consequentia non probatur ; secunda vero probatur, quia intellectum dicitur ad intelligentem.

« Circa antecedens et ejus probationem considerandum quod bonum dupliciter potest apprehendi ab intellectu, materialiter scilicet, et formaliter. Materialiter apprehenditur, quando consideratur res, quæ secundum se quidem est bona, sed tamen non consideratur in ipsa ratio bonitatis, sed ratio

eritatis aut aliqua alia ratio. Formaliter item apprehenditur quando consideratur in ipso ratio bonitatis, ita videlicet quod intellectus judicat illud esse bonum et * conveniens intelligenti. Bonum primo modo apprehensum non habet rationem objecti actualis voluntatis, nec habet movere voluntatem, sed tantum secundo modo. Propter hoc volens ostendere sanctus Thomas quod Deus intelligit bonum secundum quod habet rationem actualis objecti voluntatis, concludit quod intelligit ens simul cum ratione boni propter perfectionem cognitionis suæ, qua omnem rei rationem apprehendit; cognoscit enim ens habere rationem boni, et per consequens habere rationem appetibilis et voliti.

« Circa primam consequentiam adverte, quod sicut nihil aliud est dicere : Hoc est proprium objectum intellectus, quam, hoc est intellectum intelligibile : quia intellecti sive intelligibilis nomine (hic enim pro eodem utrumque accipimus) importatur formalis ratio objecti intellectus, in quantum est objectum ; sicut per visibile importatur ratio formalis objecti visus in quantum est objectum : ita nihil aliud est dicere : Bonum intellectum est proprium objectum voluntatis, quam bonum intellectum, in quantum hujusmodi, est volitum : significatur enim, quod ratio objecti voluntatis, in quantum objectum est, quæ importatur per hoc quod dico : Volitum sive volibile, fundatur super bono apprehenso formaliter, in quantum est apprehensum et intellectum : ita quod non haberet bonum rationem voliti, nisi esset formaliter intellectum : sicut si diceremus quod corpus, in quantum coloratum, habet rationem visibilis. Quia ergo idem dicitur per antecedens et consequens primæ consequentiæ, sed in consequente exprimitur proprium nomen objecti voluntatis, quod in antecedente non exprimitur : ideo illam consequentiam tanquam ex se manifestam sanctus Thomas non probat.

« Circa secundam consequentiam et ejus probationem adverte, quod cum ordo potentiarum sit secundum ordinem objectorum, necesse est, si objectum voluntatis, ut objectum est, fundatur super objecto intellectus, ut est objectum : quod etiam fundetur voluntas super intellectum et quod volens fundetur super intelligens, ita scilicet quod unum alterum concomitetur : et super hoc fundatur consequentia et probatio ejus. Bonum enim intellectum in quantum hujusmodi, id est in quantum intellectum, est fundamentum voliti, et sunt materialiter idem, ratioque unius rationem alterius concomitatur : ita quod nihil habet rationem voliti nisi sit bonum intellectum, et ad bonum intellectum in quantum hujusmodi consequitur ratio voliti. Intellectum autem dicit ordinem ad intelligentem, tanquam ejus scilicet formale objectum, ut objectum est. Sicut visibile dicit ordinem ad videntem, ideo oportet ut intelligens et volens sint materialiter idem, quantum videlicet ad suppositum : et esse intelligentem sit fundamentum, unde aliquid habet, ut sit volens.

« Secundo, omnia intelligentia et sentientia appetunt et volunt, sed Deus est intelligens : ergo est volens. Probatur antecedens, in omni intelligente et sentiente est habitudo ad rem secundum quod est extra, cum in ipsis sit forma rei intellectæ et sensatæ : habens autem aliquam formam, per illam habet habitudinem ad ea quæ sunt in rerum natura, ut patet de ligno albo, quod per suam albedinem aliquibus est simile, aliquibus vero dissimile, aut ergo hoc est per hoc quod intelligunt et sentiunt, aut per aliquid aliud, scilicet per appetitum et voluntatem. Non primum : quia per hoc magis attenderetur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem, cum intelligere et sentire sint secundum quod res sunt in intelligente et sentiente : ergo secundum, ergo, etc.

« Circa antecedens adverte, quod accipiendum est divisim, reddendo scilicet singula singulis, non enim omnia sentientia volunt, sed omnia sentientia appetunt, et omnia intelligentia volunt, unde subjunxit sanctus Thomas. Voluntas autem proprie in intellectu est, id est in natura intelligente.

« Circa hunc autem processum multipliciter dubitatur. Primo, quia videtur sanctus Thomas contradictionem implicare : si enim cuicunque inest aliqua formarum, illud habet per illam habitudinem ad ea quæ sunt in rerum natura, in intellectu autem et sensu in quantum intelligens et sentiens est, invenitur forma rei intellectæ et sensatæ, sequitur quod intelligens et sentiens per hoc quod intelligit et sentit, habet habitudinem ad rem secundum quod est extra, ergo implicatur contradictio cum subjungitur quod hoc non est per hoc quod sentiunt et intelligunt. Secundo, intelligens intelligit rem secundum esse quod in seipsa habet, et similiter sensus sentit, et assimilatur rei exsistenti extra per formam quam habet. Ergo falsum est, quod intelligens et sentiens per hoc quod intelligit et sentit, non habet habitudinem ad rem, secundum quod est extra.

« Tertio, sicut ad hoc quod intellectus intelligat, necesse est ut res sit in anima, ita ad hoc ut volens velit : quia voluntas non fertur in bonum, nisi ut cognitum. Ergo non magis volens habet habitudinem ad rem, ut est extra, quam intellectus.

« Quarto, si iste processus teneret, sequeretur quod intelligens vellet quidquid intelligeret : si enim in intelligente est habitudo ad rem secundum quod extra est, et hæc habitudo non convenit sibi nisi per voluntatem : ergo omne quod intellectus intelligit, sub voluntate cadit, hoc autem falsum est : quod speculative intelligitur, non cadit sub voluntate, ut sic, ergo, etc.

« Ad evidentiam primi dubii considerandum est, quod aliter convenit habitudo intellectui ad rem intellectam, ut intellecta est per formam quam in se habet : et aliter rebus materialibus ad quas habet eamdem formam, aut oppositam. Intellectus enim habitudo ad rem intellectam, ut est intellecta, est habitudo fundata super unitate quadam,

secundum quod intellectus in actu est ipsum intellectum in actu : et ideo eo modo sibi convenit habitudo per formam, quam habet ad ipsam rem intellectam, quomodo sibi convenit, ut ipsum intellectum in actu. Est autem ipsum intellectum in actu, non secundum esse quod habet extra intellectum, quia secundum illud esse non unitur intellectui, sed secundum esse intentionale, quod habet in intellectu : ex quo resultat, ut per eamdem formam intelligibilem intellectus sit actu, et intellectum sit actu intellectum, ut superius est explicatum. Sequitur ergo quod intelligens, ut intelligens, non dicit habitudinem ad rem intellectam, ut intellecta est secundum esse quod habet extra intellectum, sed secundum quod est in intellectu ; et idem dico de sentiente. Propter hoc dicit sanctus Thomas quod per hoc magis attenditur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem, quia videlicet ex hoc quod res intelligitur et sentitur, necesse est ut elevetur ad spirituale esse per quod uniatur intelligenti et sentienti in quo fundatur habitudo hujusmodi, quod enim a suo esse naturali necesse est abstrahi, si ad aliquid dicitur habere habitudinem, ei potius attribuitur assimilatio et habitudo, ut possit dici quod ipsa res in esse naturali exsistens habet habitudinem ad aliud per esse abstractum quod in ipso habet, quam econverso aliud habeat ad ipsum habitudinem unionemque, et identitatem consequentem.

« Ad argumentum ergo dicitur, quod utique intellectus informatus rei similitudine, habet aliquam habitudinem ad rem extra : illa tamen habitudo non est habitudo intelligentis in actu ut sic, ad intellectum in actu ut sic ; secundum quod intellectum formaliter refertur ad intelligentem, et econverso quæ scilicet est habitudo identitatem et unionem cum altero consequens. Non enim intellectum formaliter est actu intellectum per esse quod habet extra, sed per esse quod habet in intellectu : ideo non valet hæc consequentia : Intelligens habet habitudinem ad rem secundum quod est extra; ergo illam habet per hoc quod intelligit formaliter. Habet quidem, sed non per hoc quod intelligit, imo vult, unde illa propositio : Intelligens per hoc quod intelligit, habet habitudinem ad rem extra, potest habere duplicem sensum. Unus est, quod intelligendo habeat talem habitudinem formaliter, quasi habitudo ad rem extra, sit habitudo intelligentis, ut intelligens est, ad rem intellectam, ut est actu intellecta, et tunc propositio est falsa, et ejus oppositum tenet hic sanctus Thomas. Non enim habitudo intelligentis, ut intelligens est ad rem, est ut extra, sed ut est in intellectu, ut ostendimus. Alius est quod talis habitudo concomitetur intelligentem ut est intelligens, quasi intelligere sit origo talis habitudinis, et sic habet veritatem : habitudo enim volentis et inclinatio in rem apprehensam per intellectum, consequitur ad apprehensionem intellectus.

« Ad secundum dicitur, quod ista propositio : Intellectus intelligit rem secundum esse quod habet in seipsa, sive secundum esse quod habet extra intellectum, duplicem sensum habere potest. Unus est, quod ipsum esse rei ad extra, sit id quod intelligitur. Alius est, quod esse ad extra sit rei ratio quod sit actu intellecta, et fundamentum habitudinis illius. Si primo modo intelligatur, conceditur quod res intelligitur secundum esse quod habet ad extra, et sic potest concedi quod intelligens, in quantum intelligens, habet habitudinem ad rem extra, sed sic non loquitur hoc loco sanctus Thomas, cum hæc sit materialis consideratio rei intellectæ. Si secundo modo intelligitur, sic negatur illa propositio : non enim esse ad extra est rei ratio, quare sit actu intellecta ab aliquo intellectu, licet esse in intellectu, et sic intelligens ut intelligens, sive ut dicens habitudinem ad intellectum in intellectu, non dicit habitudinem ad rem secundum quod est ad extra, sed secundum quod in intellectu. Et quia sanctus Thomas loquitur formaliter, ideo absolute negatur intelligentem per hoc quod intelligit, habere habitudinem ad rem extra, ut est extra, et ideo cum oporteat ut habens aliquam formam habeat habitudinem ad ea quæ sunt in rerum natura formaliter, ut sunt in rerum natura : oportet aliud quærere, unde intelligens habitudinem habeat ad rem extra intellectum formaliter : ita quod esse ad extra, sit ratio terminandi illam habitudinem.

« Ubi advertendum, quod cum species intelligibilis non habeat esse completum, nisi dum intellectus actu intelligit : non perfecte et actualiter intellectus habet similitudinem ad rem intellectam nisi dum intelligit, ideo loquens sanctus Thomas de habitudine intelligentis, quæ consequitur formam intelligibilem, loquitur de habitudine, quæ convenit intelligenti secundum quod actu intelligit : et quia habitudo intelligentis actu ut sic ad rem intellectam formaliter, non est ad rem ut extra, sed ut in intellectu : ideo inquit quod intelligens non dicit habitudinem ad rem secundum quod est extra per hoc quod intelligit. Cum hoc autem stat, quod et res ad extra, et esse ejus extra intellectum potest esse materialiter res intellecta.

« Ad tertium dicitur, quod esse in anima aliter requiritur ex parte objecti intellectus, et aliter ex parte objecti voluntatis. Ex parte enim objecti intellectus requiritur tanquam ratio formalis a qua aliquid habet, ut sit actu intellectum respectu hujus intelligentis : est enim actu intellectum per hoc quod est unum cum intellectu. Ex parte vero objecti voluntatis requiritur ut conditio objecti, ad hoc ut moveat in ratione causæ finalis, quia nisi bonum apprehenderetur, non moveret voluntatem : sed ipsum esse ad extra est ratio formalis quare appetatur res. Appetitus enim fertur in rem non secundum esse intentionale quod habet in anima, sed secundum quod extra animam esse habet : ita quod esse reale est rei ratio quod sit volita et desiderata, et ratio voliti, unde habet quod sit volita. Esse autem in anima

est objecti conditio in ratione moventis considerati.

« Ad quartum dicitur, quod loquitur sanctus Thomas de forma absolute et simpliciter secundum propriam rationem formæ, non de hac vel illa in particulari : per formam enim intelligibilis et sensibilis absolute et secundum suum ordinem consideratam intelligens et sentiens habet habitudinem ad rem secundum quod est extra, quia sicut formam naturalem consequitur inclinatio naturalis, ita formam apprehensam sequitur inclinatio et appetitus animalis. Sed tamen oportet ut illa forma apprehensa sit boni et convenientis, ut bonum et conveniens est. Unde et quod ait sanctus Thomas alibi, quoniam ad omnem formam sequitur inclinatio, intelligendum est non de qualibet forma in particulari absolute considerata, sed de quolibet ordine formarum. Ad unum enim formarum ordinem sequitur inclinatio naturalis, ad alium vero inclinatio animalis : ideo oportet esse appetitum naturalem, et appetitum animalem, qui tamen non habet actualem habitudinem et inclinationem ad rem, nisi sit sub ratione convenientis apprehensa. Ex istis patet error Scoti in IV *Sent.* dist. 49, quæst. 4, dicentis non esse differentiam inter intellectum et voluntatem quantum ad hoc quod est ad extra vel ad intra terminari, et quod notitia intuitiva terminatur ad rem in se. Constat enim ex dictis, quod nulla notitia terminatur ad rem extra, nisi ipsa res sit intra intellectum per suam similitudinem : et sic esse in intellectu est ratio rei quod sit actu intellecta, licet res ad extra sit id quod est materialiter intellectum.

« Tertio, Deo placet suum esse, et sua bonitas : ergo est volens. Patet consequentia, quia Deus est intelligens, et ideo si appetit aliquid, hoc est per voluntatem, quæ est appetitus intellectivus. Probatur antecedens : Cuilibet enti convenit appetere suam perfectionem, et conservationem sui esse suo modo : ut dum non habet, desideret per appetitivam virtutem sui generis, videlicet aut naturalem, aut sensitivam, aut intellectivam, et dum habet, quietetur in ipso. Ergo et hoc primo enti convenit, quia quod consequitur omne ens, convenit enti in quantum est ens : quod autem hujusmodi est, maxime convenit primo enti.

« Sed occurrit dubium : appetere enim conservationem sui esse pertinet ad appetitum naturalem, ergo per hoc quod Deus complaceat in suo esse, non sequitur quod sit volens. Respondetur, quod dupliciter potest dici appetitus naturalis : aut scilicet ut opponitur libero appetitui, aut ut opponitur ei qui sequitur apprehensionem. Primo modo appetitus sui esse conservandi, est naturalis in habentibus intellectum, non autem secundo modo. Licet enim natura intellectualis, in quantum naturalis est, naturalem et necessariam inclinationem habeat ad conservationem sui esse, ista tamen inclinatio pertinet ad voluntatem, et sequitur apprehensionem intellectus.

« Quarto, intelligere Deo est delectabilissimum : ergo Deus est volens. Probatur antecedens : quia intelligere, quanto est perfectius, tanto est delectabilius intelligenti. Consequentia etiam probatur, quia delectatio intelligibilis est per voluntatem, sicut sensibilis per concupiscentiæ appetitum.

« Quinto, forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis, cum Deus agat res per intellectum, ergo, etc. Probatur consequentia, quia forma per intellectum considerata, non movet nec aliquid causat nisi per voluntatem, cujus objectum est finis et bonum, a quo aliquis movetur ad agendum : intellectus enim speculativus non movet, neque imaginatio pura absque æstimatione boni vel mali.

« Adverte, quod non propter hoc vult dicere sanctus Thomas, quod intellectus speculativus possit movere adjuncta existimatione boni vel mali : hæc enim existimatio jam ad intellectum practicum aliquo modo pertinet, qua judicatur aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed est sensus, quod intellectus simpliciter speculativus non movet, sicut neque imaginatio pura, quæ scilicet nihil dicit de fugiendo, aut prosequendo : sed bene intellectus aliquo modo practicus, qui est de ratione boni aut mali, et imaginatio de aliquo, ut bonum est aut malum.

« Sexto, Deus est primum movens, ergo, etc. Probatur consequentia, quia in virtutibus motivis et habentibus intellectum primo invenitur voluntas, eo quod ipsa omnem potentiam applicet ad actum suum quod habet, quia objectum ejus est finis, quamvis et intellectus per modum causæ finalis, non autem per modum efficientis moveat voluntatem.

« Adverte ex iis quæ dicit hic sanctus Thomas, quod potentia ad quam pertinet finis, habet movere omnes alias efficienter, et ideo tenet primum locum in ordine moventium effective, non autem tenet primum locum in ordine moventium simpliciter : quia ipsa ab intellectu movetur motione finis, eum proponit sibi objectum suum. Quomodo autem hoc sit, est in superioribus ostensum.

« Septimo, Deus maxime competit per se agere : ergo agere per voluntatem. Probatur consequentia, quia liberum habet rationem ejus quod est per se : cum liberum sit quod sui causa est. Sed voluntas primo habet libertatem in agendo, dicitur enim quis libere agere, in quantum voluntarie agit : ergo quod per se agit, per voluntatem agit.

« Advertendum, quod per se agere dupliciter potest intelligi, aut scilicet ut idem est quod agere per propriam formam, et sic agere per se non est universaliter agere per voluntatem, aut ut idem est quod agere non per motionem necessariam alicujus extrinseci : et sic agere per se est agere per voluntatem. Voluntas enim a nullo extrinseco cogi potest, et ut libera a nullo necessitari.

« Adverte ex doctrina sancti Thomæ, *Verit.*, quæst. 29, quod libertas arbitrii formaliter

pertinet electio : sed tamen radicaliter est in ratione, quia appetitus sequitur modum cognitionis. Ideo hoc loco inquit, quod voluntas primo habet libertatem in agendo, quasi diceret, quod illi primo convenit libere agere, et eligere formaliter, licet ista liberalitas ex modo cognitionis originem ducat.

« Octavo, Deus est finis appetibilis, et appetens se finem, ut ita dicatur : ergo est volens. Patet consequentia, quia cum sit intelligens, si se appetit, intellectuali appetitu appetit. Antecedens vero probatur, quia finis, et agens ad finem, semper unius ordinis inveniuntur in rebus : quod patet ex eo, quod finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente tam in naturalibus, quam artificialibus. Sed Deo nihil coordinatur tanquam ejusdem ordinis nisi ipse, cum non sint plura prima entia : ergo ipse est primum agens propter se finem : ergo est appetens se finem : cum agens propter finem appetat finem.

« Adverte fundamentum hujus rationis esse, quod cum agens propter finem proximum et proportionatum sit unius ordinis entium cum ipso fine, quia videlicet agens naturale agit propter formam naturalem, et agens artificiale propter formam artificiatam, et sic de aliis : nihil autem collocetur in uno ordine cum Deo, eo quod solus ipse sit primum entium : oportet dicere Deum non esse finem proximum alicujus agentis creati, nec aliquem finem creatum esse proportionatum agenti divino : sed ipsum Deum esse finem ipsius Dei agentis, et Deum agere proter se tanquam propter finem sibi proportionatum : cum ipse sit finis intelligibilis, necesse est ut intelligibiliter appetatur, quod est per voluntatem appetere.

« Adverte etiam, quod cum dixit sanctus Thomas Deum appetere se finem, addidit, ut ita dicatur : quia secundum proprietatem vocabuli, appetere est respectu rei non habitæ, et accipitur prout idem est quod desiderare. Sed tamen aliquando ejus extenditur significatio, ut omnis actus voluntatis dicatur appetere : et hoc modo hic accipitur, cum dicitur Deum appetere se finem, addidit ergo sanctus Thomas illa verba, ut improprietatem locutionis ostenderet. Confirmatur postremo auctoritate psalmi CXIII, 3 : *Omnia quæcunque voluit*, etc. Et Apostoli *Rom.* IX, 19 : *Voluntati ejus quis resistit*, etc.

QUOD DEUS EST VIVENS. (Cap. 97.)

Ex his autem quæ supra ostensa sunt, de necessitate, quod Deus est vivens. Ostensum est enim Deum esse intelligentem et volentem : intelligere autem et velle non nisi viventis est, est ergo Deus vivens.

2. *Adhuc : vivere secundum hoc aliquibus attributum est, quod visa sunt per se non ab alio moveri : et propter hoc illa quæ videntur per se moveri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus vivere : sicut aquam vivam fontis fluentis, non autem cisternæ vel stagni stantis, et argentum vivum, quod motum quemdam habere videtur. Proprie enim illa sola per se moventur, qu movent seipsa, composita ex motore et mot sicut animata. Unde hæc sola proprie vive dicimus : alia vero omnia ab aliquo exterio moventur vel generante vel removente proh bens, vel impellente. Et quia operationes se sibiles cum motu sunt, ulterius, omne illu quod agit se ad proprias operationes, quam vis non sit cum motu, dicitur vivere, unde in telligere, appetere, et sentire, actiones vit sunt. Sed Deus maxime non alio, sed a seips operatur, cum sit prima causa agens : maxim ergo competit ei vivere.*

COMMENTAIRE.

« Ad evidentiam primi dubii consideran dum est quod motus naturales corporum simplicium, ut habetur 2 lib. hujus capite 23, consequuntur ad formas naturales sicut et omnes aliæ naturales proprietates : ideo de motu gravium et levium loquendum est sicut de aliis proprietatibus rerum. Habet autem hoc rei proprietas quod primo quidem et principaliter causatur a dante formam, secundario autem et proxime ab ipsa forma rei, sed differenter. Nam a dante formam producitur per actionem mediam, quæ primo quidem determinatur ad formam, secundario vero ad proprietatem : a forma autem producitur per naturalem quamdam resultantiam absque media actione, ut videtur velle sanctus Thomas I part., quæst. 77, art. 6 et 7. Ideo ipsum dans formam est simpliciter causa proprietatum, tanquam propria actione illas producens : forma autem est quodammodo et secundum quid causa, in quantum videlicet non producit propria actione media, sed ab ipsa ut a principali agente primo producta naturaliter resultant, sicut risibilitas Sortis primo quidem et principaliter producitur a generante Sortem, secundario autem et per naturalem resultantiam a natura Sortis producitur.

« Considerandum secundo, quod illæ proprietates quæ impediri non possunt quin re posita eveniant, quia sunt perfectiones primæ statim habentes rationem formæ completæ, ut risibilitas, ponuntur in actu completo per actionem qua res ipsa producitur, cum una actio agentis ad utrumque terminatur, ad unum videlicet primo, ad aliud vero secundario : proprietates autem quæ impediri possunt ne posita re, sint in actu formali et completo, eo quod sunt actus secundi, et via ad aliquid extrinsecum acquirendum, ut motus ad locum, possunt in actu formali completo poni etiam postquam cessavit actio producentis naturam, remoto enim impedimento, naturaliter resultant ; dicuntur tamen etiam quantum ad eorum complementum esse a generante et producente naturam, quia ab ipso est fundamentum, et causa a qua naturaliter et secundum suum complementum resultant, scilicet forma substantialis, non autem quia per novam actionem illam producat. Ignorantia autem hujus multos errare facit ; arbitrantur enim sanctum Thomam velle gravia et levia sic moveri a generante : etiam ipso

corrupto, quasi per novam quamdam actionem novumque impulsum ipsa moveat: quod nunquam somniavit. Sed mens ejus est, quod movetur a generante, sicut ab eo qui dedit formam a qua naturaliter resultat motus, et per consequens tanquam ab eo qui motum fundamentaliter produxit: nec oportet aliud a quo per impulsum aut actionem moveantur, sed sufficit removens prohibens, ut forma rei in qua salvatur virtus agentis, ad quam motus deducto impedimento naturaliter resultat, sicut si impediri posset ne risibilitas ad hominis generationem sequeretur, deducto autem impedimento naturaliter resultaret, diceretur quod homo generans esset causa illius risibilitatis primo et per se, non autem homo genitus.

« Ad argumentum ergo negatur antecedens, loquendo de movendo se proprie et simpliciter. Ad probationem dicitur, quod per se moventur a generante tanquam a dante formam, ad quam naturaliter motus resultat, sicut et aliæ perfectiones quæ naturaliter formam consequuntur, sunt a generante: a removente vero impedimentum movetur per accidens. Cum hoc improbatur, dicitur ad primam improbationem, quod effectus in actu requirit causam in actu aut in seipso, aut in aliquo in quo sua virtus salvatur: effectus enim qui non erat prius modo aliquo in actu, requirit causam in actu secundum se, sed ad effectum qui præerat in radice fundamento naturali, sicut motus quamvis impeditus præexsistit in forma gravis, sufficit ut causa principalis sit in virtute in forma ad quam naturaliter effectus talis resultat: et sic conceditur quod non est in seipso, posse movere per virtutem remanentem in forma ab ipso producta, et causare motum qui radicaliter et fundamentaliter in forma præexsistebat, et ad ipsam deducto impedimento naturaliter et absque media actione resultat. Si dicatur: ergo possumus dicere quod ipsa forma gravis est id quod movet grave, quia nullum apparet movens in actu præter ipsam formam in qua est virtus agentis, et sic grave movebit se, dicitur quod si loquamur de movente simpliciter et primo, negatur consequentia, sed bene sequitur quod sit id quo movens movet. Et cum dicitur, quod nullum apparet movens in actu exsistens, respondetur quod non oportet illi motui assignare aliquod movens simpliciter, quod sit in actu in seipso, quia talis motus non producitur totaliter de novo, cum præexsistat in radice et fundamento ad quod deducto impedimento de necessitate consequitur per naturalem resultantiam, non autem per actionem mediam. Si autem loquamur de movente secundum quid et secundario, quia ipso mediante ab agente aliquid provenit, sic conceditur ipsam formam gravis movere grave, et consequenter quod grave movet se secundum quid, in quantum est in ipso principium activum, aliquo modo sui motus: non tamen sequitur quod moveat se simpliciter, quia illud dicitur se simpliciter movere, quod dividitur in duas partes, quarum una est movens per actionem mediam, alia vero mota, quod in corporibus simplicibus esse non potest.

« Ad secundam improbationem dicitur, quod mens commentatoris est motum levis causari a levitate secundum quid, tanquam videlicet a principio formali a quo per naturalem resultantiam provenit, non autem tanquam a principali agente, et per actionem mediam producentem motum.

« Ad secundum dicendum, quod omnes illos motus posuit sanctus Thomas in eodem ordine, quia omnes in hac communi ratione conveniunt, quod sunt motus naturales. Nam cum motus animalis distinguatur in animalem et naturalem, in eum scilicet qui est per apprehensionem et appetitum, utpote qui est ab anima sensitiva, in quantum est anima sensitiva, et in eum qui est per formam naturalem, qui scilicet est ab anima animalis, in quantum perfectiones aliarum inferiorum formarum continet, motus enumerati non sunt de numero motuum qui animales dicuntur, sed de numero eorum qui dicuntur naturales. Sed sub hac ratione communi distinguuntur, quia motus cordis est a principio extrinseco, scilicet a generante dante sibi formam, sicut et motus ignis: ideo non dicitur cor movere seipsum, sicut nec ignis. Motus autem nutritionis, et augmentationis, est a motore intrinseco, ab illa scilicet parte in qua est subjective potentia nutritiva et augmentativa: et ideo quod nutritur et augetur, dicitur movere seipsum. Propterea dicitur prima parte, quæst. 18, art. 5, quod plantæ secundum formam eis inditam a natura movent seipsas. Et sic constat quod plantæ naturaliter moventur sicut cor, quia a forma naturali: et moventur a seipsis, in quantum distinguuntur in partem moventem, et partem motam in quo distinctionem habent a corde.

« Tertio, divinum esse est vivere, ergo, etc. Probatur antecedens, quia esse divinum omnem perfectionem essendi comprehendit: vivere autem est quoddam esse perfectum. Intellige, nihil imperfectionis secundum suam formalem rationem importans. Confirmatur *Deut.* XXXII, et prius, etc.

QUOD DEUS SIT SUA VITA. (Cap. 98.)

Ex hoc patet ulterius, quod Deus sit sua vita. Vita enim viventis est ipsum vivere in quadam abstractione signatum; sicut cursus secundum rem non est aliud quam currere. Vivere autem viventium est ipsum esse eorum, ut patet per Philosophum in II De anima: *cum enim ex hoc animal dicatur vivens, quod habet animam secundum quam habet esse, utpote secundum propriam formam; oportet quod vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens. Deus autem est suum esse, ut supra probatum est: est ergo suum vivere et sua vita.*

2. *Item, suum intelligere est quoddam vivere, ut patet per Philosophum in* II De anima: *nam vivere est actus viventis. Deus autem est suum intelligere, ut supra ostensum est: ergo est suum vivere et sua vita*

3. *Amplius, si Deus non esset sua vita,*

cum si vivens, ut ostensum est, sequeretur quod esset vivens per participationem vitæ; omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per seipsum. Deus ergo reduceretur in aliquod prius per quod viveret, quod est impossibile, ut ex dictis patet.

4. Adhuc, si sit vivens Deus, ut ostensum est, oportet in ipso vitam esse; si ergo non sit ipse sua vita, erit aliquid in ipso quod non est ipse; et sic erit compositus, quod supra improbatum est. Est igitur Deus sua vita; et hoc est quod dicitur Joan. XIV, 6 : « *Ego sum vita.* »

COMMENTAIRE.

« Secundo determinat de vita divina quantum ad quid est, et ponitur hæc conclusio : Deus est sua vita, et sic vita divina idem est quod ejus essentia. Probatur consequentia, quia vita est ipsum vivere in abstractione significatum, sicut cursus ipsum currere : vivere autem viventium, est eorum esse, ut dicitur II *De anima*.

« Adverte, quod vita et vivere (ut habetur I part. q. 54, art. 1, ad secundum) non se habet sicut essentia et esse, sed vita aliquando significat essentiam moventium seipsa, aliquando vero significat ipsum esse rei habentis talem essentiam : et utroque modo vita et vivere se habent sicut cursus et currere. Cursus enim et currere idem significant, scilicet actum currendi, sed cursus significat actum per modum abstracti, currere vero per modum concreti. Similiter vita ut significat essentiam, et vivere idem significant, sed vita in abstracto, vivere vero in concreto : vita enim significat absolute essentiam moventis seipsum, vivere autem significat habere talem essentiam, ut videtur velle, sanctus Thomas I part., quæst. 18, art. 2. Vita etiam in secundo significato significat idem cum ipso vivere : significat enim actum essendi ejus cui convenit movere seipsum in ordine, scilicet ad principium vitale, sed vita illum significat per modum abstracti, significat enim ipsum esse viventis absolute, vivere autem per modum concreti. Nam significat habere esse moventis seipsum : accipit ergo sanctus Thomas nomen vitæ in secunda significatione, non in prima. Sed tamen advertendum ex doctrina sancti Thomæ, quodlibet. IX, art. 3, ad primum, quod vivere ut accipitur pro esse, non dicit absolute et præcise esse, sed connotat essendi principium : dicit enim esse aliquo modo per aliquod principium essendi specificatum : ideo licet in Christo ponatur unum tantum esse suppositi, ponitur tamen dupliciter vivere : nam ipsum esse divini suppositi, ut in divina natura subsistit, est vivere humanum.

« Secundo, Deus est suum intelligere, ergo et suum vivere, patet consequentia, quia intelligere est quoddam vivere, ut dicitur *De anima*, text. 13.

« Advertendum quod intelligere dupliciter potest dici esse vivere. Uno modo, ut vivere nominat operationem rei viventis, quæ minus proprie dicitur vita. Alio modo ut nominat essentiam vel esse rei viventis. Si primo modo accipiatur, ista ratio probat quod vita quæ est operatio viventis, est in Deo idem quod Deus. Si secundo modo accipiatur, sic probatur quod vita proprie accepta, quæ est ipsum esse, vel ipsa essentia, est idem quod Deus : nam si Deus est suum intelligere, et suum intelligere est suum esse, sive sua essentia, quæ est vita et vivere suum, sequitur quod sit sua vita. Utroque modo conclusio est vera, et potest utroque modo intelligi. Ex primo sensu habetur, quod non solum Deus est sua vita, quæ est sua essentia et suum esse, ut prima ratio concludebat, sed etiam est sua operatio vitalis. Videtur tamen secundus modus esse magis intentus, quia vita minus proprie sumitur pro operationibus vitæ, ut dicitur prima parte.

« Tertio, sequeretur quod Deus esset vivens per participationem vitæ, et sic reduceretur ad aliquid prius ipso quod esset vivens per seipsum.

Nous laissons de côté une multitude de questions que soulevait naturellement le grand problème des attributs moraux de Dieu, et que nous retrouverons dans l'étude de l'école franciscaine. Il nous semble que nous avons fait passer sous les yeux du lecteur une assez grande quantité de textes et d'explications pour qu'il pût se faire une idée précise et assez complète du genre et de la portée des discussions qui jetaient les unes contre les autres les diverses écoles scolastiques en matière de théodicée. Il nous reste à résumer la théodicée thomiste.

Dans sa métaphysique, et dès lors dans son caractère général, cette théodicée est profondément péripatéticienne. Saint Thomas déclare positivement que la connaissance humaine ayant son principe dans les sens, nous n'avons aucune idée directe de Dieu, et que, par conséquent, les preuves qui nous attestent son existence sont exclusivement *a posteriori*. Il entend cette formule tellement à la rigueur, que, suivant lui, la nature divine ne peut être déterminée que négativement, et que les paroles que nous employons pour parler de la substance divine et des substances contingentes et mobiles ne sont jamais univoques. Dieu étant donné comme moteur immobile, et le mouvement étant considéré comme la tendance de la puissance vers l'acte, il s'ensuit que Dieu est sans *puissance*, c'est-à-dire sans élément aucun de possibilité, ou, en d'autres termes, qu'il est un acte pur. Ce point de vue, on le sait, est celui d'Aristote au VIIIe livre de la *Physique* et au livre XIIe de la *Métaphysique*. Il constitue le centre même de la théodicée thomiste. C'est comme acte pur que Dieu est absolument incorporel, et qu'il a toutes ses propriétés inénarrables d'absolue simplicité, d'immutabilité, d'éternité, d'unité. C'est encore à ce titre qu'il est doué d'intelligence, de volonté, de vie, ou, pour mieux dire, qu'il est

l'intelligence, la volonté, la vie, au même même titre qu'il est l'être.

Encore une fois, toute cette déduction est péripatéticienne.

Seulement saint Thomas y fait intervenir, à plusieurs reprises différentes, et surtout lorsqu'il s'agit des rapports de Dieu et du monde, des considérations très-étrangères à la conception aristotélique, bien plus, inconciliables avec elle. Le Dieu de la théodicée, qui est si souvent l'*acte pur*, l'unité abstraite et morte d'Aristote, redevient alors le Dieu vivant de l'Evangile et des Pères. Il est l'être que participent tous les autres êtres, et c'est constamment en ce sens qu'il interprète cette expression d'*être premier* qui a une tout autre signification dans la pensée des purs disciples d'Aristote. Par là même, le Docteur angélique est conduit souvent à des réminiscences platoniciennes qui rentrent à son insu dans sa vaste doctrine et en font un édifice d'ordre composite.

La guerre et la division étaient donc dans les flancs de cette belle et grandiose synthèse qu'Albert le Grand avait préparée, que le Docteur angélique promulgua. Deux principes différents y étaient réunis et combinés, avec un art savant, mais qui devaient tôt ou tard réagir l'un contre l'autre, le principe chrétien et le principe péripatéticien. Réaction heureuse qui, en aboutissant à la mort et à la décomposition de la doctrine d'Aristote, en fit jaillir, par la victoire du dogme, une métaphysique nouvelle et rénovatrice des sciences, rénovatrice même à plusieurs égards des mobiles de l'activité humaine. La lutte éclata, nous l'avons vu, au sein même de l'école thomiste; mais elle fut bien plus vive et bien plus féconde par la présence d'une école rivale des disciples de saint Thomas, et qui n'étant pas gênée par la parole du maître porta la question sur un terrain plus large; nous voulons parler de l'école scotiste. Etudions sa théodicée en détail.

CHAPITRE III.

La théodicée scotiste.

§ I. Ce que nous avons dit au début de cet article et le caractère même de l'enseignement scolastique, nous avertissent assez qu'il ne faudrait pas chercher dans l'école scotiste une réaction radicale, une rupture violente avec les traditions thomistes et péripatéticiennes.

Que l'on ouvre par exemple Cajétan, Goyvin ou Suarez, le *De Deo uno* se présente, au premier abord, dans leurs trois ouvrages, avec les mêmes divisions générales, la même terminologie, les mêmes explications. Il faut aller dans les détails et pour ainsi dire dans les recoins des doctrines pour bien saisir leurs différences. Pourtant on a pu déjà se convaincre que ces différences étaient essentielles. Nous avons déjà passé en revue celles qui avaient un certain écho jusque dans l'enseignement vulgaire. Nous avons constaté aussi qu'elles tenaient à des divergences générales dans la direction philosophique des diverses écoles. Qu'on nous permette d'entrer maintenant dans le vif des discussions que l'école scotiste soulevait contre l'école thomiste. On connaîtrait mal la scolastique, si l'on n'affrontait pas le passage du XIIIe siècle à la renaissance à travers les épines et les syllogismes sans fin qui l'encombrent. Sous ces subtilités qui attestent une décomposition, l'esprit de l'historien sent déjà palpiter les germes d'une nouvelle vie.

Les points les plus essentiels où Scot attaqua saint Thomas sont les suivants :

1° Y a-t-il, oui ou non, une distinction formelle entre l'essence divine, ses relations et ses attributs?

2° Peut-on voir l'essence divine sans les personnes, et une personne sans l'autre?

3° En quel sens peut-on dire que cette proposition *Dieu est*, est évidente de soi?

4° Quel est le premier objet de l'intellect?

5° En quoi consiste et comment peut-on démontrer la simplicité divine?

6° En quel sens faut-il dire que Dieu est *sub genere?*

7° Comment Dieu connaît-il les créatures?

C'est sur le champ clos de ces questions que le débat se poursuivit deux cents ans entre les Dominicains et les Franciscains. Nous verrons ce qui sortit de cette lutte.

§ II. — Première question. — *Y a-t-il une distinction formelle entre l'essence de Dieu, ses relations et ses attributs?* — C'était une grande question au XVe siècle et au XVIe que de savoir si Scot avait admis entre l'essence de Dieu et ses attributs une distinction formelle *ex natura rei* ou seulement *per rationem*. Grégoire d'Arimini (446) soutenait la dernière opinion et cherchait à interpréter les expressions du Docteur subtil dans un sens nominaliste. Nous ne remarquerons pas ce que cette interprétation a de particulier; elle atteste du moins, et le fait vaut la peine d'être relevé, qu'entre les disciples de Scot et ceux d'Occam, il y avait certaines affinités (447). Suarez et Vasquez pensaient que le Docteur subtil s'est expliqué incomplétement. Mais si en effet il reste des nuages dans son exposition, son école a été à peu près unanime à les dissiper. Elle admet une distinction formelle *ex natura rei*, et elle cite à l'appui divers passages de son maître qui ne laissent que peu de motifs plausibles à l'hésitation : « Je crois, » dit Scot dans le livre Ier (448) de son *Commentaire sur Pierre Lombard*, « je crois, sans vouloir l'assurer catégoriquement, je crois, sauf meilleur avis, que cet *aliquid* en vertu duquel le suppôt est formellement incommunicable, et cet *aliquid* qui constitue l'essence comme essence, ont une certaine distinction qui précède tout acte d'intellect créé ou incréé. » — *Dico sine assertione et præjudicio sententiæ melioris, quod ratio qua for.*

(446) GREGORIUS Ariminensis, I *Sent.*, dist. 8, quæst. 1, art. 5.

(447) SUAREZ, *De essentia Dei*, prima part., l. I.

(448) Dist. 2, quæst. 7.

maliter suppositum est incommunicabile, et ratio essentiæ, ut essentia, habent aliquam distinctionem præcedentem omnem actum intellectus creati et increati... Oportet videre qualis sit ista differentia... nunquid... dicetur realis? Respondeo quod non est proprie realis actualis, intelligendo sicut communiter dicitur realis actualis illa quæ est differentia rerum et in actu, quia ut una persona non est aliqua differentia rerum, propter simplicitatem divinam et sicut non est realis actualis, ita non est realis potentialis, quia nihil est ibi in potentia quod non est in actu. Potest autem vocari differentia rationis, sicut dicit doctor quidam, non quod ratio accipiatur pro differentia formata ab intellectu, sed ut ratio accipitur pro quidditate rei secundum quod quidditas est subjectum intellectus, vel alio modo potest appellari differentia virtualis, quia illud quod habet talem distinctionem in se non habet rem et rem, sed est una res habens virtualiter sive eminenter quasi duas realitates, quia utrique realitati, ut est in illa re competit illud proprium, quod inest tali realitati, ac si ipsa esset res distincta.

Un autre texte est aussi décisif, et même il offre ce caractère remarquable que Duns Scot s'y présente comme le disciple (au moins sur cette question) de ce fameux docteur qui remua si profondément les intelligences à la fin du XIIIe siècle, et dont malheureusement les ouvrages n'ont pas encore été retrouvés : Varron, le Franciscain et le professeur de l'université d'Oxford. Voici ce texte :

Aliter dicit alius (le scoliaste met en marge *Varro*) *et ut videtur rationabilius, quod proprietates in eadem persona ex natura rei præter considerationem intellectus quia ad hoc sufficit disparatio, licet non sint oppositæ*, etc...

Ces deux passages sont péremptoires; et du reste la plupart des docteurs scolastiques et tous les scotistes, Lychetus à leur tête, admettaient vers la fin du XVe siècle une distincion formelle entre l'essence de Dieu d'une part, ses relations et ses attributs de l'autre.

Toute différente était la pensée de saint Thomas. Voici ce que nous lisons dans la première partie de la *Somme :*

« Il est manifeste que la relation existant réellement en Dieu est identique à son essence *secundum rem*, et n'en diffère qu'au regard de l'esprit, en tant que la relation implique un rapport avec son opposé, lequel rapport n'est pas impliqué dans le nom de l'essence. » *Manifestum est quod relatio realiter existens in Deo idem est essentiæ secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiæ rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum qui non importatur in nomine essentiæ. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiæ, sed unum et idem* (449).

Dans un autre endroit saint Thomas est encore plus explicite : « Il ne suit pas de là, dit-il, qu'il y ait en Dieu outre la relation quelque chose qui en soit distinct en réalité (*secundum rem*), les noms seuls diffèrent. » — *Non sequitur quod in Deo præter relationem sit aliquid secundum rem, sed solum considerata nominum ratione* (450).

Nous n'avons cité jusqu'ici, dans les deux grands théologiens, que les passages relatifs à la question des personnes divines qui se rapportent au *De Deo trino*. C'est que, par une rencontre qui s'explique, du reste, très-facilement, la question des rapports de l'essence de Dieu avec ses relations ou avec ses personnes, et celle de ses rapports avec ses attributs, sont traitées par toutes les écoles au même point de vue et reçoivent la même solution. C'est là une particularité assez curieuse, et qui fait voir comment, au moyen âge, les principes définis par l'Eglise sur la sainte Trinité conduisirent les philosophes à modifier la théorie du *De Deo uno*, c'est-à-dire les dogmes de la raison antique et péripatéticienne.

Voyons donc quels motifs avaient poussé Duns Scot, et avant lui Varron, à modifier la théorie thomiste.

Un de ses commentateurs nous les révèle à peu près en ces termes : « En Dieu, dit-il, il y a évidemment trois choses : son essence, ses attributs, ses relations; ces trois choses ne présentent cependant, dans leur unité, aucune distinction *de chose* (*realis*). Il est de plus certain que l'essence est quelque chose d'absolu, les attributs pareillement, les relations relatives, et relatives à quelque chose qui diffère, bien que, dans la réalité, elles ne diffèrent pas de l'essence elle-même. Au sein de cette essence réelle, l'essence nous apparaît comme une nature, les attributs comme des propriétés, les relations comme des compléments de la nature et les principes constitutifs des personnes. De plus, la nature demeurant en soi-même, se suffisant à soi-même, renfermée en soi-même, munie en soi-même de tout ce qui lui est nécessaire, habite pour ainsi dire en soi-même, à part toute dénomination relative à quoi que ce soit d'extérieur à elle. Les attributs supposent la nature dont ils constituent les propriétés, et ils peuvent impliquer un double rapport, soit avec l'essence qu'ils déterminent, soit avec les créatures vers lesquelles ils semblent, pour ainsi dire, se diriger. Citons ici, comme exemples, la justice et la miséricorde... Quant aux relations, elles sont fondées sur la nature (car tout relatif a pour fondement un absolu), mais elles ont des rapports avec autre chose que cette nature, car, distinctes entre elles, et même opposées par leurs diverses ori-

(449) Quæst. 28, art 2.

(450) *Sum.* I pars, ead. qu., art. 2, ad 2. — *Voir* surtout la question 39, art. 1, de la même partie. — *De veritate*, qu. 7, art. 7. — Opusc. 9, quæst. 1, 2 et 3. — I *Sent.*, dist. 2, quæst. 1, art. 2. — I pars *Sum. theolog.*, quæst. 13, art. 1, 6.

nes, elles sont les principes constitutifs des trois personnes, qu'elles distinguent d'une distinction réelle, par la paternité, la filiation et la spiration passive... — Scot avait su contempler de son regard perçant ces trois choses, l'essence, les attributs, les relations, et il pensa que leur distinction n'était pas une pure et simple création de l'esprit..... Il voyait, en effet, que dans les livres saints Dieu est appelé *juste, miséricordieux, puissant*, et qu'on désignait ces attributs par des *adjectifs*, comme si Dieu, une fois posé dans sa substance, des attributs lui étaient ajoutés, attributs qui étaient à lui ou en lui... En effet, on dit souvent la science de Dieu, la miséricorde de Dieu, la justice de Dieu; on ne dit pas, ou du moins on dit rarement, la science Dieu, la miséricorde Dieu, la justice Dieu... Quant aux relations, il les trouvait expressément distinctes, distinctes entre elles d'une distinction réelle, distinctes de l'essence formellement, puisque celle-ci est le principe de l'unité, celle-là de la différence (451). »

L'auteur cite ensuite divers textes des Ecritures, qui attestent la distinction réelle des personnes, et qui lui semblent attester aussi une distinction formelle entre chaque personne et l'essence divine, puis il ajoute :

« On voit dans ces textes l'unité indivise dans la nature, la Trinité divisée dans les personnes. Or la diversité ne peut sortir de l'unité, à laquelle elle répugne, et l'unité, de son côté, ne peut sortir des personnes sans une distinction formelle. Cette distinction parut donc nécessaire au grand docteur pour sauvegarder l'axiome de saint Athanase : *Neque confundentes personas, nec substantias separantes*. Il invoquait ainsi de nombreuses et éclatantes autorités parmi les Pères, et principalement saint Augustin, qui dit dans son *De Trinitate : Aliud est esse Deum, aliud esse Patrem* (lib. v, c. 7 et 9), et : *Verbum non est eo Verbum quo sapientia* (lib. vii, c. 2) (452). Evidemment, le mot *aliud* implique une diversité *ex natura rei*. — Ce qui frappait encore Scot, c'étaient certaines propositions de foi qui lui semblaient inexplicables sans la distinction formelle ; par exemple, cette proposition : *Essentia non generat*, qui est négativement très-vraie, tandis que celle-ci est vraie : *Deus generat*, et cette autre fausse : *Deus non generat*. De même il est vrai de dire : *Essentia communicatur*, et il n'est pas vrai de dire : *Essentia generatur*. De même encore ces propositions sont exactes : *Essentia est indistincta; Persona est distincta*, et les contradictoires de ces propositions sont fausses. Enfin, il faut affirmer : *Pater generat*, et saint Thomas lui-même avoue que cette formule est fausse : *Paternitas generat* (453). Celle-ci : *Deitas est nascibilis*, a été condamnée (454); cette autre : *Filius est nascibilis*, est approuvée. On reçoit : *Deus est tres personæ;* on rejette : *Pater est tres personæ*. On accorde : *Pater est Deus*, et saint Augustin ne veut pas qu'on dise : *Pater eo quo Pater est Deus* (455). »

Nous avons cité à dessein un commentateur de Duns Scot, afin qu'on vît bien que nous n'attribuons pas arbitrairement à ce philosophe le motif de sauver le dogme trinitaire par la théorie de la distinction formelle. Cette *distinction* introduite était-elle un bon moyen de mettre une harmonie plus complète entre le dogme et les exigences logiques de la raison? On pourrait discuter beaucoup sur cette question, que nous retrouverons ailleurs. Il y eut des scotistes qui tendirent à établir entre l'essence, les attributs et les relations comme une sorte d'échelle qui faisait descendre Dieu vers la création (456). Je ne trouve pas le germe de cette opinion assez périlleuse dans le Docteur subtil, mais il y donne lieu, on ne saurait le contester. Quoi qu'il en soit, il est clair, par les arguments qu'on trouve dans ses écrits et par la tradition qui resta dans son école, que son but souverain fut de parer aux difficultés logiques que laissait la théorie dominicaine et thomiste.

La discussion entre les thomistes et les scotistes dura vive et acerbe jusqu'au xvi° et même jusqu'au xvii° siècle. Cependant il est curieux de voir qu'elle aboutit à un résultat. Nous le trouvons indiqué dans Suarez, dont le chapitre sur ce sujet est des plus curieux. Ce docteur tente en effet de prouver qu'au fond saint Thomas et Scot sont d'accord. En effet, dit-il, lorsque les thomistes parlent de distinction *rationis* entre l'essence de Dieu et ses relations ou ses attributs, ils n'entendent pas que cette distinction n'ait pas quelque fondement dans la réalité divine; d'autre part, lorsque les scotistes parlent de distinction formelle, ils n'entendent pas que cette distinction soit semblable à celle que posait Gilbert de la Porée, c'est-à-dire une distinction qui pose deux réalités actuelles et actuellement distinctes; il ne s'agit que d'une distinction fondamentale ou virtuelle.

Telle est la solution éclectique de l'ingénieux théologien; elle vaut la peine d'être citée tout entière; nous la tirons du livre iv de son traité *De Trinitate :*

Sitne inter personas et essentiam aliqua distinctio in re, vel summa identitas cum sola distinctione rationis ? (Cap. 4.)

« Sicut in præcedenti capite notavi, idem est quærere de personis, quod de relationibus, seu proprietatibus personalibus, quomodo sint idem cum essentia, vel ab illa distinguantur, nam persona constat ex essentia, et proprietate; et ideo si aliquam distinctionem potest habere ab essentia,

(451) *Collationes doctrinæ sancti Thomæ et Scoti* a Francisco MACEDO, col. 4.—Nous avons tantôt traduit littéralement, tantôt un peu abrégé ce passage.

(452) C'est dans le 1er livre de son *Commentaire sur Pierre Lombard* que Scot invoque cette autorité ; dist. 8, quæst. 8.

(453) S. THOM., *Sum. theol.*, I part., quæst. 39, art. 2, ad 2.

(454) *Concilium Toletanum*.

(455) MACEDUS, loc. cit.

(456) Voir sous ce rapport un passage très-curieux dans MACEDUS, loc. cit, p. 42.

provenire debet ex distinctione personalitatis ab eadem essentia, ac propterea utrumque simul tractandum est.

« Est ergo prima sententia quæ affirmat, relationem, seu personam et essentiam habere in re ipsa aliquam distinctionem actualem, non quidem tantam quanta esse solet inter duas res omnino condistinctas : sed qualis esse solet inter rem et modum rei, qui vere sit tantum modus in re ipsa additus rei, cujus est modus. Ita plane sentit Durandus, in I, d. 33, q. 1; et d. 24, q. 2, 3; d. 1, qu. 2, in fine. Qui proinde non dubitat, hanc distinctionem vocare realem. Quia sicut omne ens, inquit, est reale, vel rationis, ita omnis distinctio : hæc autem non est distinctio rationis ut supponit, et ideo realem vocat, ut comprehendit illam, quam in metaphysica vocavimus modalem. Unde fit, ut tantam distinctionem ponat inter Patrem, et divinitatem, quantam nos ponimus inter Petrum et ejus humanitatem. Hæc sententia solet etiam tribui Scoto in I, d. 2, q. 4 et 7, et aliis locis ubi de attributis loquitur præsertim in I, d. 8, q. 4. Ille vero cautius locutus est, nunquam enim vocavit distinctionem realem sed formalem, vel ex natura rei. Quod exponens dicta q. 7, § *Sed hic restat*, vocat distinctionem virtualem et negat esse realem actualem ; ac tandem concludit posse vocari rationis. Eodem fere modo loquitur Occam in I, q. 1; Marsil., q. 6; Gab., in I, d. 2, art. 1, et art. 3, dub. 3.

« Fundamentum hujus sententiæ est, quia fieri non potest ut de duobus, quæ in re ipsa non distinguuntur, contradictoria vere prædicentur : sed de Patre, et essentia contradictoria verificantur : nam Pater generat, essentia non generat : ergo necesse est ut in re ipsa aliquam distinctionem habeant. Major patet, quia alias contradictoriæ ejusdem de eodem essent simul veræ, quod est plane impossibile : imo nullam meliorem regulam habemus ad ostendendum esse aliquid impossibile, quam deducendo ad implicationem contradictionis. Huic fundamento adduntur alia leviora. Secundum ergo est, quia magis distinguitur paternitas ab essentia, quam a se ipsa. Tertium, quod paternitas in re ipsa est extra conceptum essentialem divinitatis. Denique, quia a parte rei tota ratio paternitatis consistit in esse ad alterum : ratio vero divinitatis est omnino absoluta : hæc autem non possunt intelligi, nisi illa duo sint aliquo modo distincta. Propter quod dixit August. VII *De Trinit.*, capit. 1 : *in quacunque re, id quod relative dicitur, supponere aliud non relativum.* Et capit. 4, inde concludit : *Patrem non esse Patrem, qua Deum ;* et similiter Anselm., lib. *De Incarn.*, cap. 3, dixit : *Aliud est esse Patrem, aliud esse Deum.*

« Alia sententia extreme contraria referri solet ex Aureolo in I, d. 2, nimirum : relationes nec re, nec ratione distingui ab essentia, quia existimat omnem distinctionem etiam rationis repugnare simplicitati divinæ, quia simplicius erit id, in quo nec distinctio rationis intelligi possit : Deus autem in supremo gradu simplicitatis constituendus est, ergo. Hic vero auctor, vel æquivoce utitur verbis, et nihil aliud intendit, quam id quod in seq. cap. nos tractabimus, videlicet, quod divinitas includatur in conceptu relationis, vel dicit rem plane repugnantem omni intellectui : quod abunde probant fundamenta prioris sententiæ.

« Dicendum ergo est, divinas personas, seu relationes non habere in re ipsa actualem aliquam distinctionem a divinitate, habere tamen fundamentum, ut nos possimus illa duo concipere, ut distincta, et hoc modo distingui ratione. Hanc assertionem contra Durandum existimo esse certam, nam Scotus et alii forte in re non dissentiunt : ad tollendam autem verborum ambiguitatem, et periculum errandi consultius est ita loqui. Estque hæc sententia communis aliorum theologorum ; tradunt illam Divus Thomas I p., q 28, art. 2, q. 39, art. 1 ; et late q. 8, *De potentia ;* et Bonavent. in I, d. 33, art. 2, q. 1 ; et ibidem Richard. art. 2, q. 1 ; Gregor., q. 1, art. 2 ; Ægid. et Argent., d. 34 ; Henr. in *Summa*, art. 56, et quodlib. V, q. 6 ; Capreol., Cajetan., Torres, et omnes thomistæ.

« Probatur primo ex doctrina Ecclesiæ : nam in capite : *Damnamus, De sum. Trinitat.*, definit Later. concil. tres personas esse unam essentiam, et substantiam, quod non esset verum, si inter eas esset modalis distinctio, ut infra ostendam. Et in fine ita concludit : *Id quod est Pater, est Filius, et Spiritus sanctus, idem omnino.* Quod ultimum verbum plane stare non potest cum distinctione actuali. Præterea concil. Florent., sess. 25, in quadam declaratione fidei Latinorum, ita habet : *Ne ipsam eamdem substantiam re, non autem sola ratione ab hypostasibus et personis differre, credere videamur.* Et hoc sæpe repetitur in sess. 17, 18, 19, et in illa doctrina tam Græci quam Latini conveniunt. Conc. etiam Rhemense ait : *Et tres personas esse unam Divinitatem, et unamquamque proprietatem esse Deum ;* quod non esset verum, si a parte rei actualiter distinguerentur proprietates a divinitate.

« Secundo argumentor ex Patribus : Athanasius, dialog. 1 *contra Anomæos : Neque Deus*, inquit, *hæc esse dicitur per compositionem, sed ex diversis considerationibus.* Clarius et apertius id docet Damascenus, lib. I *De fide*, cap. 9, 10 et 11, ubi inter alia inquit : *Tres personas secundum omnia idem esse, excepta oppositione relationum ;* et infra ait : *Divinitatem esse in personis, vel ut exactius*, inquit, *loquar, personæ sunt Divinitas.* Bernardus etiam, serm. 80 *in Cant.*, et lib. V *De consideratione*, dum Gilberti sententiam impugnat, Durandi etiam opinionem falsam esse convincit. Ex quo nonnulla verba statim referam. Nunc solum notanda sunt quæ habet dicto lib. V, cap. 8 : *Personarum proprietates non aliud quam personas, et personas ipsas non aliud quam unam essentiam, unamque substantiam, et naturam divinam fides catholica profitetur.* Denique Dionysius, cap. 2 *De divinis no-*

inibus hac ratione vocat divinam naturam: *Totius proprietatis identitatem omnia superantem.* Et ibidem ait: *Unitatem personarum in essentia esse summam, et superare omnem conjunctionem corporalem, et spiritualem.*

« Rationes pro hac veritate sunt eædem quæ in secundo cap. factæ sunt, cum proportione applicatæ. Prima est quia sequitur ex contraria sententia, personam divinam non esse summe simplicem, consequens est contra fidem: ergo. Sequela patet ex dictis in cap. allegato, et statim amplius confirmabitur. Minor autem patet, quia Deum esse summe simplicem definitur, in cap. *Firmiter, de summa Trinitate*, et late traditur in p., q. 3. Idem autem dicendum est de qualibet persona, quia quælibet illarum est æque perfecta, et verus Deus; summa autem simplicitas pertinet ad perfectionem Dei, sive id sit ratione formalis significati, sive ratione fundamenti; quod nunc non refert.

« Respondet Durandus distinctionem modalem non sufficere ad compositionem, et ideo non minuere simplicitatem. Affertque exemplum, quia tres personæ secundum fidem distinctæ sunt inter se, et non minuunt simplicitatem Dei. Sed hæc non recte dicuntur. Et in primis, si exemplum illud alicujus momenti est, vel probat non sequi compositionem, etiamsi relatio et essentia realiter distinguantur; quod omnino falsum esse ostensum est: vel certe supponit, personas ipsas inter se non realiter distingui, sed solum modaliter, sicut in creaturis distinguuntur duo modi ejusdem rei, seu concreta constituta per illos: quod tamen dicere contra fidem esset. Non est igitur ad rem exemplum illud, et ratio est quia, ut supra dixi, personæ, si inter se comparentur, non uniuntur ad constituendum unum, et ideo non componunt: si vero comparentur ad essentiam, in illa habent summam unitatem, atque adeo simplicitatem. Si autem personalitas esset distincta in re ipsa ab essentia, jam non esset omnino unum cum illa, et tamen cum ea uniretur ad constituendam personam: ergo talis persona necessario esset composita.

« Falsum præterea est, distinctionem modalem non sufficere ad compositionem. Tum quia persona creata juxta communem sententiam est composita ex natura, et personalitate, quæ non distinguuntur nisi modaliter. Tum etiam, quia distinctio modalis est vera distinctio, imo, et realis juxta ipsum Durandum, ergo illi etiam respondet vera compositio: quia compositio nihil aliud est, quam distinctorum unio. Tum denique, quia et terminis ipsis per se notum videtur, talem personam non esse summe simplicem, nam plane simplicior esset, si tali multiplicitate careret. Unde eleganter Bernardus dicto lib. v, cap. 7: *Nisi omnia unum in Deo, et cum Deo consideres, habebis multiplicem Deum: mihi vero non deest quid cogitem, melius ejusmodi Deo tuo. Quæres quid? Mera simplicitas.* Et ad hoc explicandum tribuit Deo superlativum illud: *Unissimus.* Eadem ratio sumitur ex Anselmo libro *De Incarnatione*, cap. 3; Richardus de S. Victore, lib. I *De Trinit.*, cap. 7; et ex Damasceno lib. I *De fide*, cap. 12, dicente: *Deus simplex est, et incompositus; quod autem ex multis differentibus coalescit, compositum est.* Unde capitulo 13 generaliter concludit: *Illa igitur omnia in Divinitate accipienda sunt identiter, ut sic dicam, et omnino individue.*

« Secunda ratio non minus efficax est, quia posita illa distinctione, personalitas Dei non erit essentialiter Deus, sed suo modo habebit distinctam entitatem ab essentia Dei; erit ergo quid creatum, ut supra argumentabamur, et colligit Bernardus, dicto cap. 7 includens, nihil posse esse in Deo, nisi quod Deus sit. Et declaratur primo, quia talis modus non potest non esse quid imperfectum, cum non attingat absolutam rationem entis, vel substantiæ. Declaratur secundo, quia etiam oportebit, ut talis modus sit in Patre per veram et realem dimanationem ab essentia: atque adeo per efficientiam, quia ex creaturis constat, ad veram efficientiam sufficere distinctionem modalem, et naturalem resultantiam. Unde, si humanitas separaretur a Verbo, ut in persona propria constitueretur, necessaria esset aliqua effectio, vel realis dimanatio, per quam tali naturæ proprius subsistendi modus tribueretur. Constat etiam, in motu locali veram efficientiam intervenire, cum tamen ibi non fiat, nisi modus ex natura rei distinctus a mobili.

« Tertia ratio etiam hic applicanda est, quia juxta Durandi sententiam. non solum paternitas non esset divinitas, verum etiam, nec Pater posset dici ipsa Divinitas, quamvis possit dici Deus: consequens est falsum, ergo. Sequela patet, quia hac ratione Petrus non est humanitas, licet sit homo, quia suppositum Petri addit humanitati modum ab illa distinctum in re. Ita vero se habet Pater ad deitatem, juxta illam sententiam. Et ratio generalis est, quia pars non prædicatur de toto, neque id, quod se habet ad modum partis, vel componentis de toto composito. Minor autem patet ex dicto capite *Damnamus*, et ex Bernardo supra, inferente eodem modo: *Ergo personæ non sunt illa una natura, una essentia, una deitas;* et subjungit *Catholicus es, hoc non dabis.* Et Isidorus libro primo *De summo bono*, capite primo; et Boetius *De Trinitate* dicunt: *Hoc esse proprium Dei, quod in ipso habens est id, quod habetur*, id est, persona, quæ habet naturam, est ipsa natura.

« Ex his ergo satis, ut existimo, probata est illa pars, quæ negat actualem distinctionem in re inter personam, et essentiam. Et addi etiam posset inconveniens, quod alias sequitur, scilicet, esse in Deo aliquo modo quaternitatem a parte rei, quia sunt tres modi reales, et una res a parte rei distincta ab ipsis, et tres personæ, et una natura, quæ in re non est ipsæ personæ. Hoc autem est quod damnatur in dicto capitulo *Damnamus*, vel certe multum ad illud accedit.

« Altera vero pars de distinctione rationis

non indiget nova probatione. Nam ut vidimus eadem concilia, iidemque Patres dum negant realem, ponunt rationis distinctionem, vel sub his terminis, vel interdum vocando illam distinctionem secundum considerationem, vel intellectum. Rationes autem sufficiunt, quæ pro prima sententia adductæ sunt, nam res est adeo nota, ut vix possimus aliter de divinis rebus loqui, ut ex sequenti etiam capitulo magis constabit. Neque hæc distinctio rationis aliquid derogat divinæ simplicitati, quia hæc simplicitas solum consistit in summa identitate rei, cum omnibus rationibus realibus, quæ in illa sunt, seu de illa dicuntur. Quin potius hæc distinctio indicat excellentiam divinæ simplicitatis, quæ indivise omnem perfectionem complectitur : unde provenit, ut sub diversis rationibus, seu conceptibus concipi possit a nobis, qui inadæquate et imperfecte res divinas concipimus. In hoc autem hæc distinctio rationis consistit, quatenus suo modo potest actualiter consistere : nam fundamentaliter, seu virtualiter posita est in eminentia ipsius rei, quæ unite continet ea, quæ in creaturis divisa sunt, sic autem multa continere, non est diminutio simplicitatis, sed potius illius excellentia, et consummata perfectio.

« Atque hinc intelligi potest (ut quæstiones de modo loquendi tollantur) si semel concedatur, in re ipsa non esse actualem distinctionem inter relationem et essentiam, neque etiam in re ipsa personalitatem esse proprium modum, quatenus a vera entitate distingui solet : in aliis solum esse differentiam in locutione, sive illa distinctio vocetur rationis, sive formalis, sive virtualis, aut fundamentalis : nam ad hanc distinctionem omnia hæc suo modo concurrunt : et ideo a quolibet illorum denominari potest : proprie tamen, et ad tollendam omnem æquivocationem, dicetur, *rationis ratiocinatæ*. Non videtur autem simpliciter appellanda, *ex natura rei*, nisi cum addito *virtualis*, seu *fundamentalis ex natura rei*, quia vere habet fundamentum in ipsa re ex natura ejus, non tamen completam, aut veram distinctionem.

« Inquiri vero hic solet, an fundamentum hoc inveniatur intra Deum solum, vel cum aliqua habitudine ad distinctionem inventam in creaturis. Sed ad hoc breviter dicendum est, in hoc mysterio, et materia, de qua agimus, intra Deum ipsum, sufficiens fundamentum inveniri, ut nos ratione distinguamus communia a propriis, quia ad hoc sufficit ipsa realis distinctio personarum in suis proprietatibus, cum unitate in natura communi. In quo est aliquod discrimen inter hanc distinctionem relationis, et essentiæ, et distinctionem plurium attributorum inter se, vel ab essentia : conferendo illas distinctiones inter se. Nam licet utraque sit tantum distinctio rationis, tamen in attributis distinctio rationis frequentius sumitur per habitudinem, vel proportionem ad effectus, vel proprietates habentes actualem distinctionem in creaturis. Dico autem *frequenter*, et non *semper*, quia inter voluntatem, et intellectum divinum, etiam concipimus distinctionem rationis, ex his tantum, quæ intra Deum invenimus, scilicet, ex reali distinctione personarum per voluntatem et intellectum procedentium.

« Quæri etiam solet, an hæc distinctio rationis fieri possit per intellectum divinum, aut per visionem claram Dei, vel solum per intellectum creatum, abstracte concipientem Deum. Sed hæc quæstio est generalis de entibus rationis, viderique possunt dicta in *Metaphys.*, disp. 7, sect. 1 ; et disp. ult., sect. 2. Resolutio unico verbo est. Quamvis Deus cognoscat hanc distinctionem, ut factibilem suo modo ab intellectu creato : proprie tamen non fieri ab ipso Deo, sed ab intellectu inadæquate concipiente res divinas : quia talis distinctio, ut actualis, nihil aliud est, quam denominatio a distinctis, et inadæquatis conceptibus ejusdem rei, idemque dicendum est de quocunque intellectu, vidente clare Deum prout in se est, quia intercedit eadem proportionalis ratio. Et per hæc tandem facile definiri potest similis quæstio de distinctione attributorum, quam Torres, et alii hic fuse tractant : sed non habet novam difficultatem, nec propria est hujus loci, sed quæstionis 3 primæ partis, et videri possunt, quæ in priori tractatu, et in *Metaphys.* dixi disp. 30, sect. 6.

« Ad argumenta prioris sententiæ unico verbo respondere possumus : probare solum distinctionem virtualem ex parte rei, et rationis ex parte nostra : nam hoc sufficit, ut res illa diversis conceptibus nostris objecta, diversimode definiatur, ac prædicetur. Atque hoc etiam satis est ad contradictorias propositiones formandas, ut notarunt Capreolus, in I, dist. 2, quæst. 3, art. 3 ; Cajetanus et Torres I part., quæst. 28, art. 2 ; quamvis enim diversis modis id declarent, tamen in re idem dicunt. Nam si divina essentia, et relationes, prout in se ipsis sunt, spectentur, nulla est ibi contradictio, sed est unitas quædam, scilicet essentiæ, cum distinctione quadam, videlicet personarum. quæ duo inter se non involvunt repugnantiam, ut in superioribus declaratum est.

« Unde etiam est ibi una res, vere absoluta, et vere relativa, sine distinctione inter se, quia, ut sic, non involvunt oppositionem, nec repugnantiam. Quia non est de ratione rei absolutæ, ut secundum nullam rationem possit habere respectum : sed solum, ut quatenus absoluta est, illum non dicat. Et idem est e contrario, comparando relationem ad absolutum. Quia vero nos loquimur, et formamus enuntiationes de rebus, prout a nobis conceptis : ideo, quando præcise concipimus absolutum, de illo affirmamus proprietates rei absolutæ, et negamus, quod est proprium relativi, et e converso loquimur de relatione ipsa. Et hæc est ratio, ob quam ex illis locutionibus, et contradictionibus non possit major distinctio concludi, quam rationis ratiocinatæ. Quod etiam in divinis attributis videre licet, inter quæ Durandus ipse actualem distinctionem in re ipsa non admittit : et tamen verum est di-

ere, Patrem generare Filium per intellectum t non per voluntatem, imo etiam in creaaris, ut existimo, hoc aliquando invenitur. t ad hoc deservire potest exemplum de tione et passione, quo divus Thomas aliuando usus est, ut supra retuli.

trum divinæ personæ, seu proprietates orum sint de essentia divinitatis. (Cap. 5.)

« In hac quæstione, prima sententia est, rsonalitates seu relationes non solum esse ivinitatem ipsam, sed etiam esse de essen-a, et quidditate divinitatis; et consequenr, ac multo magis divinitatem esse de esntiali conceptu relationum. Hanc sequunr nonnulli expositores moderni D. Thomæ tantque eumdem D. Thomam, 1 p., q. 27, t. 2, ad 3, eo quod ibi asserat *In perfeione divini esse omnia includi*. Et similiter ferunt alia testimonia Patrum, sed illi lountur de identitate summa inter relatiom et essentiam : non tamen formaliter tingunt punctum quod tractamus. Ex illo ro principio fundari potest hæc sententia, ia non videtur posse intelligi, ut ea, quæ re sunt omnino idem, non sint etiam esntialiter idem : ergo necessario unum se debet de essentia alterius, et e converso. t confirmatur, nam hac ratione dicimus, tributa omnia esse de essentia divinitatis, divinitatem esse de essentia ipsorum, ia tantam habent identitatem, ut in una tione formali includantur, si prout in se it, spectetur. Confirmatur secundo, nam ec propositio, *Deus est Pater*, est proposi-o per se, quia in Deo nihil est per accins, ergo prædicatum est de essentia subcti. Tandem quia paternitas est de essena Patris, ergo est de essentia Dei : quia ter non habet aliam essentiam, nisi Dei.

« Contraria sententia mihi semper placuit, xta quam assero, relationes, seu personata.es, vel personas divinas non esse de esntia divinitatis, nec Dei, ut Deus est. Ex holasticis hoc satis aperte sentit D. Thoas 1 p., q. 33, art. 3, ad 1, cum dixit *In rinitate propria non esse de conceptu comunium*. Idem docuit Henricus quodlib. v, . 6, et bene Ægidius in 1, d. 34, art. 2; et idem Argent. et Torres, q. 28, art. 2, sp. 3 et q. 39; et idem sentit Ferrarius II, ntra gentes, c. 9, in quo sunt illa verba olanda : *Paternitas non est de conceptu diinitatis, etiamsi, prout in se est, conciiatur*.

« Inter Patres invenio fere eamdem quæionem disputatam in Boetio, in quodam bello *De Trinitate*, sub his terminis : *An rinitas dicatur substantialiter de Deo*, et lane sumit *substantialiter* pro *essentialiter*. lam si vocem illam sumeret, prout distinuitur contra *accidentaliter*, neque esset lous quæstioni, neque ipse quæstionem illam esolveret negative (respondet enim, non rædicari substantialiter); nam certissimum st Trinitatem non dici accidentaliter de Deo. entit ergo Trinitatem ut sic, non esse de ssentia Dei : nam quod est de essentia, ssentialiter prædicatur. Eodem modo sumitur hæc sententia ex Augustino VIII *De Trinitate*, c. 6 et seq., ubi docet *Relationes non prædicari de Deo secundum substantiam, neque etiam secundum accidens; sed ut ad aliquid*. Quod etiam dixit Boetius. Confirmatur ex eodem Augustino VII *De Trinitate*, cap. 2, et 4 dicente *Aliud esse in Patre, esse Patrem, vel esse Deum, seu esse simpliciter*. Adjungo præterea, aliis locis (scilicet v *De Trinit*., cap. 8 et sequentib., lib. VI, c. 6 et 7; lib. II, cap. 10, et lib. XV, cap. 5, 6), dicere eumdem Augustinum *In Deo non esse aliud esse, quam sapientem, vel magnum esse*, cum tamen hæc etiam distinguantur ratione, licet sint idem in re. Omnibus ergo Augustini locis inter se collatis, licet colligere hanc differentiam inter absoluta attributa, et relationes, quod in ipso esse simpliciter, quod est de essentia Dei, includitur sapientia, magnitudo, et omnis similis perfectio, non tamen includitur paternitas. Eodemque modo sumi potest eadem assertio ex Anselmi libro *De Spiritu sancto* in principio, ubi de essentia et paternitate eodem modo quo Augustinus loquitur.

« Denique illam insinuare mihi videntur concilia, et Patres, quoties distinguunt in Deo communia a propriis, et communia vocant essentialia; propria vero non ita, sed personalia. Et eodem modo distinguunt absoluta a relativis. At vero, si relationes essent de essentia Deitatis, essent æque essentialia, ac ipsa absoluta. Favent etiam concilium Later. in cap. *Firmiter*, et cap. *Damnamus*. Florent. et alia, dum dicunt *Patrem communicasse Filio totam essentiam, non vero relationem* : nam hoc esse verum non posset, si ipsa relatio esset de essentia Deitatis.

« Rationes ad hanc sententiam confirmandam necessariæ, et evidentes mihi videntur, supposito mysterio, in quo secundum se spectato fundanda est hæc veritas, et non tantum in nostro modo concipiendi. Probatur ergo primo, quia quidquid est de essentia Dei, est de essentia singularum personarum : sed tres relationes non sunt de essentia singularum personarum : ergo nec sunt de essentia Dei. Consequentia legitima est in secunda figura. Minor constat, quia nulla persona est Trinitas. Major vero patet, quia singulæ personæ sunt verus Deus : ergo quidquid essentialiter convenit Deo, convenit singulis personis. Atque hanc rationem fere sub eisdem terminis habet Boetius supra, et ex illa colligit, nihil eorum, quæ ita dicuntur de personis, ut de omnibus dici non possint, dici substantialiter de Deo. Ita etiam respondent omnes Patres Arianis, qui contrario argumento nitebantur probare, substantiam Patris esse diversam a substantia Filii; quia Pater est ingenitus : unde argumentabantur : *Vel ingenitum dicitur substantialiter de Patre, vel non : si non, ergo accidentaliter, quod dici non potest; si vero dicitur substantialiter, ergo alia est substantia Patris a substantia Filii*. Patres autem, sentientes hanc ultimam illationem esse bonam, respondent,

negando, dici substantialiter : atque etiam negant dici accidentaliter, sed relative : ergo prædicata propria personarum non sunt essentialia, ut recte intulit Boetius.

« Secundam rationem adducit Boetius supra his fere verbis : *Personæ divisæ sunt*, *essentia autem indivisa : ergo necesse est, vocabulum ex personis originem ducens ad substantiam non pertinere : hujusmodi autem est nomen Trinitatis, et quodlibet aliud relationem significans ; ergo Trinitas, vel relatio non est de substantia, id est de essentia Dei.* Cujus rationis efficacia in hoc consistit, quod divina essentia tota ita est una, et simplex, ut in ratione essentiæ nullam distinctionem admittat, quod manifeste colligitur ex unitate perfecta personarum in essentia, idque supponunt omnia concilia, ubicunque hanc unitatem explicant. Relationes autem intrinsece postulant distinctionem : ergo impossibile est ut relationes, quatenus relationes sunt, constituant essentiam, quatenus essentia est ; ergo non sunt de essentia divinitatis, nam si de illius essent essentia, suo modo complerent illam in ratione essentiæ, seu talis naturæ.

« Ad hanc rationem reducuntur aliæ, quæ fieri possunt, ut, v. g. quod essentia tota est communis : ergo tota est absoluta : ergo non includit essentialiter relationes. Item, quod Pater communicat Filio per generationem totam substantiam, et essentiam suam, ut definitur in cap. *Damnamus*, et non communicat paternitatem : ergo paternitas non intrat rationem essentiæ. Rursus e converso, Pater prius origine quam generet Filium, est complete, et essentialiter Deus : ergo per generationem Filii non producitur aliquid quod sit essentiale Deo : producitur autem persona Filii, et nostro modo concipiendi comproducitur ejus relatio, ergo illæ non est essentialis Deo. Idemque argumentum fieri potest de persona Spiritus sancti. Omnia vero hæc argumenta (si recte spectentur) in uno illo continentur, quod nulla persona per se sumpta esset simpliciter Deus, si collectio relationum esset de essentia Dei, quod si collectio non est, neque aliqua relatio in particulari esse potest, quia eadem omnino est ratio, ut per se constat.

« Respondent vero aliqui, quod licet omnes relationes sint de essentia divinitatis, nihilominus unaquæque persona est Deus : quia ad hoc sufficit, ut in se habeat illam naturam, quæ identificat sibi omnes has relationes. Verumtamen, aut hæc responsio confundit identitatem realem cum inclusione essentiali, aut manifestam involvit repugnantiam. Quia si relationes secundum rationes proprias pertinent ad essentialem constitutionem divinitatis, non potest intelligi divinitas integra, et completa esse in aliquo, ita ut identificetur cum illo, nisi etiam relationes omnes eodem modo in illo sint, et cum illo identificentur. Quod patet manifeste in quocunque attributo divino, v. g., omnipotentia : nam quia illud est de constitutione essentiali divinitatis, fieri non potest ut aliqua persona in se habeat veram divinitatem sibi identificatam, quin eodem modo habeat omnipotentiam : et si per impossibile, fingeretur habere in se entitatem essentiæ, et se non omnipotentiam cum eadem identitate, non posset dici, habere totam essentiam divinitatis : ergo idem sequitur, si relationes essentialiter constituunt divinitatem.

« Deinde declaratur exemplis ex creaturis sumptis. Nam si animal, v. g., in suo conceptu essentiali includeret differentias contrahentes, v. g. *rationale*, etc., nullo modo dici posset totam essentiam animalis esse in homine, et sic de aliis speciebus, quamvis in singulis speciebus animal identificetur in re cum propria uniuscujusque differentia. Ergo idem est in præsenti. Nam licet sit diversitas in hoc, quod ratio animalis est communis tantum secundum rationem, essentia vero realiter : nihilominus in eo est rationis paritas, quod essentia intrinsece coalescens ex oppositis rationibus, non potest tota inveniri in singulis inferioribus, vel quasi inferioribus, in quibus rationes illæ oppositæ simul esse non possunt. Aliud etiam exemplum est de personalitate humana : nam si hæc esset de essentia humanitatis, non inveniretur tota essentia hominis, ubi talis personalitas non esset. Unde e contrario, quia in Verbo divino est totum id, quod pertinet ad essentiam hominis absque illa personalitate creata, recte concludunt theologi, hujusmodi personalitatem non pertinere ad constitutionem humanæ essentiæ. Ergo simili modo philosophandum est de divinis personalitatibus, hac observata differentia, quod in humanitate est distinctio ejus a propria personalitate, propter utriusque imperfectionem et limitationem, et realem separabilitatem : in Deo vero eminenti modo est id quod pertinet ad constitutionem naturæ, et quod spectat ad constitutionem personæ, servatis uniuscujusque propriis rationibus, sine distinctione in re, propter infinitatem, et simplicitatem divinæ naturæ. »

Nous avons cité ces deux chapitres, parce que le second confirme le premier, et prouve de la façon la plus claire que le dogme chrétien contraignait saint Thomas lui-même, malgré ses prédilections péripatéticiennes, d'admettre quelque chose de semblable à la distinction formelle que devait après lui préconiser Duns Scot. Quant au premier chapitre, il montre que les écoles scolastiques se rangeaient pour la plupart entre deux écoles extrêmes, celle de Durand de Saint-Pourçain, qui affirmait une distinction modale et réelle entre l'essence de Dieu et ses attributs ou ses relations, et celle d'Auriol, qui n'admettait qu'une distinction apparente, pas même, disait-il, une distinction de raison.

L'opinion d'Auriol semble avoir été celle d'Occam et de Gabriel, bien que, suivant Suarez, ces philosophes fussent du même sentiment que Scot. Ce qu'il y a de certain, c'est que souvent le langage de saint Thomas est semblable à celui d'Auriol ; il semble affir-

ier, dans les passages que nous avons ités, qu'en Dieu les attributs et les relaons diffèrent de l'essence nominalement. lais quand son école se développa, elle tint honneur de se distinguer d'Auriol; et au v° siècle on discernait parfaitement ceux ui disaient : entre les attributs et l'essence, y a une différence nominale, et ceux qui isaient : la différence est de *raison*.

A la fin, on vit même se produire un sys·me assez curieux qui posait à part les disnctions *rationis ratiocinantis* et *rationis utiocinatæ*. La distinction *rationis ratiocimntis* était celle qui est donnée par un jeu rbitraire de notre intelligence; la distincon *rationis raciocinatæ*, celle qui se fonde ır quelque chose de réel.

On demandera sans doute quelle différnce restait encore entre la doctrine de cot, celle de Suarez, celle des thomistes artisans de la fameuse thèse *rationis rationatæ*, et comment il se fait qu'ils discutaient rec un acharnement si remarquable, sauf ourtant Suarez qui se faisait parfois intrier par les deux écoles, parce qu'il leur isait : au fond, vous êtes d'accord; votre uerelle n'est qu'une querelle de mots.

La vérité est qu'au point de vue de la ure théologie, Suarez a raison; mais au oint de vue métaphysique, il rêvait une onciliation contradictoire entre les deux écoles. En effet, quel était le but de Scot en ntroduisant la distinction formelle? Son ut premier était de satisfaire à une diffiulté très-réelle que laissait après elle l'exosition du dogme trinitaire par saint Thoıas; mais la poursuite de ce but premier avait conduit à en poursuivre un second.

Ce second but était tout métaphysique, et devint très-apparent, lorsque les disciples s plus fidèles et les plus hardis du Docteur ıbtil constituèrent cette très-singulière cole des *formalistes*, à laquelle appartienent Sirectus, Brulifer, Trombeta. Les *foralités* qui n'étaient ni *matière* ni *forme* enèrent, d'abord timides, puis victorieuses, ans le cadre de cette vieille ontologie qui 'admettait au fond de l'être que la *matière* u la *forme*, et qui, sur ces deux mots, fonait toute la science humaine. C'était une évolution philosophique qui commençait, eu consciente d'elle-même, sans doute; mais uelle révolution sait son dernier mot? Voici onc quelle était la position des deux écoles, ominicaine et franciscaine, sur la question es rapports existant entre l'essence et les retions divines. Les thomistes, une fois qu'ils urent interprété les expressions trop vaues de saint Thomas, dans un sens voisin e l'idée scotiste, furent *théologiquement* 'accord avec les défenseurs de celle-ci. Cela st assez naturel; mais ils avaient inventé distinction *rationis ratiocinatæ*, pour se rer d'affaire avec la vieille terminologie et vieille métaphysique de la *matière* et de la *orme*. Au contraire, les Franciscains s'emaraient des impossibilités logiques de cette étaphysique devant le dogme trinitaire, our en tirer une métaphysique nouvelle. Ils étaient donc en désaccord radical avec les Dominicains, et l'éclectisme de Suarez ne pouvait le lever par aucune finesse.

On comprendra maintenant la portée historique de cette grande discussion, qui semble assez oiseuse au premier abord. Elle a contribué, pour une grande part, à détruire l'ontologie qui aboutissait à Ptolémée et Galien. Elle exerça aussi une influence réelle sur la théodicée proprement dite, qu'elle rapprocha des méthodes qu'elle suit actuellement, et cette transformation de la théodicée eut à son tour son action sur l'ensemble de la philosophie.

Quelques observations sur la théodicée scotiste et la théodicée thomiste, comparées dans leur ensemble, nous convaincront de cette double vérité.

La théodicée thomiste, nous l'avons constaté, n'est pas purement péripatéticienne; mais elle l'était par son idée première et fondamentale. Il n'en est plus ainsi de la théodicée scotiste : l'unité, l'infinité, l'immutabilité, l'intelligence, la volonté, tous les attributs métaphysiques ou moraux de Dieu, ne sont plus tirés de la conception de l'acte pur, et les démonstrations qu'on y trouve de chacun d'eux ressemblent assez aux démonstrations de Bossuet, de Fénelon et des Pères. Si l'on cherche à quoi tient cette ressemblance qui frappe l'observateur attentif des faits intellectuels, on arrive, je crois, aux résultats suivants : Dans les Pères, les deux attributs divins qui sont mis sans cesse en présence sont la perfection et l'infinitude. On se rendra facilement compte de ce caractère de leur théodicée, si l'on se souvient qu'ils luttaient contre des croyances philosophiques et religieuses qui plaçaient, entre l'être absolu et parfait et les êtres de ce monde, un intermédiaire, source de toute action, de tout mouvement, de toute vie : c'était cet intermédiaire qui avait l'omniprésence vivante et active, et Dieu, séparé de la Providence, brisée et dispersée, s'abîmait dans une morne et déserte unité; aussi les anciens ne parlent pas de l'infini, ou, quand ils en parlent, ils entendent je ne sais quel *indéfini* qui est le premier et le plus bas degré de l'*être* : le τὸ ἄπειρον des Grecs. C'est l'*hylé*, la matière première, la puissance passive. Les Pères, de cela seul qu'ils réunissaient la Providence et l'Absolu dans un Dieu vivant et agissant, furent donc conduits à mettre en relief l'idée de l'infini. Lorsque la métaphysique péripatéticienne, survenue par les causes que nous avons constatées, eut changé la direction philosophique des penseurs chrétiens, l'idée de l'infini resta, sans aucun doute, dans la théodicée; il aurait fallu sacrifier le Christ et l'Eglise sur l'autel d'Aristote pour la proscrire; mais, au lieu d'être le fond des démonstrations de l'existence de Dieu et de la théorie de ses attributs, elle n'occupa plus qu'une place secondaire; on la regarda comme une conséquence, déjà assez lointaine, des autres attributs divins. Lorsque la Renaissance arriva, on vit l'idée d'infini reparaître victorieuse, rayonnante, et presque

exclusive sur les débris de l'ontologie d'Aristote. Je dis exclusive : il n'était question que de l'infini ; on mettait l'infini même dans le monde ; la raison semblait ivre d'infini, et elle mêlait cette curieuse et mystique ivresse à ses plus sévères découvertes ; presque tous les coperniciens, presque tous les rénovateurs de la physique, presque tous les observateurs de la nature en étaient atteints à un degré étrange. Plus tard, le délire tomba, les découvertes restèrent ; l'idée de l'infini avait repris sa place au sommet de la théodicée, éclairant de ses vastes lueurs les horizons scientifiques qu'ouvraient les Descartes, les Newton et les Leibnitz !

Or c'est précisément dans l'école scotiste que l'idée d'infini commença à être rendue à elle-même et considérée, non comme une conséquence lointaine et secondaire des prémisses de la théodicée, mais comme une idée première, un principe ; et cette espèce de restauration intellectuelle qui rattachait les esprits aux vues fécondes des Pères, elle la dut à la thèse des *distinctions formelles* et des *formalités*.

Si l'on ouvre Boyvin (457), un des scotistes renommés du XVIIe siècle (du XVIIe siècle ! il y a encore des scotistes aujourd'hui dans les ordres franciscains), on est frappé d'une distinction très-régulièrement établie entre les *modes* et les *attributs* divins :

« De même, » dit-il, « que dans l'homme il y a quatre choses à examiner, son essence, ses modes intrinsèques, ses propriétés et enfin ses opérations, de même il est convenable de diviser ce traité : *De Deo uno*, en quatre chapitres. Le premier sera relatif aux purs prédicats de l'essence divine. Le second traitera des modes intrinsèques, comme l'infinité, l'immutabilité, l'éternité, la simplicité ; le troisième, des attributs qui sont comme les propriétés de l'Etre divin : il contiendra la théorie de l'intelligence de Dieu et de sa volonté... Le quatrième examinera quelques-unes des relations de Dieu avec les créatures et traitera de la Providence, de la prédestination et de la réprobation (458). »

Et ailleurs :

« Il faut résumer nettement tout cela, d'autant plus que nous voyons tous les théologiens, excepté les scotistes, traiter pêle-mêle des modes intrinsèques et des attributs. Les *prédicats quidditatifs* (*prædicata pure quidditativa*) ressemblent aux *modes intrinsèques*, en ce que les uns et les autres sont affirmés de Dieu, *in primo modo dicendi per se* (459) ; ils en diffèrent en ce que les *prédicats quidditatifs* sont affirmés de Dieu au premier degré, tandis que les *modes intrinsèques* sont affirmés au second, et par là même ne sont pas *purement* quidditatifs. C'est ainsi que dans l'homme l'animalité est un prédicat *purement* quidditatif, tandis que la rationalité ne l'est pas, puisqu'elle est un *qualitatif*, et que la différence est affirmée à la fois *essentiellement* et *qualitativement* (460) de son sujet. — Quant aux *modes* et aux *attributs*, ils se ressemblent sous beaucoup de rapports. Premièrement, les uns et les autres compètent à Dieu... Secondement, ils sont une seule et même chose que l'essence, car tout ce qui est en Dieu est réellement Dieu. Troisièmement, les uns et les autres désignent en Dieu la perfection sans imperfection. Ils compètent ainsi à Dieu d'une façon formelle et non pas seulement éminente. Quatrièmement, ils jaillissent (*pullulant*) de l'essence de Dieu, bien que les modes aient une priorité logique sur les attributs. — Mais entre les modes et les attributs il y a trois différences : 1° les attributs se retrouvent dans les créatures ; il n'en est pas de même des modes ; car nul être créé n'est infini, immense, éternel ; 2° les *attributs* sont affirmés *in secundo modo dicendi* (461), les *modes*, *in primo* ; 3° les *attributs* se distinguent formellement de l'essence et entre eux ; les *modes* se distinguent modalement... ou en d'autres termes, ils se distinguent par une distinction formelle négative ou formelle modale.... La distinction formelle modale ou négative est celle qui se trouve entre la formalité et son degré ou son mode. Par exemple, soit une blancheur au deuxième degré (*albedo intensa ut duo*) : la blancheur est la formalité, le degré n'est pas une autre formalité, mais seulement le mode de la même formalité. Donc la blancheur et son degré ne se distinguent pas d'une manière positivement formelle, puisqu'ils ne constituent pas deux formalités ; ils présentent une distinction formelle modale, c'est-à-dire semblable à celle d'une formalité avec son mode. C'est ce qu'il faut affirmer de l'essence de Dieu et de ses modes intrinsèques. .

« L'infinité, par exemple, ne présente pas une distinction formelle positive avec l'essence de Dieu ; elle est cependant un mode ajouté à cette essence, et qui dit quelque chose de plus qu'elle ; elle soutient donc avec elle une distinction formelle modale, ou bien encore une distinction formelle inadéquate, pour parler le langage de quelques scotistes (462). »

On voit que, dans cette classification sévère des modes et des attributs divins, l'*infinitude* reprend sa véritable place. On le verra encore mieux dans la citation suivante :

« Quand on parle des prédicats de Dieu, il faut commencer par l'infinitude (*sumendum est exordium ab infinitate*), laquelle, suivant

(457) *Theologia Scoti*, auctore V. P. Joanne-Gabriele BOYVIN ; Cadurci, 1665.

(458) Pars I, tract. 1, dispositio.

(459) Expression intraduisible. Une chose s'affirme d'une autre *per se*, lorsqu'elle ne s'en affirme pas accidentellement ; elle s'en affirme *primo modo*, lorsqu'elle tient à son essence et que le concept de cette essence l'enveloppe directement et immédiatement.

(460) *Prædicatur in quale quid*, dit le texte.

(461) *Voy.* dans la note précédente l'explication de ces termes.

(462) BOYVIN, ouvr. cit., c. 2.

notre mode de concevoir, semble précéder les autres modes et être comme leur principe. En effet, si on demandait pourquoi Dieu est immense, éternel, immuable, incompréhensible, ineffable, on pourrait répondre de quelque manière : c'est qu'il est infini (463) ! »

En quelque sorte! — Boyvin n'ose encore rompre avec la tradition scolastique et péripatéticienne; il emploie toute espèce de ménagements; mais il ouvre la voie, ou plutôt la voie avait été ouverte par toute l'école dont il résumait les enseignements.

Il y avait déjà, du reste, au xv° et au xvi° siècles des systèmes qui, partant de ce principe scotiste, que tous les modes intrinsèques se rattachent à l'infinitude, concluaient que l'infinitude est un prédicat quidditatif de Dieu; et l'on se bornait à leur dire : Dieu est infini avant d'être individuel, cela est vrai dans notre entendement, mais cela n'est pas vrai *ex parte rei* (464), ce qui était presque un aveu et une adhésion; car sans doute la substance de Dieu nous est invisible, et il suffit que l'idée d'infini soit la première que nous nous formions de Dieu, *secundum nostrum concipiendi modum*, pour que cette idée doive dominer toute notre théodicée.

Que résulte-t-il de là?

C'est que la théodicée scotiste est une sorte d'intermédiaire entre la théodicée thomiste et la théodicée des théologiens du xvii° siècle, qui s'inspirèrent de la métaphysique cartésienne, comme Bossuet et Fénelon. Il faut aussi remarquer que la théodicée scotiste était en même temps un retour à la méthode générale des Pères. Le moyen âge tout entier avouait (il suffit de lire Jean Damascène pour être contraint de l'avouer) que les Pères définissaient Dieu par l'infini : *Respondeo Patres definire Deum per infinitum, tanquam per primum conceptum quem habere possumus de Deo pro hoc statu.* (464*) Notre seconde conclusion, c'est que cette introduction, disons mieux, cette intronisation de l'idée d'infini dans la théodicée se rattache à tout ce système qui consiste à ne plus voir en Dieu une unité logique et morte, mais un être vivant, et qui, dès lors, le différencie, non plus, comme l'école dominicaine, par la *pureté* dans l'*acte*, mais par l'*infinitude* dans la *perfection*. La théorie de la distinction formelle entre l'essence de Dieu et ses relations, créée pour sauvegarder le dogme trinitaire, avait conduit naturellement à la théorie de la distinction formelle entre cette essence suprême et ses attributs; celle-ci, à son tour, en éliminant la thèse thomiste de l'acte pur, faisait apparaître sur le premier plan de la théodicée l'idée d'*infini*, et ouvrait pour cette science une voie toute nouvelle.

Ce qu'il y a de remarquable, c'est que la méthode générale de cette théodicée eut une très-grande influence sur ceux mêmes qui se rangeaient plus volontiers du côté de saint Thomas que de celui de ses adversaires, par exemple sur Suarez.

Voici, en effet, la théorie de l'infinitude divine dans ce grand théologien, telle que nous la trouvons exposée dans son traité *De Deo uno*, lib. xi, ch. 1 :

« Hactenus quid Deus sit, quæve attributa, tanquam propria illius prædicata, numerari soleant, generatim explicuimus : nunc ad hujus doctrinæ complementum per singula ex dictis attributis discurrere necesse est. Et quia attributa negativa faciliora, nobisque notiora sunt, ideo de illis prius dicemus in hoc libro; de affirmativis vero in sequenti. Et quoniam in demonstrandis his attributis disput. 30 *Metaph.* prolixiores fuimus, ea hic repetere necessarium non existimamus. Deinde illa omnia, quæ ad naturalem philosophiam pertinent, licet occasione horum attributorum a theologis hic tractentur, vel omnino prætermittere decrevimus, vel ad summum tanta brevitate attingere, ut theologicum discursum non impediant, nec interrumpant. Atque hoc modo multa quæ ab aliis prolixe tractantur, breviter comprehendere poterimus, nihil omittendo ex his quæ ad veram theologiam et majorem Dei cognitionem desiderari possunt. Solum in explicando attributo, quo Deus dicitur invisibilis, prolixiores erimus, quoniam ad explicandam exacte illam negationem, oportet exponere, quomodo Deus visibilis sit, quod valde supernaturale est, et scitu dignum.

« Octo ergo attributa negativa in superiori libro, cap. 9, posui, quæ ex Scripturis colliguntur : *increatus*, *incorporeus*, seu *immaterialis*, *infinitus*, *immensus*, *immutabilis*, *incomprehensibilis*, *invisibilis*, *ineffabilis*. Quibus conjunguntur alia tria, quæ negatione complentur, licet voces non tam aperte illam exprimant, ut *unus*, *simplex*, *æternus*, hisque addi potest quartum, scilicet *esse ubique*, quia ultra immensitatem non addit nisi extrinsecam denominationem. Ex his vero prædicatis quatuor jam sunt a nobis explicata, nam idem est esse *increatum*, quod esse *ens necessarium*, seu per essentiam, ut per se notum est, illud autem in superiori libro satis ostensum ac declaratum est. Similiter idem est esse *incorporeum*, seu *immaterialem*, quod carere partibus essentialibus materiæ, et formæ, et partibus quantitativis, quod totum continetur sub perfecta Dei *simplicitate*, de qua satis diximus. *Unitatem*, etiam Dei satis declaravimus, quantum hic locus patitur, nam unitas trium personarum in essentia ad tractatum *De Trinitate* pertinet. Sex ergo alia attributa negativa in hoc libro explicanda sunt, et cum immensitate ubiquitatem exponemus, quia nihil rei Deo addit, cum immutabilitate vero conjungemus æternitatem, quia supposita necessitate essendi, nihil addit æternitas ultra immutabilitatem, ut videbimus.

(463) Boyvin, ouvr. cité, ch. 3.
(464) *Ibid.*, ch. 3.
(464*) *Ibid.*, ch. 3.

An Deus sit infinitus simpliciter, hocque illi proprium sit. (Cap. 1.)

« Quæstio est de infinitate perfectionis in essendo, nam infinitas molis in Deo locum non habet, cum quantitatem non habeat. Est autem difficilius ad declarandum quid per hanc negationem infinitatis explicetur, ac significetur, quam ad demonstrandum convenire Deo, saltem ex principiis fidei. Itaque, ut certum supponimus, Deum esse simpliciter infinitum. Id enim aperte docet Scriptura, *Psal.* CXLIV, 3 : *Magnitudinis ejus non est finis ; — Baruch*, III, 25 : *Magnus est, et non habet finem, excelsus, et immensus.* Unde in conc. Later., in cap. *Firmiter*, ita expresse definitur, et Dionysius *De divinis nominibus*, c. 9, *Magnus* (de Deo loquitur) *est super omnem magnitudinem, omnem transiliens infinitatem.* Basilius, *Hom. in principium Joan. : Infinitus Pater, infinitus Filius.* Gregorius Nyssenus, *Orat. in Genes.*, I, 26 : *Faciamus hominem... Magnum,* inquit, *cogita* (scilicet Deum) *et huic magno plus etiam atque etiam adde, quam cogitasti, atque ita exple cogitationem tuam, neque unquam, quæ infinita sunt, capies. Nec magnitudine concluditur, nec finibus cohibetur.* Theodoretus, serm. 2, *De providentia : Deus ipse, et increatus, et infinitus est. Omnia complectitur ipse a nullo circumscriptus.* Damascenus etiam lib. I, cap. 4 : *Infinitus,* inquit, *est Deus, et incomprehensibilis, atque hoc unum ex eo percipi ac comprehendi potest, quod nimirum ipse infinitus atque incomprehensibilis sit.*

« Ut vero ratione theologica hanc veritatem confirmemus, oportet exponere quid negetur de Deo, quando infinitus appellatur, quod imperfectionem dicat ; nam inde facile constabit removendam esse a Deo illam imperfectionem ex vi summæ perfectionis, quam ipsum habere ostensum est. Quidam ergo putant per hanc infinitatem nihil aliud negari, nisi Deum habere causam sui esse, itaque idem esse dicunt, Deum esse infinitum, et esse à se, vel non esse ab alio. At hoc alienum est a communi modo concipiendi et loquendi de attributis divinis. Nullus enim intelligit has duas negationes esse formaliter unam et eamdem, esse infinitum, et esse increatum, vel improductum, sed D. Thomas, et omnes theologi hæc ponunt ut distincta attributa Dei, et Theodoretus in verbis proxime citatis illa ut distincta recenset. Præterea D. Thomas, quæst. 4 et 7, part. I, in hoc maxime laborat, ut ex eo, quod Deus est suum esse, colligat Deum esse infinite perfectum, quod in dicto loco *Metaphys.* late etiam ostendimus. Non sunt ergo illa duo attributa formaliter unum et idem, sed oportet saltem ratione distingui, ut probatio sit alicujus momenti. Et sane longe evidentius est Deum esse ens necessarium, et sine causa, quam esse infinitum, nam apertius et immediatius id colligitur ex effectibus Dei, et ex ordine causarum in quibus non potest in infinitum procedi, quam ex negatione essendi ab alio colligatur negatio, quam dicit infinitas essendi; non sunt ergo formaliter eadem negatio, esto una colligatur ex alia. Denique esse a se immediate solum negat dependentiam a causa extrinseca; esse autem infinitum formaliter hoc non negat. nam si mente concipiatur angelus finitæ naturæ, et ex se exsistens sine creatione, formaliter non apprehenduntur duo contradictoria, licet virtualiter ibi includi per discursum ostendi possit. Neque e converso est aperta et formalis contradictio, si apprehendatur ens infinitum a Deo factum, unde quæri solet an id fieri possit, ut statim dicam ; non est ergo negatio, quam dicit infinitas, formaliter eadem cum negatione essendi ab alio,

« Alii ergo dicunt per infinitatem negari finitum numerum perfectionum, quia in Deo finitæ non sunt, sed infinitæ. At hoc etiam non recte dicitur; quia hoc modo nec finitæ, nec infinitæ perfectiones in Deo sunt, sed una summa perfectio. Item perfectiones, quæ in Deo sunt formaliter, etiam si ratione a nobis distinguantur, fortasse non possunt multiplicari in infinitum. Unde per illam negationem infinitatis non negatur terminus in his objectivis conceptibus, quos nos de Divinitate formamus; nam hoc nihil refert ad perfectionem Dei. Perfectiones autem inferiores creaturarum in Deo non sunt formaliter. Et licet verum sit posse a creaturis perfectionem Dei infinitis modis participari, tamen revera omnes illæ perfectiones in infinitum participabiles sunt in Deo una simplicissima et eminentissima perfectio, in qua nullus numerus negatur ex eo quod infinita sit. Posset tamen hinc aliquo modo non improbabili declarari illa infinitas, si dicamus talem ac tantam esse perfectionem Dei, ut non possit nec debeat concipi tanquam habens terminum in participabilitate sua, sed magis ac magis posse in infinitum participari, vel communicari. Per illam tamen negationem etiam hoc modo explicatam non negatur in Deo terminus in numero perfectionum quæ sunt in ipso, sed negatur terminus, quem intelligitur habere res, vel perfectio, quæ usque ad certum gradum participari potest, et non amplius.

« Alii dicunt, per negationem, quam de formali dicit infinitas, negari omnem terminum, quo solent res limitari in perfectione sua. Nam materia suo modo limitatur per formam, et forma per materiam, et essentia creata per suum esse, seu per habitudinem ad illud, et ipsum esse per essentiam tanquam per potentiam, quam actuat. Item omnis essentia specifica limitatur et finitur per suam differentiam specificam, quæ contrahit genus. In Deo autem nihil horum reperitur propter suam simplicitatem et actualitatem summam, ut supra ostensum est. Sed hæc omnia, licet deserviant ad suadendam infinitatem Dei, tamen non declarant formalitatem ejus, ut sic dicam, id est quid per illam negationem formaliter negetur. Nam per illam non negatur compositio ex materia, et forma, nec ex esse, et essentia.

nec ex genere ac differentia; hæc enim pertinent ad negationem, quam dicit simplicitas. Præterquam quod in illis modis explicandi multa principia sumuntur incerta, ut quod esse creaturæ limitetur per essentiam : vel e converso, quod compositio generis et differentiæ directe repugnet infinitati, et similia, quæ probabilia sunt, non tamen tam certa etiam in ratione naturali, quam est certum Deum esse infinitum.

« Consideremus ergo, quid sit in essentia aliqua creata esse finitam ac limitatam, et negationem illius limitationis intelligemus significari per infinitatem essentiæ Deo attributam. In creaturis ergo dicitur aliqua essentia esse finita in gradu entis, quia talis est, ut non repugnet illi habere illam excellentiorem in gradu entis; nos enim non possumus limitationem illam, prout in se est, concipere : et ideo per comparationem illam explicamus. Unde solemus etiam dicere aliquam speciem creatam habere quamdam infinitatem secundum quid, quatenus sub se potest infinitas species minus perfectas continere, quomodo dicitur homo excedere quodammodo infinite bruta animalia, est tamen simpliciter finitus, quia potest ab alia perfectiore specie excedi, et sic in angelis intelligimus finitatem, quatenus unusquisque potest habere superiorem. Deus ergo dicitur infinitus simpliciter proprie, et quasi a priori, quia tantæ perfectionis est, ut non possit in ea habere superiorem, nec æqualem, qui sit distinctæ naturæ. Unde quod multi sancti explicant, quid sit Deus, per hoc, *quod est tale ens, quo majus excogitari non potest*, hanc ipsam negationem per infinitatem significari intelligo. Unde in ea etiam continetur illa infinitas, quæ intelligitur in continentia omnis perfectionis possibilis, vel cogitabilis; continentia, inquam, formali vel eminentiali, cum summa perfectione possibili, in quacunque perfectione, et modo habendi illam. Ac denique in hac negatione etiam includitur, continere sub se sine ullo termino omnia, quæ quocunque modo perfecta cogitari possunt etiamsi in infinitum in eis procedatur in gradu majoris et majoris perfectionis sine termino. Hoc ergo modo convenienter videtur explicari perfectio, quam per hanc negationem Scriptura intendit Deo tribuere, et imperfectio, quam ab eo vult excludere.

« Atque ita facile est demonstrare Deum esse infinitum ex dictis de divina perfectione. Nam quoad positivum per illam negationem indicatum, illud nihil aliud est, quam ipsa consummata perfectio Dei, qua major excogitari non potest, nec illi potest aliquid deesse, quod ad summam entis perfectionem possit pertinere, qua ergo ratione constat Deum esse summum bonum, eadem constat esse infinitum. Quoad ipsam vero formalem negationem probandum est, Deum esse infinitum, vel ex alia negatione essendi ab alio, vel ex virtute producendi omne producibile, quas duas rationes in citato loco *Metaph.* late prosecuti sumus. Unde addi potest hanc negationem infinitatis posse addi, vel ipsi esse, seu essentiæ divinæ, ut sic, quatenus adæquato conceptu, licet confuso, intelligitur comprehendere totam perfectionem essentialem Dei, vel etiam addi posse peculiaribus attributis, quomodo dicimus sapientiam Dei esse infinitam, et scientiam, et præscientiam, et similia. Priori ergo modo ponitur hoc loco attributum speciale infinitatis, aliis vero accommodatur cum proportione, ut in singulis videbimus, unumquodque enim dicitur in tali genere infinitum, quatenus in illo habet totam perfectionem possibilem, nec potest cogitari talis perfectio in altiori gradu. Unde, secundum nostrum modum concipiendi, potest a priori demonstrari infinitas uniuscujusque attributi, ex infinitate essentiæ, a posteriori vero infinitas essentiæ, ex infinitate omnipotentiæ, v. g., ut fieri solet, quia facilius cognoscitur. Re tamen vera infinitas simpliciter essentiæ divinæ infinitatem omnium complectitur attributorum, eodem modo, quo supra diximus, omnia esse de essentia ejus.

« Ulterius potest facile dictis intelligi esse hanc infinitatem ita propriam Dei, ut omnino implicet contradictionem alteri naturæ illam communicare, seu alteri, qui non sit idem Deus. Quod addimus propter ineffabile Trinitatis mysterium, in quo tota infinitas divinitatis communicatur singulis personis, sed non communicatur alteri naturæ, sed eadem numero natura est in omnibus, et ita omnes personæ sunt idem Deus, idemque ens infinitum simpliciter, et ideo illa communicatio non obstat quominus hæc infinitas sit propria Dei, quia nunquam illa infinitas invenitur extra divinam naturam, quæ una singularis et indivisa est. Quod ergo repugnare dicimus, est, illam infinitatem communicari alteri naturæ, seu substantiæ infinitæ. Ratio est quia eo ipso quod sit altera natura, debet esse facta ab ipsa divinitate; ergo necesse est ut sit inferior illa, ergo non potest esse talis, quin alia major esse possit; ergo habet terminum et limitationem perfectionis, non est ergo infinita eo modo, quo divina natura infinita est. Primum antecedens supponitur ex dictis in lib. II, quia ens a se per essentiam tantum potest esse unum. Prima vero consequentia evidens est, quia, si natura est facta, est dependens, et ex nihilo; non est ergo summe perfecta, ergo inferior. Aliæ vero consequentiæ ex declaratione data de infinitate per se evidentes sunt Et hoc sensu docent theologi communiter Deum non posse facere infinitum per essentiam simpliciter, patet ex D. Thoma, I part., quæst. 7, artic. 2, et ex aliis theologis in I, dist. 42 et 43. Ubi solent etiam disputare an possit Deus facere infinitum in magnitudine et multitudine. Sed hæc quæstio ad Dei infinitatem explicandam non pertinet. Nam si Deus non potest facere tale infinitum, non est ex defectu potentiæ, unde non minuitur inde perfectio ejus, et potius ostenditur excellentia et singularitas infinitatis ejus. Si vero potest illud facere, non est illa infinitas compara-

bilis cum infinitate Dei, et ita non tollit singularitatem seu proprietatem ejus. Et ideo ad præsens attributum explicandum illa quæstio necessaria non est, et alioqui est philosophica, et a nobis est in libris *Physicorum* diligenter disputata, et non est admodum utilis, et ideo eam hoc loco prætermittere decrevi.

« Contra veritatem demonstratam solet objici, quia, si Deus esset infinitum ens, non admitteret secum alia entia, sicut si esset infinitum corpus quantum, non admitteret secum alia corpora, quia ipsum occuparet omnia loca. Maxime vero quia, si Deus esset infinitus in perfectione, deberet excludere omnem imperfectionem, et consequenter omne malum. Sed hæc facilia sunt, quia infinitas Dei non tollit singularitatem et unitatem essentiæ Dei, neque enim est infinitas multitudinis, sed intensiva entis : et ideo non tollit quin possint esse alia entia, a quibus distinguatur Deus, hoc ipso, quod ipse Deus est infinitus, alia vero finita : ille est a se, alia ab ipso. Nec est simile de corpore quanto, nam illi naturale est excludere aliud quantum ab eodem loco, unum autem ens maxime per se subsistens, non excludit alia entia a rerum universitate, seu ab exsistendo, ut sic dicam. Quia entia non habent formalem repugnantiam in exsistendo simul in rerum natura, sicut habent duo quanta ad simul exsistendum in eodem spatio, vel duæ qualitates contrariæ ad simul exsistendum in eodem subjecto. Unde ulterius dicitur, si illa repugnantia quantitatum impediatur, non repugnare ex eo capite, quod cum corpore uno infinitæ magnitudinis sint alia corpora quanta, quia possent esse penetrative cum illo in eodem spatio. Ad aliam vero partem dicitur, recte concludere, ab illo ente, quod infinitum est, necessario excludi omnem imperfectionem, et omne malum, nihil enim horum potest esse in Deo ex vi suæ infinitæ perfectionis. Quia sicut illa perfectio intelligitur quasi formaliter afficere ipsum Deum, ita intelligitur ab illo formaliter excludere omnem imperfectionem. At non sequitur illud ens infinitum excludere ab omni alio ente omnem imperfectionem, vel malitiam, quia nec excludere potest formaliter; nam illa infinita perfectio non perficit formaliter alia entia : nec necesse est ut excludat effective, quia vel alia entia non sunt capacia, ut est evidens de imperfectionibus negativis et naturalibus, ut sunt esse composita, esse limitata, esse mutabilia, vel annihilabilia, vel corruptibilia respective, et hujusmodi. Vel si capacia sint, Deus non est agens naturale, ut necessario omne malum excludat, sed pro ratione sapientiæ suæ illud libere permittere potest, de quo alias. »

On vient de voir que Suarez ramène l'infini à la perfection. Qu'est-ce, suivant lui, que la perfection ? Voici comme il en parle incidemment dans le 1er livre de son traité *De Deo uno*.

De bonitate divini esse. (Cap. 8.)

« Variis modis solent res bonæ denominari, et omnibus illis secundum generales et formales rationes earum, seu quatenus ad perfectionem spectant, et excludunt imperfectionem. Deus bonus est, altiori modo et majori excellentia, quam res ulla creata possit bona vocari. Quæ doctrina recte intellecta catholica, ut opinor, est, et omnino certa, ut constabit ex his quæ divina Scriptura de divina bonitate tradit, quod fiet distinctius descendendo ad singulas denominationes.

« Primo igitur dicitur res bona, quia in suo esse perfecta est, id est, quia habet omnia quæ ad complementum sui esse requiruntur. Juxta descriptionem Aristotelis v *Metaphysicæ*, dicentis, *perfectum esse, cui nihil deest*. Et hoc modo est evidens ratione naturali, Deum esse bonum, et perfectum ut in *Metaphysica*, disputatione 30, sectione prima, ostendimus, et statim probabitur ex Scripturis, et ex principiis fidei jam positis evidenter colligitur. Ostensum est enim, Deum esse ens necessarium, et suum esse simplicissimum, ac denique esse eadem necessitate verum Deum, habet ergo necessario totum id, quod in re ipsa necessarium est ad verum esse per essentiam, nec potest illa perfectione privari, quia necessario est, nec parte ejus, quia partes non habet, nec augeri potest, nec minui. Ergo necessario est perfectum ens, et perfectus Deus.

« Addendum præterea est, Deum in hoc genere bonitatis esse singulari modo bonum, ratione cujus singularitatis et excellentiæ per antonomasiam dicitur bonus, et solus bonus. Hoc probat illud *Matth.* x, 17, et *Luc.* XVIII, 19 : *Nemo bonus, nisi solus Deus.* Item hac de causa dicitur in Scriptura, Deum non habere similem : *Isa.* XLIV, 7 : *Quis similis mei?* Et capit. XLVI, vers. 5 : *Cui assimilastis me? et adæquastis me, et fecistis similem;* psal. XXXIV, 10 : *Domine quis similis tibi?* Hac etiam ratione sæpe in Scriptura vocatur Deus, *Altissimus*, etc. Hæc autem singularis excellentia Dei consistit in hoc, quod ipse solus habet quod sit bonus per essentiam, ut docet D. Thomas dict. artic. 3. Quod explicat distinguendo in creaturis tres gradus perfectionis entitativæ, superadditæ per accidentia, et consummatæ per consecutionem ultimi finis, quas omnes habet Deus per essentiam suam, et non aliqua creatura.

« Patet discurrendo per singulas. Nam Deus cum sit suum esse essentialiter habet perfectionem suæ entitatis, quod non est in aliqua creatura, quia nulla est suum esse. Quæ differentia aliquibus videtur difficilis, quia etiam creatura habet perfectionem essentialem per suam essentiam : et licet non semper actu exsistat, tamen semper est verum dicere, esse essentialiter bonam, nam sicut hæc propositio est æternæ veritatis, *homo est risibilis*, ita et hæc, *ens est bonum*. Deo est tantæ perfectionis essentialis. Sed quidquid sit de quæst. *Metaphys.* an essentiæ, dum non exsistunt, possint simpliciter dici bonæ, quam in *Metaphys.* disput. 10, tractavimus : in præsenti differentia intenta et clara est, quod bonitas Dei essentialiter habet, ut sit actualis et realis bonitas, et hoc modo habet illam Deus ex vi suæ essentiæ.

et non aliunde, creaturæ vero non habent illam hoc modo, sed oportet ut ab alio illam recipiant, nam et ipsammet essentiam actu non habent a se, nisi ab alio illam recipiant.

« Quocirca licet demus illam propositionem, *Essentia creaturæ est bona*, esse perpetuæ veritatis, si copula abstrahat ab actuali exsistentia ut in rigore potest : nihilominus verum non est bonitatem essentialem creaturæ esse æternam, aut esse simpliciter ex vi suæ essentiæ, sicut vere dicitur de bonitate divinæ essentiæ, et ideo singulari modo dicitur, et est bona per essentiam. Postquam autem creatura producta est, et exsistentiam habet, nemo dubitare potest quin essentiam in se et per se habeat aliquam bonitatem, scilicet essentialem. Quia vel non est res distincta a sua exsistentia, vel licet sit (quod non credimus), nihilominus entitas essentiæ actu exsistens aliquid est, et perfectionem essentialem habet per seipsam, secundum quam distinguitur ab alia essentia creata, et magis, vel minus perfecta est, quam illa. Omnis item talis essentia est natura a Deo creata, ergo et bona, nam *omnis creatura bona est* (*I Tim.* IV, 4), *et omnis natura creata, ut sic est participatio divinæ naturæ, et bonitatis ejus*, ut Augustinus docet contra Manichæos, lib. *De natur. boni*, cap. 1. Non potest igitur hoc in dubium vocari, nec divus Thomas contrarium docere voluit, sed solum essentiam creatam non habere ex se hanc ipsam bonitatem actualiter, sed ex Deo.

« Præterea quoad bonitatem, quæ solet creatis naturis addi per accidentia, Deus etiam est singulari modo bonus per essentiam, quia Dei essentia non perficitur per accidentia, sed quidquid perfectionis convenire potest alicui naturæ per accidentia, ei convenit essentialiter, quod nondum a nobis demonstratum est, in sequentibus vero capitulis demonstrabitur. Unde ex hac parte etiam habet Deus, ut non possit non habere omnem hanc perfectionem, sine ullo defectu, quia eadem necessitate illi convenit, qua propria essentia, et proprium esse.

« Solum posset hic dubitari de quibusdam perfectionibus extrinsecis, quæ licet per extrinsecam denominationem conveniant Deo, aliquod bonum ejus esse videntur, ut esse creatorem, et se actu communicare aliis, sic enim aliqui putant, actionem transeuntem esse aliquam perfectionem agentis. Item esse Dominum rerum omnium, item habere gloriam et honorem in rationalibus creaturis. Sed ad hoc negandum est, hæc omnia extrinseca addere Deo aliquam bonitatem vel perfectionem. Quia in universum denominatio extrinseca non est perfectio formalis rei sic denominatæ : nec res extrinseca esse potest bonitas formaliter perficiens aliam, ut sumitur ex eodem D. Thoma dicta, q. 6, art. 4. Unde a fortiori sumitur argumentum : nam creaturæ non possunt dici bonæ a bonitate, quæ est in Deo, ut a forma denominante, sed ut ab efficiente, vel fine : ergo multo minus poterit bonitas exsistens in creatura formaliter perficere Deum, aut eum bonum denominare. Nulla est ergo in Deo bonitas accidentalis, sed tota est per essentiam.

« Tandem de perfectione, quæ est in adeptione finis, ait divus Thomas dicto artic. 3, Deum non ordinari ad alium, ut ad ultimum finem, et ideo non indigere hac perfectione, neque esse capacem ejus, quia supponit imperfectionem. Addendum vero est ex eodem D. Thoma, I part., quæst. 26, per totam, et ex his quæ diximus disput. 30 *Metaphys.*, sect. 14, fine. Quod sicut Deus dicitur esse a se, quatenus non est ab alio, ita dicitur quiescere in se, quia non habet extra se finem, sed sibimet est illud bonum, quod in ultimo fine esse potest, seclusis imperfectionibus. Et ita etiam quoad hanc partem habet necessario omnem bonitatem, et perfectionem, quæ in adeptione ultimi finis esse potest. Quia semper ac necessario beatus est, et in se solo omnem sufficientiam ac beatitudinem habet, eamque perfruitur per suammet essentiam, intelligendo scilicet et amando se, quod per suammet essentiam habet, ut videbimus, et ideo etiam quoad hanc partem per essentiam bonus est.

« Præter has vero bonitates considerari solet in creaturis alia, quæ consurgit ex integritate partium integralium cum debito modo, et ordine. Ad quam etiam reducitur pulchritudo corporalis, quæ illam integritatem requirit, cum aliqua perfectione accidentali conjunctam. Verumtamen tota hæc bonitas formaliter sumpta est imperfectissimi ordinis, est enim propria corporalium et materialium rerum : et ideo illam D. Thomas prætermisit, quia non potest requiri ad bonitatem Dei, cum neque ad perfectionem entis, ut sic, necessaria sit. Positive ergo (ut sic dicam) non potest hæc bonitas Deo attribui, sed solum secundum negationem, quia nimirum nulla illi deest integritas, quæ ad perfectionem necessaria sit. Item secundum quamdam eminentiam, quia in simplicissima essentia sua habet totam perfectionem suam. Ac denique secundum rationem potest in illo considerari constitutio ex variis prædicatis, quæ nos concipimus, et illi tribuimus, et in his etiam habet necessario, et per suam essentiam omne complementum entitatis suæ. In qua habet, non corporalem pulchritudinem, sed spiritualem, infinitam, et omnem nostram cognitionem superantem.

« Denique in substantiis creatis potest considerari perfectio propria personæ, ut sic, quam intelligitur addere, ultra perfectionem essentiæ, seu naturæ. Et hujus etiam non meminit D. Thomas, vel, quia jam ostenderat quæst. 3, artic. 3, Deum esse naturam suam, vel certe, quia hæc consideratio ad mysterium Trinitatis potius quam unitatis Dei spectat, ubi propterea de illa dicemus latius. Nunc vero dicimus, perfectionem subsistendi, quæ in supposito considerari potest, Deo etiam per essentiam suam convenire. Perfectionem autem incommunicabiliter subsistendi, quæ magis propria est suppositi, ut sic, qualiscunque illa sit, Deo non deesse, eique necessitate naturali convenire, et per suam essentiam saltem iden-

tice illam habere, et hoc satis esse, ut etiam quoad hanc partem dicatur Deus de se bonus et perfectus per essentiam suam.

« Ultimo addo in hoc puncto creaturam, etiamsi in suo genere habeat omnem integritatem et perfectionem, et ideo bona possit dici absolute, nihilominus comparatione Dei, esse bonam secundum quid, solum autem Deum dici posse simpliciter bonum. Nam creatura dici potest bona ad summum, qui habet omnem perfectionem sibi debitam, vel secundum naturam suam, vel etiam secundum omnem capacitatem suam, ut est sub ordinatione divina. At Deus ita habet omnem perfectionem sibi debitam, ut omnis omnino perfectio quatenus perfectio est, illi sit debita, et necessario ei conveniat, et per essentiam suam. Hoc significavit Deus *Exod.* xxxiii, 19, cum se appellavit *omne bonum*, dicens Moysi : *Ego ostendam tibi omne bonum*, quo loco ad hoc propositum utitur D. Thomas i *Contra gentes*, cap. 48. Item multi ita legunt, et interpretantur verba *Joan.* i : *Quod factum est in ipso vita erat*, quod sentit Augustinus ibi. Quæ sententia est probabilis, licet lectio et interpretatio dubia sint. Clarius videtur illud ad *Rom.* xi, 36 : *Ex ipso, et in ipso, et per ipsum sunt omnia.* Sed neque hic locus probat, nisi mediante aliqua illatione, nam particula *in* habitudinem causæ dicit, dicuntur enim omnia esse *in Deo*, quia ab ipso pendent, ipsumque respiciunt, ut conservatorem suum, vel in ipsum, ut in finem tendunt, sicut ad *Colossenses* i, 17 : *In ipso condita sunt universa, et omnia in ipso constant.* Et *Act.* xvii, 22 : *In ipso vivimus, movemur, et sumus.* Quia tamen non potest Deus omnia continere sua potentia, nisi in suo esse aliquo modo omnem perfectionem præhabeat, ideo ex illa particula *in ipso*, hic etiam sensus confirmari potest. Sic enim argumentatur David psal. xciii, 9 : *Qui plantavit aurem, non audiet? aut qui finxit oculum non considerat?* Unde etiam est illud psal. xlix, 11 : *Pulchritudo agri mecum est.* Et alia infra afferemus tractantes de scientia Dei, et de ejus infinitate. Videri etiam possunt dicta disp. 30 *Metaphys.*, sect. 1. Ubi ratione hoc etiam probatum est, tum explicatum ex vulgari distinctione duplicis perfectionis, simpliciter et non simpliciter; tum ex duplici modo continendi aliquid formaliter vel eminenter, ut intelligatur Deus habere formaliter omnem perfectionem simpliciter, reliquas eminenter. De qua re aliquid etiam attingemus infra in tractatu *De Trinitate*, propter perfectiones relativas.

« Secundo modo dicitur aliquod ens bonum, quia conveniens est alicui, ac proinde ei est appetibile. Hoc autem ipsum intelligi potest duobus modis. Primo, quatenus unumquodque habet perfectionem sibi convenientem, et amabilem, quæ convenientia, si per modum relationis consideretur, solum est per considerationem nostram : tamen ut in re habet virtuale fundamentum, solet vocari bonitas transcendentalis, juxta probabilem opinionem, de qua disp. 10 *Metaphysicæ.* Hoc ergo modo per se notum et evidentissimum est, Deum esse summe bonum, habet enim perfectionem sibi maxime convenientem, et amabilem a se, unde se necessario amat, ut postea videbimus. Estque ex dictis satis probatum. Alio vero modo dicitur una res bona respectu alterius, quia est illi conveniens. Et hoc modo videri potest hanc boni appellationem non cadere in Deum, quia sic non dicitur bonum, nisi quod potest esse forma, vel pars alterius. Atque ita hæc boni appellatio videtur claudere imperfectionem Deo repugnantem.

« Dicendum nihilominus est, Deum etiam hoc modo esse summum bonum creaturarum omnium, quamvis non omnium eodem modo. Hæc assertio ex sacra Scriptura colligitur, psal. ii, 1 : *Quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde; Thren.* iii, 25 : *Bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illum.* Quanquam his locis boni appellatio videatur latius sumi pro liberali, atque beneficio, nam Deus plura et majora beneficia confert his, *qui recto sunt corde*, et illum quærunt. Veruntamen si respectu illorum dicitur Deus bonus per antonomasiam, certe his omnibus, quibus beneficia confert, bonus est, et conveniens ipsis, saltem, ut causa boni. Præterea declaratur ex illo : *Ego sum* α et ω, *principium et finis* (*Apoc.* i, 8), nam divina bonitas est fons, unde omnia alia bonitatem participant, et a qua omnia in sua bonitate pendent; ergo ut sic omnibus est valde conveniens, imo necessaria bonitas Dei. Atque hoc modo dixit Dionysius cap. 4 : *Deum esse omnium bonum, sicut ex quo omnia subsistunt.* Similiter est Deus finis ultimus omnium, at finis est bonum ejus, qui ordinatur ad finem.

« Hinc ergo patet ultima pars assertionis, nam Deus peculiari modo est bonum conveniens creaturis intellectualibus, tanquam objectiva beatitudo illorum, ut tradit D. Thomas i p., q. 26, art. 3, et latius 1-2, q. 2, et 3; et in 2-2, q. 17, docet, Deum esse bonum amatum et speratum a creatura intellectuali, quod ibi omnes docent contra Durandum. Est ergo Deus illo speciali modo bonus, respectu intellectualis naturæ, id est, valde conveniens creaturis intellectualibus, ut beatæ esse possint. Aliæ vero inferiores creaturæ, licet non possint ita frui bono illo, in illius similitudinem tendunt, prout possunt, et ideo suo modo illum, ut suum finem et bonum appetunt, sicut D. Thomas dixit dicta q. 6, art. 1. Est ergo Deus omnium bonum, licet non eodem modo.

« Ad difficultatem ergo in contrarium respondetur, unam rem non tantum esse convenientem alteri per modum formæ, aut materiæ, seu partis, sed etiam per modum objecti, ut imago recte depicta censetur bonum quoddam ei conveniens, qui in ea videnda delectatur. Item per modum amici; inter eos enim qui sunt intellectualis naturæ, amicitia est magnum bonum, et unus amicus est bonum alterius, propter se amabile. Quia *amico fideli nulla est comparatio* (*Eccli.* vi, 15), sub qua ratione Deus est ex-

ellentissimo modo bonum hominis. Item er modum efficientis causæ, licet enim ausa efficiens, ut sic, per seipsam non perciat hominem, et ideo videatur denomiari bona quasi per extrinsecam denominaonem ab effectu suo, sicut etiam denominatur mala, si aliquid disconveniens efficiat, ibilominus etiam virtus ipsa, et potentia, uæ est in Deo est simpliciter bonum homiis, quia valde conveniens homini est, ut llis virtus et potentia sit in rerum natura, t intime sit in ipso homine conferens, et onservans esse, et omne aliud bonum ejus. nde etiam hac ratione homo (et suo modo mnis res alia), unitur Deo tanquam suremo bono suo.

« Tertio modo denominantur peculiariter es intellectuales bonæ bonitate morali, vel ctuali, quia opera bona moralia exercent, el habitu et aptitudine retinent, quatenus unt dispositæ et propensæ ad illud bonum xercendum. Et sic etiam, altiori et excelentiori modo est Deus summe bonus, quia st summe rectus in omnibus operibus suis. uia rectitudinem habet ita connaturalem t intrinsecam, ut sit regula omnis bonitatis, ec possit aliquid præter rectam rationem perari. Unde est illud psal. CXLIV, 13 : *Fidelis Dominus in omnibus verbis suis, et anctus in omnibus operibus suis;* et iterum ibid., 17) : *Justus Dominus in omnibus viis suis, et sanctus*, etc. Et hoc sensu videtur ppellari Deus bonus psal. CXVIII, 68, cum licitur : *Bonus es tu, et in bonitate tua doce me justificationes tuas.* Item psal. CV, CVI, CVII, CXXXV : *Confitemini Domino quoniam onus*, utique in omnibus operibus suis, uæ sunt plena misericordia et bonitate, ut ii describuntur. Et licet respectu creaturaum illa sint beneficia Dei, per quæ conseuuntur, quidquid boni in eo genere habent, amen ut sunt actiones liberæ Dei habent onitatem moralem, seu ab illa, quæ in Deo st, proficiscuntur. Est autem illa bonitas in eo, considerata in actu primo nostro modo oquendi, sola naturalis rectitudo voluntatis jus, in actu vero secundo est voluntas liera benefaciendi aliis; nam, prout seipsum mat, non est ibi propria bonitas moralis, uia in eo actu, ut sic non est libertas.

« Solet autem hæc bonitas, quando est xcellens in hominibus vel angelis sanctitas ppellari. Quæ vox interdum in nobis signicat ipsam virtutem religionis, ut vult . Thomas 2-2, q. 81, art. 8 : Hoc autem odo non potest Deo proprie convenire, uia Deus non habet superiorem, quem cot, vel cui adhæreat, ut ultimo fini. Tamen æc imperfectio non est de ratione sanctitis, ut sic, sed significat perfectam mundiam, cum firma adhæsione ad summum boum. Hoc autem summum bonum respectu reaturarum est finis ultimus, respectu vero ei est ipsemet Deus, qui in seipso quiescit, t per se beatus est, et ita vere, et proprie st Deus sanctus, ut in citatis testimoniis, t passim in Scriptura appellatur. Imo conınue ab angelis proclamatur, *sanctus, sanctus, sanctus* (*Isa.* VI, 3); et per antonomasiam ipse solus dicitur sanctus, (*I Reg.* II, 2) : *Non est sanctus, ut est Dominus, neque enim est alius extra te*, etc. Quia nullus ita adhæret suo bono per adhæsionem (ut ita dicam) essentialem, sicut Deus. Neque potest esse creatura ita munda, et incapax omnis maculæ moralis, sicut ipse. Est ergo omnibus modis bonus et sanctus.

« Tandem vero advertere necesse est hanc tertiam bonitatem non esse illam, quæ transcendentalis est, ut per se constat, nec esse unum peculiare attributum Dei, sed comprehendere varia, scilicet omnia illa quæ specialem aliquam virtutem, seu actum voluntatis divinæ indicant, ut charitatem, misericordiam, justitiam, et similes, de quibus postea dicemus. Bonitas ergo transcendentalis in Deo est, vel prima, vel secunda, quæ a nobis explicatæ sunt, vel utramque simul juxta varios modos explicandi bonitatem transcendentalem, de quibus in disput. 40 *Metaphysicæ* diximus. Præcipue vero solet denominari Deus bonus ex plenitudine omnis perfectionis, et quatenus ex plenitudine ejus propensus est ad se diffundendum, et communicandum aliis quibus bonus esse potest. Quomodo videtur de bonitate Dei præcipue agere Dionys. cap. 4 *De divin. nom.* Sic autem clarum est, bonitatem nihil addere essentiæ Dei secundum rem, sed solum secundum quamdam connotationem et habitudinem rationis nostro modo concipiendi, non quod relatio rationis sit bonitas, sed fundamentum ejus, ut dicto loco declaravi. »

De ces deux chapitres le premier a un caractère presque scotiste : l'infinité divine y est mise à la tête des autres attributs ; le second peut être considéré comme exprimant une théorie intermédiaire entre saint Thomas et Scot. Saint Thomas est déserté dans son mode de démonstration ; en d'autres termes, Suarez ne s'appuie pas sur ce que Dieu est un *acte pur* pour démontrer qu'il est *parfait*, comme saint Thomas le veut expressément dans ses deux *Sommes* et dans son *Commentaire sur le livre des Sentences*. Seulement, en s'écartant radicalement de l'argument du Docteur angélique, il subordonne comme lui la démonstration de l'infinitude divine à celle de la perfection, et celle-ci à la démonstration d'une longue série d'attributs.

On voit donc que la partie péripatéticienne de la théodicée thomiste disparut dans le creuset des grandes discussions suscitées par l'école rivale : on ne la retrouve plus même dans les thomistes déclarés du XVIe siècle, sauf pourtant ceux qui faisaient profession d'adhérer à toutes les paroles du maître. Cette disparition se fait au profit d'une analyse plus intime de la nature divine, analyse d'où jaillit l'idée d'infini qui doit jouer un si grand rôle dans la rénovation des sciences. Cette disparition d'une vieille ontologie et cette apparition d'une idée nouvelle sont toutes les deux provoquées, entre autres causes, par le grand débat sur les rapports des relations et de l'essence divine, lequel fut provoqué lui-même par les nécessités lo-

giques du dogme trinitaire. C'est ainsi qu'à ce grand dogme, qui semble n'intéresser que la théologie positive, se rattachent d'une manière intime le progrès de la théodicée et le développement fondamental de la raison humaine, qui, grâce à lui, rentre en elle-même et y trouve la plus sublime de ses idées, jusque-là étouffée par d'étroites conceptions.

§ III. — Deuxième question. — *Peut-on voir l'essence divine sans les personnes, et une personne sans l'autre?* — En fait, les âmes, dans la vie future, ont à la fois la vision de l'*essence* et celle des *relations*, c'est-à-dire des *personnes;* mais se pourrait-il qu'elles eussent la vision de l'essence sans avoir celle des relations ou des personnes? En d'autres termes, le domaine du naturel et du surnaturel, de la raison et de la foi, correspondent-ils à une distinction qu'on ait droit de faire au sein de l'Etre divin? Telle était la question qui se posait entre les thomistes et les scotistes.

Assez oiseuse au premier abord, elle avait pourtant une grande importance à une époque où l'on reconnaissait en principe la distinction de la révélation et de la raison, mais où l'on faisait souvent intervenir l'une assez illégitimement sur le terrain de l'autre.

Saint Thomas (465), qui n'admettait qu'une distinction nominale entre l'essence de Dieu et ses relations, résolvait le problème dans un sens purement négatif : « La souveraine bonté de Dieu, » dit-il, « dans les limites actuelles de notre connaissance, peut être pensée sans la trinité des personnes. Mais il n'en est pas ainsi dans un autre mode de connaissance qui se rapporte à Dieu tel qu'il est, et tel qu'il est vu par les bienheureux : il ne saurait être compris sans la trinité des personnes. »

Scot était et devait être d'un avis diamétralement contraire, à cause de sa théorie sur les distinctions formelles : « Au point de vue de la possibilité absolue, » disait-il, « je ne vois point de contradiction à ce qu'il soit possible, tant du côté de l'intellect que de celui de la volonté, que leur acte se termine à l'essence et non à la personne, ou bien à une personne, non à une autre. — *Quantum ad istum articulum : de potentia absoluta Dei, non video contradictionem, quin possibile sit ex parte intellectus et voluntatis, quod utriusque actum terminet essentia et non persona, vel una persona et non alia. Puta quod intellectus videat essentiam, non personam, vel unam personam et non aliam, et quod fruatur voluntas essentia, non persona, vel una persona et non alia* (466). »

Le sentiment de saint Thomas était suivi par Vasquez (467), Molina (468), Lezana (469), Zumel (470), Lami (471), Cajetan.

Parmi les adhérents décidés de Scot, nous trouvons Salas, Hurtade (472) et un très-grand nombre d'autres théologiens.

Il est très-remarquable que, bien que Scot se fût placé au point de vue de la théorie de la distinction *formelle*, pour défendre son opinion, beaucoup de docteurs l'adoptaient en rejetant la distinction formelle

Scot s'appuyait, dans sa démonstration, sur des arguments empruntés au dogme trinitaire, et sur des arguments philosophiques. Nous reproduisons les raisons théologiques, telles que nous les trouvons résumées par Macedus :

Pater prius origine quam generet Filium est perfecte beatus, ergo per solam intuitionem essentiæ est beatus ; sed hoc satis est ad beatitudinem increatam, ergo fortiori ad creatam... Assumptum in majori probatur, quia Pater nullam habet perfectionem a Filio producto. — In Patre quando generat Filium debet inesse omnis perfectio simpliciter simplex; sed beatitudo est perfectio simpliciter simplex, ergo habet eam sine connexione cum Filio, ergo ex vi solius essentiæ. — Pater est beatus a se, ergo per essentiam... Igitur beatitudo perfecta et formalis in essentiæ visione consistit. Unde sequitur posse communem sine visione personarum. — Visio intuitiva Dei habet suum objectum completum et adæquatum in Deo exsistente; sed Deus exsistit per personas, sed per absolutam exsistentiam; ergo.....

L'argument philosophique de Scot est tiré de la distinction formelle entre l'essence de Dieu et ses relations.

Nous n'entrerons pas dans le détail du débat; nous avons cité les argumentations de Scot, uniquement pour montrer que la thèse qu'il soutient, et qui conduit à la distinction très-nette, non-seulement en droit, mais en fait, de la théodicée et de la théologie, c'est-à-dire de la philosophie et de la révélation, se liait dans son esprit au dogme de la Trinité. Les philosophes qui le nient sont bien ingrats, ou ils connaissent bien peu l'histoire.

Il nous reste, pour en finir avec cette question, à montrer comment Suarez, tout en acceptant l'opinion de saint Thomas, la modifie dans son esprit et dans ses preuves.

Voici du reste en quels termes il expose la sienne. (*De Deo uno*, II, cap. 23.)

Utrum necesse sit, beatos videntes divinam essentiam videre simul tres personas; et subinde etiam in hoc visiones omnes esse æquales.

« Prima sententia est Scoti in I, d. 1, q. 2. Qui de potentia absoluta affirmat, posse videri Deum essentialiter subsistentem in divinitate, non visis relativis subsistentiis, et

(465) *Sum. theol.*, 2-2, p. II, qu. 2, art. 8.

(466) D. Scot, I *Sententiarum*, dist. 1, quæst. 1.

(467) Vasquez, I p., d. 48, c. 2, 3, 4.

(468) Molina, I p., l. II, *De attributis*.

(469) Lezana, tract. 3, d. 3, q. 2.

(470) Zumel, d. 2, I p.

(471) Amicus, d. 9, f. 18.

(472) Hurtade, *Met.*, d. 6, sent. 5.— Voy. aussi D. Thom. Granad.

consequenter affirmat, posse videri duas personas inter se relatas, ut Patrem, et Filium, non visa tertia, ad quam per illas relationes duas non referuntur. Negat tamen posse videri unam personam non visa alia, ad quam refertur, quia relativa sunt simul cognitione : non autem explicat Scotus an e converso videri possint spiratio activa et processio, non visis paternitate et filiatione. Fundamenta illius sunt. Primum quia relationes non sunt de essentiali ratione objecti beatifici. Sed hoc fundamentum non refert ad præsentem quæstionem, quia esto verum assumat, nihilominus in ordine ad visionem, ut cognitio quædam est, possunt habere relationes necessariam connexionem cum essentia. Atque eadem ratione non est necessarium fundamentum, quod Cajetanus et alii Thomistæ in præsenti quæstione sumunt contra Scotum, scilicet quia sola essentia visa sine relationibus non satiaret appetitum hominis; tum quia hoc in rigore falsum est; nam essentia, seu hic Deus essentialiter subsistens, est summum bonum, et infinitum simpliciter, et eminenter continens omnia, etiam relationes. Tum etiam quia licet id esset verum, adhuc superesset locus præsenti quæstioni; an possit scilicet dari visio essentiæ, quæ non attingat relationes in seipsis, sive illa visio satiet, aut beatificet, sive non.

« Secundum fundamentum est, quia, respectu visionis, essentia divina est objectum primarium, relationes autem secundarium; quando vero actus habet duplex objectum hujusmodi, potest manere circa primarium, quamvis non attingat secundarium. Hoc etiam fundamentum non est efficax, quia si per objectum secundarium intelligat illud, a quo non pendet essentialiter actus, seu cum quo non habet necessariam connexionem, petit principium, dum assumit relationes pertinere ad objectum secundarium. Si vero per secundarium objectum intelligat id, quod per se, seu in se cognoscitur, sed, per aliud re vel ratione distinctum; sic est falsa minor. Sæpe enim objectum secundarium, hoc modo, est ita conjunctum cum primario, ut non possit unum sine alio cognosci. Ut patet exemplo ab eodem concesso, nam quando cognoscitur relatio cum ordine ad terminum respectu talis cognitionis relatio est objectum primarium, et terminus secundarium, et tamen non possunt illa duo objecta in cognitione disjungi. Denique in illo fundamento supponit Scotus, posse fieri, ut eadem visione, qua nunc primario attingitur essentia, et consequenter relationes, videatur essentia, et non relationes, quod est evidenter falsum, ut infra ostendam.

« Tertium fundamentum est, quia relationes et essentia distinguuntur formaliter. Sed hoc etiam sumit falsum, si sit sermo de distinctione actuali, quæ in re existat, si autem sit sermo de qualibet alia, illatio non est formalis, ut patet ex his, quæ dixi de attributis. Unde Thomistæ potissimam vim argumenti contra Scotum ponunt in identitate essentiæ et relationum.

« Quartum fundamentum esse potest, quia ex hoc quod videatur essentia sine relationibus, nulla sequitur implicatio contradictionis, etiamsi inter essentiam et relationes non sit actualis distinctio in re. Probatur, quia si aliqua est implicatio, maxime, quia si relatio et essentia sunt omnino idem a parte rei, videre unam sine alia esset videre et non videre eamdem rem, quia et videtur, nam hoc supponitur et non videtur quia id, quod est idem cum ipsa non videtur. Quæ implicatio variis modis explicatur. Primo, quia impossibile est videre petrum, non viso Petro, sed tam idem est paternitas cum essentia, sicut Petrus secum. Secundo, non potest videri paternitas, non visa paternitate; ergo necnon visa essentia, quia tam idem est cum essentia, quam secum. Tertio, si in Deo esset una persona, non posset videri divina natura sine persona, sicut nunc etiam de facto constat ex dictis capite præcedenti, non posse videri divinitatem sine substantia absoluta : sed tam idem est Deitas cum tribus personis, sicut tunc esset cum una, ergo... Quarto, quia esse trinum est ita intrinsecum Deo, et de ratione ejus, sicut est intrinsecum homini esse rationale; sicut ergo implicat videri hominem non viso rationali, ita videre Deum non videndo trinum.

« At vero hæc argumenta, quæ sunt potissima in hac materia, non ostendunt contradictionem, quia non obstante hac identitate inter relationem et essentiam, Pater æternus communicat Filio suam essentiam, et non relationem suam. Propter quod probabile est, posse essentialem subsistentiam uniri hypostatice naturæ creatæ, non unitis relationibus secundum se. Ex quo sic etiam conficio argumentum; nam essentia divina potest uniri intellectui per modum speciei intelligibilis non unitis relationibus, ut patet ex dicto exemplo, et quia in præsenti videtur esse major ratio; nam hæc unio per modum speciei, est ad efficiendum; efficientia autem convenit essentiæ, independenter a relationibus, per se loquendo, sed id, quod præcise unitur per modum speciei, potest etiam videri præcise, cum ratio videndi sit species, ergo potest hoc fieri non obstante identitate.

« Et ratio adjungi potest quia, licet essentia et relatio sint idem, non tamen sunt adæquate idem, quia non cum quocunque identificatur essentia, identificatur relatio, in quo deficiunt omnia argumenta et exempla quæ adducuntur. Petrus enim est idem secum adæquate, et similiter paternitas secum, et si in Deo tantum esset una persona, esset natura tam incommunicabilis, sicut persona, atque ita essent adæquate idem. Unde etiam fit ut, non obstante identitate, quæ nunc est inter relationes et essentiam, relationes non sint de essentia divinitatis, seu Dei ut sic, in quo est magnum discrimen inter illas et subsistentiam essentialem. Et ideo non est simile de rationali, quod in argumento quarto sumebatur; quin potius potest retorqueri argumentum, quia non im-

plicat contradictionem videre aliquam naturam quidditative videndo ea quæ sunt de essentia præcise, et non videndo hæc, quæ sunt extra essentiam, sed relationes sunt extra essentiam Dei. Unde Pater communicat Filio totam essentiam Dei, non communicando relationem, nec dando illi, quod sit trinus. Sicut ergo identitas non impedit, ut unum sit de essentia, et non aliud, vel unum communicatur, et non aliud ita non obstat quod unum videatur, et non aliud. Neque sequitur videri, et non videri, sicut non sequitur communicari, et non communicari.

« Tandem ex eo, quod illa visio sit intuitiva, et quod terminetur ad Deum, sicut est, non recte inferri videtur, quod sicut Deus in se est trinus, ita necessario debet videri trinus, quia non est de ratione visionis intuitivæ, ut videatur omnis modus, quem res habet a parte rei; nam dæmon intuitive videt Christi humanitatem, non videt modum unionis, quem habet in Verbo; unde non licet colligere; videt illam humanitatem, prout est in se, sed in se est unita Verbo, ergo videt unitatem. Cum enim dicitur res videri, prout in se est, dupliciter id potest intelligi : primo ut videatur secundum omnem modum, quem in re habet; secundo, ut secundum id, quod videtur, ita sit, hoc est, ut existat a parte rei, sicut videtur, seu a contrario, ut per visionem ita repræsentetur clare, sicut in re ipsa existit. Ad visionem ergo intuitivam satis est, quod videatur res, prout in se est in hoc posteriori sensu, ut patet ex adducto exemplo, et quia nihil aliud videtur posse colligi ex ratione intuitionis. Atque hæc videtur esse tota vis et probabilitas hujus opinionis.

« Secunda opinio distinguit inter notitiam apprehensivam et judicativam, et de apprehensiva intuitiva negat posse videri essentiam sine personis propter rationes supra dictas inter referendam Scoti opinionem. De judicativa vero dicit fieri posse, ut cognoscatur essentia sine personis, quia potest Beatus judicare Deum esse unum non advertendo, nec judicando, quomodo generet, et Deus potest concurrere ad unum, non concurrendo ad aliud. Ita Sotus in IV, d. 49, q. 3, art. 3, concl. 2, nonnulli Thomistæ, licet non defendant hanc opinionem, dicunt esse probabilem. At profecto si Sotus intelligeret illa duo posse separari in ipsa visione beatifica improbabilis esset opinio, quia visio intrinsece est judicium de omnibus, quæ videntur, ut supra ostensum est, et Sotus ipse fatetur ibidem, dicens : *per visionem beatam necessario fieri judicium de personis simul cum essentia.* Ergo in assertione necesse est, ut loquatur de judicio per aliam cognitionem extra essentiam : et sic vera est sententia. Tamen distinctio etiam est impertinens, quia hoc modo potest dari notitia apprehensiva essentiæ solius, sine personis, ut statim ipse docet.

« Dicit ergo secunda opinio, necessarium omnino esse, ut visa essentia, videantur personæ omnes, eodem modo quo videtur essentia. Hæc censetur opinio D. Thomæ I p., q. 12, art. 7, ad 2 et 3, quamvis sibi solum loquatur de facto, et absolute de Deo, quem dicit totum videri, si videtur. At III p., q. 3, art. 3, dicit, de eo, qui cognoscit Deum sicuti est, *non posse circumscribere aliquid a Deo*, et loquitur de abstractione essentiæ a personis, quamvis probabile sit, ibi loqui de abstractione negativa et in sensu conditionato, ut ibi latius dixi clarius 2-2, q. 2, art. 8, ad 3, dicit, non posse videri essentiam sine personis. Ubi Cajetanus late disputat contra Scotum, eamdem opinionem sequitur Gabr. in I, d. 1, q. 5, ubi refert Nominales; item Henr. quodlib., II, q. 7, et *Quodlib.*, III, q. 1, reliqui scolastici in III, d. 14, et in IV, d. 49, potius supponunt, quam disputent hanc sententiam, quæ, ut opinor, vera est.

« Dico ergo primo : « De facto certum est omnes beatos videre Deum trinum et unum, prout in se est. Hæc est certa conclusio de fide, sub his enim terminis traditur in concil. Florent. in *Lit. union.* Et colligitur ex Scriptura et Patribus, quos statim referam. Nunc sufficiat illud *I Cor.* XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ex quibus verbis intelligitur visionem respondere fidei, et ea esse clare videnda de Deo, quæ in hac vita creduntur. Sicut ergo credimus distincte mysterium Trinitatis, ita videbimus, unde est illud *Joan.* XVII, 3 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum*, juxta probabilem expositionem aliquorum, unde Nazianz., orat. 20, circa finem, *Beatam*, inquit, *Trinitatem, purius pleniusque cernentes*, etc.; et orat. 23, cum processionem personarum explicuisset, subdit : *Quod si modum quæris quid his relicturus es quos solos mutuo se cognoscere, atque cognosci, Scriptura sacra testatur : aut his etiam qui postea divinitus illuminabuntur? fac prius opera eorum, ac tunc tantum cognosces quantum hi mutuo a se ipsis cognoscuntur.* Item Athanas. libro *De æterna substantia Patris et Filii*, contra gregales Sabellii et *Orat. contra Arianos*, et in expositione fidei.

« Dico secundo : Visio intuitiva essentiæ divinæ natura sua et seclusis miraculis, necessario etiam est visio personarum. Hanc conclusionem non negat Scotus, sed eam potius supponit in dicta quæst. 2, § *Quantum ad tertium.* Potestque probari vulgari testimonio *Joan.* XIV, 8, ubi Philippo petenti : *Ostende nobis Patrem*, respondit Christus : *Tanto tempore vobiscum sum, et non cognovistis me? Philippe, qui videt me videt Patrem meum. Non credis quia ego in Patre et Pater in me est?* Quæ verba aliqui exponunt de visione corporali, quia videbatur Christus in humanitate sua, quam per communicationem idiomatum erat visio Dei. Quæ expositio mihi probari non potest; nam licet de ea visione potuisset dicere Christus : *Qui videt me videt Deum*, non tamen proprie diceret : *Videt et Patrem*, quia ea, quæ per communicationem idiomatum tribuuntur Deo ratione humanitatis assumptæ,

on possunt vere de Patre prædicari, sicut esset falsa hæc locutio. Qui Christum interficit, interficit et Patrem.

« Secunda expositio est, ut intelligatur de visione per fidem, quia qui credit in Christum, necesse est ut credat in Patrem. Hanc significat Tertullianus libro *Contra Praxeam*, cap. 13, ubi sic exponit : *Qui videt me, et verba, et opera mea, et præcepta credit, necesse est, ut videndo me, id est divinitatem meam per fidem, videat etiam et Patrem, quia Pater in me manens ipse facit opera.* A qua expositione non multum discrepant Cyrillus lib. IX *in Joan.*, cap. 37, 38, et 39; Chrysost. hom. 73 *in Joan.* Estque probabilis expositio, sed per illam non excluditur sequens expositio, cum et verba, et ratio Christi propriissime illi accommodentur, et contexus non repugnet.

« Tertia ergo expositio est de clara visione intellectuali. Tamen inquit Scotus illis verbis solum affirmari non posse unam personam videri sine sua correlativa, quod ipse non negat, sed animadvertere oportet ad rationem, quam Christus subdit, non enim fundat illam concomitantiam personarum respectu visionis in oppositione relativa, sed in unitate essentiæ, hoc enim significant illa verba : *Non credis quia ego in Patre, et Pater in me est? (Joan.* XIV, 10.) Ex quibus æqualitatem personarum simul cum earum distinctione colligunt Athan., Chrysost., Cyrill. et Tertullianus locis citatis, et alii quos referam : ergo docuit Christus ex unitate essentiæ necessario sequi, ut videantur personæ.

« Sed aiunt quidam, ex dictis verbis, etiam de visione clara intellectis, solum colligi quod visa essentia videantur Pater et Filius, ut sunt unus Deus non vero secundum proprietates, in quibus distinguuntur. Sed hæc expositio non consonat verbis Christi, nec sanctorum interpretationi, qui ex hoc loco colligunt distinctionem personarum. Nam qui videret hunc Deum ut subsistentem in Deitate præcise, et non videret proprietates relativas, ut sic, re vera nec Patrem nec Filium videret, nam qui non videt formam constituentem, neque constitutum videre potest; Christus autem loquitur de visione Patris, et Filii; nam Philippus propriam personam Patris videre cupiebat. Sensus ergo verborum Christi est : *Qui videt me secundum divinitatem meam videt et Patrem*, quia licet ipse sit a me distinctus, tamen *ego in ipso, et ipse in me est*, per naturæ identitatem.

« Sed objicitur quia Philippus non petebat visionem divinitatis, imo nihil aliud, quam de visione corporali cogitabat, sicut enim videbat Christum, ita Patrem videre cupiebat : nam si visionem divinitatis desideraret, potius diceret : *Ostende nobis te.* Tamen de Christi visione non erat sollicitus, quia jam illum videbat, oculis scilicet corporeis; ergo eodem modo volebat videre Patrem, vel quia de illo etiam corporaliter cogitabat, vel certe quia in specie aliqua visibili illum cognoscere cupiebat, vel, ad summum, petebat dari sibi aliquam notitiam Patris, quia quis esset non sciebat. Et hoc modo interpretantur Patres illam Philippi petitionem. Ergo nec Christus in sua responsione de visione beatifica tractat, sed de cognitione per doctrinam suam, et fidem : nam ex doctrina, et operibus ejus cognoscere jam poterat Philippus ipsum esse Deum, et non alium quam Deum, Patrem suum vocare, quia est ejusdem naturæ cum ipso. Et hoc est quod Christus subdit : *Non credis quia ego in Patre, et Pater in me est.*

« Ego admitto, et quidem verisimilius esse credo, Philippum non cogitasse de visione divinitatis, atque beata, sed solum desiderasse majorem notitiam de Patre : quia non intelligebat quisnam esset ille Pater, de quo Christus loquebatur, ut Augustinus notat epistola 112, cap. 6, et aliis locis statim citandis : nihilominus tamen nego Christum non fuisse locutum de omni propria et distincta cognitione Patris et Filii, sive per fidem, sive per speciem, ut attigit Maldonatus, qui hunc locum magna cum brevitate subtiliter et utiliter tractat. Solet enim Christus occasione arrepta ex rudi alterius interrogatione, magna fidei mysteria declarare. Atque ita locum illum exposuerunt communiter Patres. Chrysostomus, Cyrillus locis citatis, et latius Hilarius VII *De Trinitate*, circa finem, sic etiam Nazianzenus, orat. 49, de fide : *Non immerito*, inquit, *qui Filium videt, videt et Patrem, quia unitate substantiæ, et majestate divinitatis unum sunt.* Augustinus tract. 70 *in Joan.* ad Philippum inquit, *Cur inseparabilia separatim desideras nosse?* Et I *De Trinitate* cap. 8, dicit quod Philippus nondum intellexerat, sicut dixit : « *Ostende nobis Patrem, et sufficit nobis,* » *ita potuisse dicere : ostende nobis te, et sufficit nobis, ut enim hoc intelligeret, responsum ei a Domino est : « Tanto tempore vobiscum sum,* » etc. Idem in enarratione psalmi LXXXIV, 8, circa illud : *Ostende nobis, Domine, misericordiam tuam;* et in psalmo LXXXV, 16, circa illud : *Respice in me;* ubi hunc locum tractans, et illud *Joannis*, XVII, 3 : *Hæc est vita æterna*, etc., concludit : *Patris et Filii separari non potest visio, ubi non separatur natura et substantia.* Idem epistola 112, capite 4, ubi dicit, Christum dixisse illa verba, propter unitatem Dei Patris, et Filii; ac denique lib. *Quæstionum Novi Testamenti*, quæst. 43 : *Per id*, inquit, *quod unum in substantia sunt, qui unum videt, ambos videt.*

« Secundo principaliter probatur ratione conclusio et inprimis contemnenda non sunt omnia, quæ insinuata sunt referendo opinionem Scoti. Primo quidem quia negari non potest, quin natura visionis intuitivæ sit, ut per eam videatur res, quomodo est, et secundum conditiones exsistentiæ, quas a parte rei habet, ut sit in creaturis considerata natura visionis intuitivæ et seclusis miraculis, sed illa visio Dei est perfecte intuitiva, et modus existendi divinitatis est in tribus personis, ergo ex natura talis visionis non impeditæ necesse est hæc omnia vi-

deri : secundo etiam hoc persuadet ratio illa de identitate, nam per se est valde verisimile, ea quæ in re non distinguuntur, neque ex natura rei, simul necessario videri quando videntur prout in se sunt. Potestque hunc in modum urgeri, nam qui concipit rem prout in se est, concipit illam secundum propriam rationem formalem, quam in re habet; ergo si in illa ratione formali essentia et relatio sunt idem, necesse est ex natura rei, ut visa una videatur alia.

« Tertio addi potest, quod essentia et relatio non solum sunt idem, sed ita sunt inter se connexæ, ut essentia ex vi suæ rationis essentialis petat terminari per relationes; ergo non potest videri essentia secundum omnia prædicata essentialia, quin simul videantur relationes. Explicatur consequentia, quia unum ex his prædicatis essentialibus est, quod illa essentia sit infinita, et ita fecunda, ut postulet communicari tribus, unde sicut non potest videri persona, quin videatur incommunicabilis, ita econtrario non potest videri illa natura, quin videatur communicabilis tribus personis, et in particulari his tribus, quia natura sua non est aliis communicabilis; illa autem communicabilitas est omnino actualis in tali natura : ergo cum visione talis naturæ necessario est conjuncta visio trium personarum, quia illa communicabilitas non potest concipi sine suo termino.

« Dico tertio, fieri non posse, etiam per potentiam Dei absolutam ut videatur clare et intuitive divina essentia, non visis eodem modo divinis relationibus. Ratio hujus assertionis communiter assignatur ex sola identitate inter essentiam et relationes; quia impossibile est videre aliquid prout est in se, et non videre quidquid est idem cum illo. Quia si essentia divina videtur prout est in se, ergo non aliter apparet in mente beati quam sit in se, sed in se non distinguitur a personis; ergo necesse est ut videatur non distincta a personis; nam si cognosceretur ut distincta, jam non proprio conceptu, nec prout in se est, cognosceretur. Sed hoc non videtur cogere, tum quia, licet videretur essentia non visis personis, non videretur aliter quam sit, sed solum non videretur omni modo quo est, quod est longe diversum ; tum etiam quia licet videretur essentia sine personis, non videretur ut distincta, quia aliud est videre præscindendo in mente, aliud distinguendo : qui ergo sic videret, non judicaret essentiam et relationes esse distinctas, sed solum videret essentiam, et ibi sisteret nihil de identitate, vel distinctione judicando. Igitur licet ex identitate adæquata optimum fiat argumentum, tamen supposito Trinitatis mysterio, et quod non obstante illa identitate essentia ut est in se datur Filio a Patre, non data relatione non videtur satis convincens argumentum ex sola identitate quasi inadæquata inter essentiam et relationem, nisi ex peculiari ratione visionis intuitivæ magis explicatur ratio.

« Ad hoc ergo explicandum hoc utor discursu, quia, si videri posset essentia sine relationibus, aut illud esset per eamdem visionem, quam beati nunc habent, faciente Deo, ut repræsentet essentiam, et non personas; vel per aliam visionem distinctam ab ea, quæ nunc est. Neutrum autem dici potest, ut ostendam. Priorem itaque modum videtur insinuasse Scotus in secunda ratione sua. Sed apparet plane impossibile, quod illa visio sit quin formaliter faciat videre omnia quæ nunc repræsentat. Quia in illa nihil aliud est repræsentare, quam esse quamdam formam et actum ultimum, qui formaliter facit rem cognoscere, prout in se est; ergo si illa visio ex natura sua habet conferre hunc effectum formalem, qui est repræsentare essentiam et personas, impossibile est quod illa visio maneat in intellectu, et informet illum, quin illi conferat hunc formalem effectum. Quia impossibile est impedire effectum formalem formæ actu inhærentis et informantis, sicut in eadem visione impossibile esset manere in intellectu, et per illam nihil videre.

« Dices, fieri posse, ut maneat illa visio, non in totum in se immutata, sed ex parte diminuta, et ideo manere posse repræsentando essentiam, et non personas, quia potest ab illa auferri id, quo repræsentat personas, et relinqui id, quo repræsentat essentiam. Sed hoc non recte dicitur, quia illa visio per eamdem entitatem omnino indivisibiliter repræsentat essentiam, et personas ex natura sua, et ideo non potest unum auferri manente alio, quia in ipsa actu sunt omnino et adæquate idem. Et hoc probant rationes factæ in præcedenti conclusione. Et explicatur amplius, quia, si in actu visionis aliud est, quo repræsentatur natura, et aliud quo repræsentatur relatio, ita ut illa duo sint separabilia a parte rei, et possit unum manere, alio destructo, necesse est ut in re distinguantur aliquo modo; ergo vel comparabuntur ad actum ut duo gradus intensionis, vel ut duæ entitates partiales, integrantes eumdem actum per modum extensionis in ordine ad objectum. Hanc compositionem multi ponunt in actibus intellectus et voluntatis, nec præter hos modos hactenus excogitatum est aliud genus compositionis, vel additionis entitative in actibus vel habitibus.

« Si ergo dicatur primum, sequitur visionem intuitivam essentiæ, et personarum ita esse a nobis concipiendum, quod visio remissa, verbi gratia, ut quatuor sufficiat ad videndam essentiam præcise, non personas, addito vero uno gradu, vel duobus sufficiat etiam ad personas videndas, et ideo econtrario fieri posse, ut ablato illo gradu et remittendo visionem, possit manere visio essentiæ sine visione personarum. Sed hic modus est falsus et impossibilis, quia, si illa visio remissa usque ad illum gradum adhuc est intuitiva cognitio, et quidditativa divinæ essentiæ, ergo illa ut sic et absque ulteriori intensione habet ex natura sua repræsentare essentiam, et personas in tali claritatis gradu. Quia de illa præcedunt rationes omnes factæ in secunda conclusione, quæ non fundantur,

si in ratione intuitivæ cognitionis, quatenus talis est. Item ille gradus, quo addito cuntur videri personæ, et quo ablato dientur non videri, necesse est ut repræsentet relationes et essentiam, quia essentia intime includitur, et essentialiter in ipsis relationibus prout in se sunt; ergo non potest eas repræsentare, non repræsentando essentiam: ergo eadem ratione cæteri gradus in sua latitudine, et in suo claritatis gradu repræsentabunt omnia. Denique cum intentio solum conferatur ad majorem vel minorem claritatem, et tota sit ejusdem rationis in ordine ad objectum, solumque sit diversitas inter gradus in ordine ad subjectum, quatenus unus alium supponit, non potest intelligi quod propter solam remissionem, vel intensionem, idem actus manifestet, aut non manifestet personas. Atque hinc facile excludi potest alia pars de argumento, vel diminutione actus per modum extensionis. Primo, quia quælibet pars talis actus est intuitiva visio essentiæ, et ideo natura sua repræsentat totum objectum, prout est in se: secundo quia infra ostendam hujusmodi compositionem ex partialibus entitatibus per modum extensionis non habere locum in visione beata.

« Quod si quis tandem eligat alteram partem, scilicet posse essentiam videri sine personis per visionem alterius rationis ab ea qua nunc Deus videtur: in primis non potest hoc intelligi de visione alterius speciei; nam supra ostensum est non posse in illa visione esse specificam diversitatem, vel saltem nos non habere unde illam sumamus, cum objectum proprium et modus attingendi illud semper idem sit, et lumen gloriæ videatur esse in supremo gradu intellectualis luminis creati, quod a nobis concipi potest. Deinde loquendo de diversitate numerica, vix intelligitur solam sufficere ad constituendam tantam diversitatem in actibus, ut unus ex natura sua habeat repræsentare essentiam, cum relationibus; alius vero præscindendo ab illis. Sed præcipue urget hic illa ratio, quia illa visio cujuscunque modi et rationis fingatur, est ex natura sua quidditativa, et intuitiva cognitio essentiæ, quia alias non esset visio, de qua agimus; ergo necesse est ut ex natura sua habeat proprietates intrinsecus essentiales intuitivæ cognitionis; ergo necesse est ut ex natura sua repræsentet essentiam cum identitate, et intima conjunctione quam habet cum relationibus. Rationes enim adductæ in secunda conclusione fundantur in natura intuitivæ visionis ut sic, et ideo nihil refert, quod fingatur hujus vel illius rationis quasi materialis, dummodo illam formalem rationem retineat. Itaque summa potius rationis est, quia non potest fieri visio clara et intuitiva Dei, quin natura sua repræsentet totum Deum trinum et unum; hoc autem quod natura sua habet, impediri non potest, si talis visio intellectum actuet; ergo nullo modo fieri potest, ut unum sine alio videatur. Unde non habet hic locum, quod dici solet Deum posse concurrere cum visione ut manifestet essentiam non amplius: nam illa manifestatio est in genere causæ formalis, unde non indiget novo concursu, nec dividi aut impediri potest.

« Superest respondere ad difficultatem supra positam, cur divinitas possit communicari realiter non communicata relatione, non possit autem videri non visa relatione. Aliqui respondent, ad primum non esse necessariam distinctionem actualem, in re, inter essentiam et relationes; ad secundum autem esse necessariam. Sed hoc ipsum negat Scotus, illiusque rationem postulans. Ratio ergo, et differentia inter communicationem et visionem assignari potest duplex: prima quia communicatio est proprietas realis ipsius naturæ, quæ in re ipsa convenit illi, ratione suæ infinitatis, ex qua habet, quod identificari possit omnibus relationibus quæ cum ipsa non habent oppositionem quamvis inter se illam habeant. Unde etiam habet, quod possit in re omnino identificari cum aliqua relatione, licet non adæquate convertatur cum illa, id est quamvis non distinguatur ab omni illo a quo illa distinguitur. At vero videri convenit essentiæ per actum extrinsecum visionis, et ideo quod possit vel non possit videri sine personis, non est regulandum ex infinitate ipsius essentiæ, sed ex natura et proprietate talis visionis, in qua omnino eadem entitas est, qua formaliter repræsentatur essentia prout in se est, et qua repræsentantur relationes, et ideo a tali visione non est separabile unum, manente alio.

« Secunda ratio est, quia communicatio, seu realis unio, quæ ordinatur ad subsistendum, vel constituendum ens, non eamdem habet connexionem cum omnibus aliis rebus, ad quas talis res dicit habitudinem; at vero cognitio propria et intuitiva habet connexionem cum illis. Exemplo declaratur in ipsismet relationibus; quamvis enim paternitas et filiatio creatæ habeant inter se habitudinem, nihilominus alicui personæ unitur paternitas, cui non unitur filiatio, quia illa unio tantum est ad constituendum, seu componendum: at vero in ordine ad cognitionem ita sunt connexæ, ut una non possit sine alia cognosci; et ideo etiam proprietas Filii Dei potuit uniri naturæ humanæ; non unita paternitate, licet sine paternitate videri non possit, etiam secundum Scotum. Cujus non potest esse alia ratio, nisi quia priori modo unitur quasi in ordine ad se tantum, prout est ratio subsistendi, visio autem propria necessario attingit illam secundum habitudinem ad alium. Et quia hoc est intrinsecum, et connaturali visioni, est prorsus inseparabile ab illa ut explicatum est. Atque hoc modo videtur satisfactum difficultatibus positis, quantum materia petit. Ex quibus omnibus evidentius colligitur non posse relationes videri, non visa essentia, neque etiam unam relationem sine alia, etiam ex illis quæ formaliter oppositæ non sunt. »

On voit par ce chapitre :

1° Que Suarez regarde les raisons théolo-

giques de Scot au moins comme assez plausibles.

2° Qu'il y avait entre le sentiment des deux écoles rivales une école intermédiaire qui distinguait entre la *connaissance appréhensive* et la *connaissance judicative*, et que, en ne parlant que de celle-ci, il pensait qu'elle ne peut s'appliquer à l'essence divine sans s'appliquer aux relations et aux personnes. Suarez nous apprend que beaucoup de thomistes s'étaient ralliés à cette opinion. Or, qu'on le remarque bien : au point de vue de la distinction de la théologie et de la théodicée, du domaine de la foi et de celui de la raison, elle est identique à celle de Scot.

3° Suarez, tout en approuvant le théorème de saint Thomas, aboutit à une conclusion qui le rapproche singulièrement de Scot. Scot enseigne, qu'en fait, la vision de l'*essence* et celle des relations ou des personnes, ne forment qu'une seule et même vision ; mais qu'il se pourrait, *par un acte de l'absolue puissance de Dieu*, que ces deux visions fussent séparées, ou plutôt qu'on vît l'*essence* sans voir les *personnes*. Suarez déclare que l'on ne peut voir l'essence de Dieu sans voir les personnes, à moins qu'il n'y ait *miracle*, c'est-à-dire à moins que Dieu ne fît usage de sa puissance absolue.

4° Suivant Suarez, tous les arguments que l'école thomiste tire de l'identité de l'essence et des relations en Dieu, n'ont pas de valeur, et par là encore il soustrait à cette école ses idées péripatéticiennes.

Les raisons que ce grand et exact théologien assigne pour réfuter les thomistes sur ce point important, et qu'il emprunte à l'école rivale, valent la peine d'être remarquées, parce qu'elles rattachent le dogme du Verbe à cette grande et belle transformation que subit la méthaphysique de la théodicée au xv° siècle. En effet, le Père communique au Fils toute l'essence de Dieu, sans lui communiquer sa relation et faire qu'il soit triple ; le genre d'identité qui est entre l'essence de Dieu et ses relations, n'empêche donc pas qu'une chose soit communiquée, tandis que l'autre ne l'est pas. Donc, conclut Suarez, ce n'est pas l'identité *réelle*, dont on vient de parler, qui demande logiquement que celui qui voit l'essence voie aussi les relations.

Une dernière observation :

Lorsque les thomistes répondaient aux scotistes, ils partaient de la conception péripatéticienne de Dieu et le considéraient comme une unité abstraite, *comme un point mathématique*, de telle sorte que son indivisibilité était absolue, même à un point de vue tout formel et presque tout logique. Nous en trouvons la preuve dans ce passage de Boyvin, qui nous semble, pour cela même, éclairer d'un jour très-vif la métaphysique secrète de la théodicée dominicaine :

Per potentiam Dei absolutam potest essentia Dei videri absque eo quod videantur personæ... Inter essentiam Dei et personas est distinctio sufficiens ut Pater communicet Filio essentiam et non communicet suam personam, nempe paternitatem. Ergo..... Objicies, si punctum videretur, totum videretur, quia est indivisibile, sed essentia Dei est indivisibilis : Ergo. Respondeo : Essentia Dei est indivisibilis, in partes, concedo ; quia est summe simplex et nullas habet partes ; in plures conceptas, sic in plures formalitates, nego (473).

§ IV. — *Cette proposition : Dieu est, est-elle évidente de soi ou non ?* — Nous avons déjà examiné les solutions diverses des deux écoles rivales sur cette question. Nous ne nous proposons pas de les présenter de nouveau, mais seulement de faire comprendre les motifs métaphysiques qui avaient décidé chacune d'elles.

Dieu est son être : cette proposition est vraie dans toute théodicée et dans toute théologie ; mais, ce qu'il y a de particulier, c'est qu'elle a un rôle fondamental dans la théodicée de saint Thomas. En effet, il part des données sensibles pour s'élever jusqu'à Dieu ; mais que trouve-t-il d'abord dans ces données ? L'essence des objets qu'elles cachent et dévoilent, et à laquelle on arrive, suivant lui, à travers un certain travail de l'*intellect agent*. La première et nécessaire notion d'un être est donc la notion de son *essence*. De même en est-il pour Dieu ; seulement, ce qu'il y a de remarquable pour l'*essence* divine, que nous ne voyons pas certainement, mais que nous arrivons à supposer en vertu de ses effets, c'est qu'elle enveloppe l'*existence ;* de telle sorte que cette proposition, l'essence divine requiert l'existence divine, ou, en d'autres termes, DIEU EST, est une proposition mathématique et évidente *de soi*. Néanmoins, saint Thomas voyait très-bien qu'on ne pouvait s'y placer d'emblée et sans démonstration aucune ; autrement Dieu ne serait pas vu à travers la création, et puis il ne serait pas nécessaire de le démontrer. Comment donc conclure ces deux vérités, *Dieu est son être*, et : il faut démontrer l'existence de Dieu ?

Saint Thomas se tirait de cette difficulté en disant que cette proposition, *Dieu est*, est évidente en soi, non pour nous.

Scot trouve cette distinction inadmissible. Suivant lui, une vérité évidente en elle-même le devient pour nous dès que les termes qui l'expriment ont pour nous un sens clair et précis. Et si néanmoins il faut démontrer l'existence de Dieu, si l'argument de saint Anselme, qui cherche l'absolu en lui-même, et indépendamment des caractères, est faux, c'est qu'une fois qu'on a posé Dieu comme un être qui enveloppe l'existence comme toute perfection, on ne l'a posé qu'hypothétiquement, puisqu'on ne l'a posé que par définition. C'est ce que Macédus explique en fort bon termes après le Docteur subtil.

Cependant les thomistes ne furent pas convaincus. Pourquoi ?

C'est que cette théorie était en désaccord

(473) BOYVIN, *De Deo uno*, disp. 6.

avec toute la logique de leur doctrine. L'essence divine étant posée ou conçue comme une suite des choses sensibles, contenait nécessairement l'existence, qui était regardée comme fondée sur elle; et si leur rapport n'était pas saisi par nous, ce ne pouvait être qu'en raison des ombres qui nous environnent. Le grand argument qu'ils adressaient à la preuve de saint Anselme ne pouvait donc pas être celui que le XVII[e] siècle dressa contre Descartes et qui fut repris par Kant. Il est vrai que cet argument se présente de lui-même, tant il est naturel à la pensée humaine, mais lorsque les thomistes l'accueillaient comme contraints par son évidence particulière, les nécessités générales de leur système les obligeaient à le mettre sur le second plan. Les scotistes étaient moins gênés, parce qu'ils ne croyaient pas que la seule chose qu'on pût connaître *intellectuellement* d'un être fût son essence. En se rapprochant des modernes dans leur idéologie, ils s'en rapprochaient aussi dans leur manière de réfuter la preuve de saint Anselme.

§ V. — Quatrième question. — *Quel est le premier objet de l'intellect.* — Nous traiterons ailleurs cette question avec tous les développements qu'elle mérite : ici nous ne la considérons que par les côtés où elle touche à la théodicée.

Au premier abord, l'opinion de saint Thomas semble assez difficile à déterminer : il n'est pas toujours d'accord avec lui-même.

Nous lisons en effet dans la question 12 de la première partie de la *Somme :*

***Ea igitur quæ non habent esse nisi in materia individuali cognoscere nobis est connaturale : eo quod anima nostra per quam cognoscimus est forma alicujus materiæ, quæ tamen habet duas formas cognoscitivas. Unam, quæ est actus alicujus corporei organi, et huic connaturale est cognoscere res, secundum quod sunt in materia individuali. Unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva ejus, est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quæ quidem non habent esse nisi in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus. Unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes* (474).**

Traduisons ce fragment capital :

« Les êtres qui n'existent que dans une matière individuelle (*qui les individualise*, rendrait mieux peut-être la pensée vraie de saint Thomas) nous sont connus *naturellement*. En effet, l'âme par laquelle nous connaissons est la forme d'une matière. Elle possède deux puissances cognitives. L'une est l'acte de l'organe corporel, et il lui est naturel de connaître les choses en tant qu'elles sont dans une matière : voilà pourquoi les sens ne perçoivent que l'individuel. L'autre puissance cognitive est l'intellect, lequel n'est pas l'acte d'un organe corporel. Donc par l'intellect il nous est naturel de connaître des natures qui n'ont leur être que dans la matière, mais en tant qu'elles sont abstraites de cette matière par l'opération de l'intellect. Nous pouvons donc, à l'aide de l'intellect, connaître les choses de cette nature dans leur universalité, ce qui est au-dessus du pouvoir des sens. Quant à l'intellect angélique, il lui est naturel de connaître des natures qui n'existent point dans la matière. »

Dans la même partie, à la question 84, nous lisons encore la même théorie, plus formellement exprimée, s'il est possible.

Intellectus humani qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas, sive natura in materia corporali existens, et per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturæ est, quod in aliquo individuo existat : quod non est absque materia corporali, sicut de ratione naturæ lapidis est, quod sit in hoc lapide, et de ratione naturæ equi est, quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis vel cujuscunque materialis rei cognosci non potest complete et vere, nisi secundum quod cognoscitur, ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod intellectus intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem, in particulari existentem; si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formæ rerum sensibilium subsisterent non in particularibus secundum Platonicos, non oporteret quod intellectus noster, semper intelligendo, converteret se ad phantasmata.

« L'intellect humain qui est uni à un corps a pour objet propre la quiddité ou la nature existant dans la matière corporelle; et c'est par des natures de cette espèce, par des natures appartenant à des choses visibles, qu'il peut monter jusqu'à *quelque* connaissance des choses invisibles. Or il est de l'essence d'une telle nature, qu'elle existe dans quelque individu, ce qui ne va point sans une matière corporelle, comme, par exemple, il est de l'essence de la nature de la pierre d'être dans cette pierre, et de l'essence de la nature du cheval d'être dans ce cheval : et ainsi des autres. D'où il suit que la nature de la pierre et de toute chose matérielle ne peut être connue complétement et vraiment, à moins d'être connue comme existant dans le particulier. Mais nous saisissons le particulier par les sens et l'imagination. Pour que l'intellect saisisse son objet, il faut donc qu'il se tourne vers les *phantasma* ; autrement il ne verrait point la nature univer-

(474) S. THOM., *Sum. theol.*, I part., quæst. 12, art. 4.

selle existant dans le particulier. Mais si l'objet propre de notre intellect était la forme séparée, ou si les formes séparées n'existaient point dans les choses particulières, comme le veulent les platoniciens, il ne faudrait pas que notre intellect se tournât, toujours pour comprendre, vers les *phantasma.* »

Enfin, plus loin encore, question 85 :

Objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivæ. Est autem triplex gradus cognoscitivæ virtutis. Quædam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo objectum cujuslibet sensitivæ potentiæ est forma prout in materia corporali exsistit. Et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentiæ sensitivæ partis est cognoscitiva particularium tantum. Quædam autem virtus cognoscitiva virtus est, quæ neque est actus corporalis organi, neque est aliquo modo corporali materiæ conjuncta : sicut intellectus angelicus. Et ideo hujus virtutis cognoscitivæ objectum est forma sive materia subsistens. Etsi enim materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, vel in seipsis vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo se habet. Non enim est actus alicujus organi, sed tamen est virtus quædam animæ, quæ est forma corporis. Et ideo proprium est ejus cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter exsistente, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali quam repræsentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatibus, et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus : sicut econtra angeli per immaterialia materialia cognoscunt. Plato vero attendens solum immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod est corpori quodammodo unitus, posuit objectum intellectus ideas separatas, et quod intelligimus, non quidem abstrahendo sed magis abstracta participando.

Nous ne faisons ici qu'indiquer cette théorie thomiste; mais il importe de mettre son principe en pleine lumière. Saint Thomas ne rapporte pas la nécessité du *phantasma* aux effets de la limitation naturelle des facultés humaines, qui ont besoin de ce secours, ou bien à ceux de la déchéance : il parle d'une nécessité métaphysique, absolue, fondée sur la nature même des choses, et sur ce principe que la connaissance doit être proportionnée à la substance de celui qui connaît, et que dès lors toute substance engagée dans la matière ne connaît *naturellement* que les substances matérielles, sauf, par un travail ultérieur, à dégager dans la perception qu'elle en a les éléments essentiels et immatériels.

Voici du reste comment il s'explique sur cette question dans la *Somme contre les gentils*. Il s'agit dans le chapitre qu'on va lire des *formes séparées*, ou en d'autres termes, des *formes sans matière*, ou en d'autres termes encore des *anges;* mais le Docteur angélique et son commentateur y posent les fondements de leur idéologie et la nature propre de l'intellect humain comparé à l'intellect angélique.

QUOD SUBSTANTIÆ SEPARATÆ NON ACCIPIUNT COGNITIONEM EX SENSIBILIBUS. (Cap. 96.)

Ex præmissis ostendi potest quod substantiæ separatæ non accipiunt intellectivam cognitionem ex rebus sensibilibus.

1. *Sensibilia enim secundum suam naturam nata sunt apprehendi per sensum, sicut intelligibilia per intellectum. Omnis igitur substantia cognoscitiva ex sensibilibus cognitionem accipiens habet cognitionem sensitivam, et per consequens habet corpus naturaliter unitum; cum cognitio sensitiva sine organo corporeo esse non possit; substantiæ autem separatæ non habent corpora naturaliter sibi unita, ut superius est ostensum. Non igitur intellectivam cognitionem ex rebus sensibilibus sumunt.*

2. *Amplius, altioris virtutis oportet esse altius objectum; virtus autem intellectiva substantiæ separatæ est altior quam vis intellectiva animæ humanæ, cum intellectus animæ humanæ sit infimus in ordine intellectuum, ut e præmissis habetur. Intellectus autem humanæ animæ objectum est phantasma, ut supra dictum est, quod est superius in ordine objectorum quam res sensibilis extra animam exsistens, sicut ex ordine virtutum cognoscitivarum apparet; objectum igitur substantiæ separatæ non potest esse res exsistens extra animam, ut ab ea immediate accipiat cognitionem, neque phantasma. Relinquitur igitur quod objectum intellectus substantiæ separatæ sit aliquid altius phantasmate. Nihil autem est altius phantasmate in ordine objectorum cognoscibilium, nisi id quod est intelligibile actu : substantiæ igitur separatæ non accipiunt cognitionem intellectivam a sensibilibus, sed intelligunt ea quæ sunt per seipsa etiam intelligibilia.*

3. *Adhuc secundum ordinem intellectuum est ordo intelligibilium; sed ea quæ sunt secundum seipsa intelligibilia, sunt superiora in ordine intelligibilium his quæ non sunt intelligibilia, nisi quia nos facimus ea intelligibilia; ejusmodi autem oportet esse omnia intelligibilia a sensibilibus accepta; nam sensibilia non sunt secundum se intelligibilia : hujusmodi autem intelligibilia sunt quæ intelligit intellectus noster. Intellectus igitur substantiæ separatæ, cum sit superior intellectu nostro, non intelligit intelligibilia a sensibilibus accepta, sed quæ sunt secundum se intelligibilia actu.*

4. *Amplius, modus operationis propriæ alicujus rei proportionaliter respondet modo substantiæ et naturæ ipsius, substantia autem separata est intellectus per se exsistens, non in corpore aliquo; operatio igitur intellectualis ejus erit intelligibilium quæ non sunt fundata in aliquo corpore, omnia autem intelligibilia a sensibilibus accepta sunt in cor-*

quibus corporibus aliqualiter fundata : sicut intelligibilia nostra in phantasmatibus quæ sunt in organis corporeis; substantiæ igitur separatæ non accipiunt cognitionem ex sensibilibus.

5. *Adhuc, sicut materia prima est infimum in ordine rerum sensibilium, et per hoc est in potentia tantum ad omnes formas sensibiles : ita intellectus possibilis infimus in ordine intelligibilium existens, est in potentia ad omnia intelligibilia, ut ex præmissis patet : sed ea quæ sunt in ordine sensibilium supra materiam primam, habent in actu suam formam per quam constituuntur in esse sensibili ; substantiæ igitur separatæ quæ sunt in ordine intelligibilium supra intellectum possibilem humanum, sunt actu in esse intelligibili : intellectus enim accipiens cognitionem a sensibilibus, non est actu in esse intelligibili, sed in potentia; substantia igitur separata non accipit cognitionem a sensibilibus.*

6. *Adhuc, perfectio naturæ superioris non dependet a natura inferiori : perfectio autem substantiæ separatæ cum sit intellectualis, est in intelligendo, earum igitur intelligere non dependet a rebus sensibilibus sic quod ab eis cognitionem accipiat. Patet autem ex hoc quod in substantiis separatis non est intellectus agens et possibilis, nisi forte æquivoce; intellectus enim possibilis et agens in anima intellectiva inveniuntur propter hoc quod accipit cognitionem intellectivam a sensibilibus; nam intellectus agens est qui facit species a sensibilibus acceptas esse intelligibiles : intellectus autem possibilis est in potentia ad omnes formas sensibilium cognoscendas ; cum igitur substantiæ separatæ non accipiant cognitionem a sensibilibus, non est in eis intellectus agens et possibilis. Unde et Aristoteles in* III De anima, *intellectum possibilem et agentem inducens, dicit eos in anima oportere poni. Item manifestum est in eisdem quod localis distantia cognitionem animæ separatæ impedire non potest ; localis enim distantia per se comparatur ad sensum, non autem ad intellectum nisi per accidens, in quantum a sensu accipit ; nam sensibilia secundum determinatam distantiam movent sensum : intelligibilia autem actu secundum quod movent intellectum, non sunt in loco, cum sint a materia corporali separata ; cum igitur substantiæ separatæ non accipiant intellectivam cognitionem a sensibilibus, in eorum cognitionem distantia localis nihil operatur. Palam est etiam quod intellectuali operationi eorum non admiscetur tempus; sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore; nam tempus consequitur motum localem, unde non mensurat nisi ea quæ aliqualiter sunt in loco, et ideo intelligere substantiæ separatæ est supra tempus : operationi autem intellectuali nostræ adjacet tempus ex eo quod a phantasmatibus cognitionem accipimus, quæ determinatum respiciunt tempus; et inde est quod in compositione et divisione semper noster intellectus adjungit tempus præteritum vel futurum, non autem intelligendo quod quid est, intelligit enim quod quid est, abstrahendo intelligibilia a sensibilium conditionibus : unde secundum illam operationem neque sub tempore, neque sub aliqua conditione sensibilium rerum intelligibile comprehendit, componit autem aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res : et in hac applicatione necesse est cointelligi tempus.*

COMMENTAIRE.

« Postquam determinavit sanctus Thomas de natura substantiæ intellectualis, et de unione ac separatione ejus a materia, nunc de cognitione ipsius determinat. Circa hoc autem duo facit. Primo determinat de cognitione talis substantiæ ex parte cognoscentis. Secundo ex parte objecti cogniti cap. 98. Circa primum duo facit. Primo agit de ipsa cognitione quantum ad actum primum; secundo quantum ad actum secundum cap. sequenti. Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum, secundo quædam corollaria deducit.

« Quantum ad primum ponitur hæc conclusio : Substantiæ separatæ non accipiunt intellectivam cognitionem ex sensibilibus, id est a rebus quæ sunt extra animam in materia : sicut videlicet intellectus hominis. Probatur primo, substantiæ separatæ non habent corpora sibi naturaliter unita : ergo non accipiunt intellectivam cognitionem ex sensibilibus; probatur consequentia, quia omnis substantia cognoscitiva ex sensibilibus cognitionem accipiens, habet cognitionem sensitivam secundum quam nata sunt sensibilia secundum suam naturam apprehendi, et per consequens habet corpus sibi naturaliter unitum.

« Pro declaratione hujus rationis advertendum est ex doctrina sancti Thomæ 1-1, quæst. 55, art. 2, ad 2, quod esse formæ in imaginatione, quod est esse sine materia, non autem sine materialibus conditionibus, est medium inter esse formæ in materia, quod est cum materia et cum materialibus conditionibus, et esse formæ in intellectu, quod et a materia et a materialibus conditionibus est abstractum : et quia de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium, ut patet ex V *Physicorum*, ideo non posset substantia separata rem ab esse omnino materiali ad esse omnino immateriale transferre, ni prius ad esse imaginabile reduceret : quod cum hoc non possit, quia corpus non habet, ideo non potest a sensibilibus cognitionem accipere, et hoc est fundamentum rationis hic positæ.

« Sed contra hoc fundamentum arguit Scotus II *Sent.*, d. 3, q. ult., et IV *Sent.*, d. 45, q. 2, ad 2. Primo, quia non oportet quod est medium virtuti minori, esse medium virtuti majori; sed intellectus in substantia separata est perfectior quam in nobis, ergo non oportet, si imaginabile est in nobis medium, quod etiam similiter sit in angelo. Secundo : Si esse imaginabile est per se medium, aut est ex parte rei in se, aut ex parte potentiæ; si ex parte objecti, tunc nec Deus posset in-

telligere nisi mediante phantasmate vel imaginatione ; si ex potentia, sic non est necesse ut angelo sit medium, quamvis nobis sit medium. Aut etiam dici poterat quod non est medium nobis, sed extremum, ita quod esse imaginabile et esse sensibile sunt duo extrema, scilicet ex una parte, vel quasi unum extremum ad esse intelligibile.

« Pro intelligentia hujus rationis sancti Thomæ considerandum primo, quod duplex est medium : scilicet in essendo et in causando. Medium in essendo est quod secundum suum esse absolute mediat inter duo ; ita quod est secundum se propinquius unicuique illorum quam illa sint inter se : sicut locus medius, inter duo loca, et tepidum inter calidum et frigidum : medium in causando est quod mediat inter causam et effectum tanquam propinquius et immediatius causans effectum, sicut homo generans est medium in causando inter solem generantem et hominem ab eo genitum.

« Considerandum secundo, quod in utroque modo duplex potest esse medium inter aliqua, scilicet medium per se primo, et medium secundario. Medium per se primo, est id quod ex sua propria ratione habet ut sit medium inter illa, sicut hoc quod dico minus album, et hoc quod dico minus nigrum, est medium per se primo inter intense album et intense nigrum, medium vero secundario est quod non ex propria ratione medium est, sed ex ratione ejus cui primo et per se convenit esse medium, sicut rubeum est medium secundario inter album et nigrum, et unusquisque medius color secundum se sumptus. Proportionaliter etiam medium in causando distinguitur in medium per se primo, et medium secundario. Transitus ergo primo, et per se medii quando ab extremo ad extremum transitur, ita est necessarius, quod ab uno extremo ad alterum perveniri non potest, naturæ ordine servato, nisi per tale medium fiat transitus. Non enim potest aliquod agens naturale aliquod corpus transmutare de summe albo in summe nigrum, nisi illud prius transmutet ad minus album, licet Deus quod est supra ordinem naturæ illud possit absque medio. Similiter sol hominem generare non potest, nisi homine mediante, sed bene Deus hoc potest. Transitus vero medii secundario non est ita necessarius, sed potest fieri transitus ab extremo ad extremum absque hoc quod per ipsum fiat transitus, sicut potest transiri ab albo in nigrum absque transitu per rubeum.

« Considerandum tertio, quod esse materiale et esse intelligibile, et esse imaginabile (nomine imaginabilis intelligendo omne esse in sensu) naturæ sensibili dupliciter attribui potest. Uno modo tanquam susceptivo ab uno esse ad aliud transeunti. Alio modo tanquam principio activo cognitionis, ut scilicet sit conditio ipsius in quantum ad cognitionem sui agit. Si consideretur esse imaginabile ut formæ sensibili tanquam subjecto attribuitur, sic est medium per se primo, in essendo inter esse materiale et intelligibile. Ex propria enim ratione de esse sensibili participat hoc quod est esse conjunctum conditionibus individualibus, de esse non intelligibili participat hoc quod est esse sine materia, quod esse convenire non potest naturæ habenti esse in singularibus ut sic : et per consequens magis ad utrumque istorum appropinquat quam ipsa inter se. Inde sequitur quod natura sensibilis non potest, naturali ordine servato, ab esse omnino materiali reduci ad esse omnino immateriale, quod est esse intelligibile, nisi prius reducatur ad esse imaginabile : quamvis Deus qui supra ordinem naturæ est, illam possit ab uno ad aliud esse absque esse imaginabili ducere. Et ideo cum substantiæ separatæ virtus sit ad ordinem naturæ determinata, non potest præter naturalem ordinem operari reducendo naturam sensibilem ab esse omnino materiali ad esse omnino immateriale, quod est esse intelligibile, absque medio esse, quod est esse imaginabile : sed si deberet ipsam de esse omnino materiali ad esse omnino immateriale in seipsa reducere, oporteret ut prius eam ad aliquod esse in sensu aut in imaginatione deduceret. Si etiam consideretur esse imaginabile ut naturæ sensibili tanquam principio motivo ad intellectionem attribuitur, sic est etiam medium essentiale, et per se inter esse materiale naturæ sensibilis, et ipsius esse intelligibile quod ab ipsa prodicitur. Nam natura omnino materialis non potest esse immediatum agens ad causandum speciem intelligibilem in intellectu, nisi prius ad aliquod esse immateriale elevetur, quod nihil agit sua virtute aliquid quod altioris ordinis sit. Si dicatur quod res materialis extra intellectum concurrit ad causandum speciem intelligibilem in intellectu, non quidem principaliter, sed ut instrumentum intellectus agentis, ideo virtute ipsius eam causare potest, quamvis illud propria virtute non possit: hoc non valet, quia, ut inquit sanctus Thomas prima parte, quæstione 45, articulo quinto, instrumentum non participat actionem causæ superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium operatur ad effectum principalis agentis. Unde si materiale ex se nullo modo potest in omnino immateriale agere, oportet si debeat conveniens instrumentum esse ad agendum in illud, quod ad aliquem gradum elevetur quo in illud aliquo modo agere possit : quod utique fit dum ad esse imaginabile reducitur, quod aliquo modo in homine de ordine intelligibilium est, inquantum a sua generatione est lumine intellectus agentis illustratum. Ratio ergo sancti Thomæ hic posita, et in prima parte declarata, procedit ex naturali ordine diversorum esse naturæ sensibilis, secundum quod sibi attribuuntur non tantum ut susceptivo, sed etiam ut principio motivo ad intellectionem sui. Unde et hic ostenditur non posse intellectivam cognitionem substantiarum separatarum ex sensibilibus sumi ex ipso ordine sensitivæ cognitionis ad intellectivam, ex eo videlicet quod sensibilia in quantum sensibilia, id est secundum quod sunt extra animam in materia, non

unt apprehendi per sensum, et ideo oportet sensitivam cognitionem præcedere cognitionem intellectivam quæ a sensibilibus accipitur : et sic naturam sensibilem prius movere sensum oportet, et per consequens accipere aliquod immateriale, quam moveat intellectum. Non animalia ratione apprehenuntur per sensum, nisi quia sui similitudinem in sensu causant; Scotus autem in hoc deceptus est, quod existimavit cum dixit sanct. Thom. non posse intellectum angelicum formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi prius eas ad esse formarum imaginatarum reduceret, quod de ipsis esse naturæ sensibilis loqueretur, ut sibi tantum sicut susceptivo attribuuntur, tanquam videlicet intellectus, sive quodcunque aliud agens se habeat ut agens, et natura mere passive se habeat, tanquam scilicet illud cui diversa esse attribuuntur, et nullo modo active concurrat ad ista sua diversa esse causanda, quod non est de mente sancti Thomæ. Neque enim apud ipsum neque apud Aristotelem solus intellectus, aut quæcunque potentia, cognitionem a sensibus accipiens, speciem intelligibilem aut sensibilem causat, sed oportet ut etiam objectum ad ejus causationem concurrat. Unde vult quod nulla natura intellectualis potest dare esse omnino immateriale rei sensibili, nisi illi prius dederit esse imaginabile, neque potest uti ipsa re habente esse materiale ad causandum esse intelligibile, nisi res ipsa prius causaverit esse imaginabile in ipsa natura intellectuali. Sed etsi natura etiam mere passive ad omnia illa esse se haberet, adhuc non posset intellectus creatus ipsam naturam ab esse materiali, quod extra intellectum habet, ad esse intelligibile producere, nisi prius ad esse imaginabile per ipsam naturam intellectivam reduceretur, ut ostendimus.

« Ad primum ergo Scotistis, in quantum contra hanc declarationem esse possunt, dicitur quod medium essentiale, quo modo diximus esse imaginabile inter esse materiale, et esse immateriale mediare, sicut est medium virtuti minori, ita est medium virtuti majori inter virtutes naturales connumeratæ, cujusmodi est virtus intellectiva substantiæ separatæ, cum sit medium essentiale et per se primo, licet virtuti supernaturali non oporteat esse medium, ut declaravimus : ideo ratio sancti Thomæ ita de intellectu ipsius procedit, sicut de intellectu humano. Ad secundum dicitur primo, quod tripliciter potest intelligi esse imaginabile etiam per se medium ex parte objecti in se, aut scilicet ut objectum consideratur in ratione termini cognitionis, aut ut consideratur in ratione termini actionis præcedentis cognitionem, per quam videlicet species intelligibilis producitur aut ut objectum consideratur in ratione motivi ad sui cognitionem. Primo modo sensus est, quod natura sensibilis non potest terminare intellectionem alicujus cognoscentis secundum esse intelligibile, nisi prius terminet ejus cognitionem imaginativam secundum esse imaginabile : et tunc dicitur quod non est medium per se ex parte objecti præcise et absolute, quia si sic esset, neque Deus (ut arguebatur) neque substantia separata posset ferri in esse intelligibile naturæ sensibilis, nisi prius ipsam imaginaretur. Secundo modo sensus est, quod objectum sensibile non potest accipere in intellectu alicujus esse intelligibile, nisi prius in ipso cognoscente accipiat esse imaginabile, sive, quod idem est, non potest causari species intelligibilis rei sensibilis in intellectu, nisi prius in phantasia aut imaginatione intelligentis causetur phantasma : et tunc dicitur quod esse imaginabile non est medium per se ex parte objecti secundum se et absolute considerati, cum Deus species intelligibiles rerum sensibilium mentibus angelicis concreaverit, in quibus phantasmata non posuit : sed bene ex parte objecti, ut accipit talia esse per actionem abstrahentis naturam a materia, et accipientis cognitionem a sensibilibus : non potest enim natura materialis naturæ ordine considerato, virtute accipientis cognitionem a sensibilibus per abstractionem a singularibus omnino a materia et a materialibus conditionibus depurari, nisi prius depuretur a materia absque depuratione a materialibus conditionibus, quod fit secundum esse imaginabile. Tertio modo sensus est, quod objectum habens esse in materia non potest movere intellectum ad sui cognitionem causando in ipso speciem intelligibilem sui, nisi concurrente phantasmate ab ipso causato in imaginatione, et tunc esse imaginabile est medium per se ex parte objecti absolute accepti. Istis duobus modis ultimis dicendum est quod esse imaginabile est medium per se aliquo modo, ut patuit ex parte objecti ; non autem primo modo de quo argumentum procedebat. Dicitur secundo, quod est etiam medium per se ex parte potentiæ creatæ deducentis naturam ab esse materiali ad esse intelligibile, cum (ut patuit in responsione ad primum) nullum cognoscens creatum possit perducere per abstractionem naturam ab esse materiali et singulari ad esse intelligibile, nisi prius perducat ad esse imaginabile. Dicitur tertio, quod esse imaginabile et esse sensibile in materia, non possunt habere rationem unius extremi, aut duorum extremorum ex eadem parte, cum esse imaginabile sit posterius esse materiali extrinseco, et sit aliquo modo ipsius effectus, participetque aliquid de conditione esse materialis, et aliquid de conditione esse intelligibilis, ut superius patuit, et sic sit propinquius cuilibet extremo, quam unum extremum alteri. Licet enim utrumque sit esse sensibile aliquo modo secundum quamdam communem rationem, tamen esse imaginabile non est illud esse sensibile quod est naturæ in materia extra animam exsistentis, sed superioris est gradus, quia illud est omnino materiale, istud vero est aliquo modo immateriale.

« Secundo, virtus intellectiva substantiæ separatæ est altior quam virtus intellectiva animæ humanæ : ergo habet altius objectum quam res sensibilis extra intellectum exsistens, et quam phantasma : ergo habet pro

objecto id quod est intelligibile actu : ergo non accipit cognitionem a sensibilibus : probatur prima consequentia, quia altioris virtutis oportet esse altius objectum, objectum autem intellectus humani est phantasma, quod est superius in ordine objectorum, quam res sensibilis exsistens extra animam : secunda etiam consequentia patet, quia nihil est altius phantasmate in genere objectorum cognoscibilium, nisi quod est actu intelligibile.

« Circa istam propositionem, phantasma est superius in ordine objectorum quam res sensibilis exsistens extra animam, advertendum quod non inquit sanctus Thomas phantasma esse absolute superius rebus sensibilibus : hoc enim esset falsum, cum phantasma sit accidens corporeum, natura autem sensibilis sit corporea substantia, sed addidit in ordine objectorum, scilicet cognoscibilium, quia quanto objectum cognoscibile magis recedit a materia, tanto est altius objectum ut sit, cum unumquodque sit per aliqualem abstractionem a materia cognoscibili, phantasma autem magis recedit a materia quam natura sensibilis exsistens extra animam: phantasma enim est sine materia, ut phantasma est, hoc est in quantum est similitudo rei extra animam exsistentis, quia non habet esse in materia naturali illius formæ, licet sit conjunctum conditionibus materialibus quæ sunt determinatio ad hic et nunc, et similia : res autem sensibilis extra animam habet esse in materia, et materialibus conditionibus est unita, ut sæpenumero diximus.

« Circa fundamentum et efficaciam rationis considerandum est quod si intellectus habet moveri ab aliquo objecto, et ab ipso cognitionem accipere, oportet ut illud sit objectum intellectui connaturale et proportionatum, quia objectum aliud non habet movere ex se intellectum, licet fortassis cum objecto proportionato moveri possit. Videmus enim quod licet intellectus noster aliquo modo substantias separatas cognoscat, non tamen ab illis cognitionem et species intelligibiles accipit, quia non sunt objecta intellectui nostro proportionata, sed a quidditatibus sensibilibus quæ sunt objecta sibi proportionata, accipit cognitionem, et species intelligibiles. Si ergo intellectus substantiæ separatæ a sensibilibus cognitionem acciperet, oporteret ut illa essent objecta sibi proportionata : hoc autem falsum est, quia, cum altioris gradus sit intellectus in ipsis quam noster intellectus, illaque aut phantasmata sint objecta proportionata intellectui nostro, oportet ut intellectus separati sit aliquid altius tanquam objectum proportionatum. Ideo non est dicendum quod a sensibilibus cognitionem accipiant, sed quod intelligibilia in actu primo cognoscant, et in hoc consistit efficacia rationis. Ex his patet defectus rationis Scoti loco allegato, quia vult probare intelligibile in actu, non esse objectum intellectus separati, quia objectum adæquatum illius intellectus, non est una natura immaterialis, sed aliquod commune secundum prædicationem, quod et materialibus et immaterialibus est commune. Dicitur enim quod non loquitur sanctus Thomas de objecto adæquato, sed de objecto connaturali et proportionato, a quo natus esset moveri intellectus separatus, si ab objecto habet moveri. Sicut enim quidditas rei materialis est objectum connaturale et motivum intellectus nostri, ita quidditas rei abstractæ a materia habentis esse distinctum ab ipsa, est connaturale objectum intellectus separati a quo haberet moveri, ut patet I parte, quæst. 12, art. 4, et quia talis quidditas secundum se est actu intelligibilis, et secundum suum esse naturale, ideo bene inquit sanctus Thomas quod intelligibile in actu est talis intellectus objectum, scilicet connaturale et proportionatum. Tertio, quæ sunt secundum seipsa actu intelligibilia, sunt superiora in ordine intelligibilium iis quæ non sunt intelligibilia, nisi quia nos facimus ea intelligibilia, cujusmodi sunt omnia sensibilia : ergo cum hæc sint quæ intellectus noster intelligit, tanquam scilicet objecta proportionata a quibus cognitionem accipit, per se actu intelligibilia intelliget intellectus substantiæ separatæ, qui est superior intellectu nostro, tanquam scilicet objecta sibi proportionata : patet consequentia, quia secundum ordinem intellectuum est ordo intelligibilium. Quarto, substantia separata est intellectus, id est substantia intellectualis per se exsistens, non in corpore aliquo : ergo ejus operatio intellectualis erit intelligibilium quæ non sunt fundata in aliquo corpore, ergo non accipit cognitionem a sensibilibus : probatur prima consequentia, quia modus operationis propriæ alicujus rei proportionaliter respondet modo substantiæ et naturæ ipsius : secunda quoque probatur, quia omnia intelligibilia a sensibus accepta sunt in aliquibus corporibus aliqualiter fundata, puta in phantasmatibus quæ sunt in organis corporeis.

« Ad evidentiam hujus rationis considerandum primo quod per intelligibilia accepta a sensibilibus accipit sanctus Thomas species intelligibiles causatas in intellectu via sensuum : tales enim species, ut sunt quidditates tales materiales, non sunt secundum se actu intelligibiles quantum ad esse suum materiale, sed sunt factæ actu intelligibiles ab intellectu eas a materia abstrahente : talia autem intelligibilia dicuntur in phantasmate fundari, quia in ipso latent, et sunt potentialiter tanquam in causa a qua speciem habent : intellectus enim agens causat species quantum ad esse immateriale ipsarum, sed quantum ad determinationem specificam, in quantum scilicet ista est species lapidis, aut equi, ab ipso phantasmate causantur per modum efficientis instrumentalis. Ideo enim ista est species lapidis, illa vero equi, quia ista causata est a phantasmate lapidis, illa vero a phantasmate equi : species vero quæ sunt in intellectu substantiæ separatæ, etiam rerum materialium, nullum habent fundamentum in corpore tanquam in causa productiva.

« Considerandum secundo, circa probationem primæ consequentiæ, quod idcirco addidit sanctus Thomas ly proportionaliter, quia non oportet absolute modum naturæ et operationis eumdem esse, cum operatio sit alterius rationis a substantia et natura operantis : non enim oportet si natura est forma dans esse materiæ, quod et operatio sit similiter forma dans esse materiæ, ut patet de operatione intellectiva animæ nostræ. Oportet autem ut modus operationis correspondeat modo naturæ proportionaliter. Nam cum operatio ut sic habeat ordinem ad objectum, ut ipsam terminat, et est ejus principium per sui similitudinem, ab ipsoque speciem accipiat, modus conveniens operationi proprius alicujus est modus sui subjecti, in quantum est ejus objectum : et ideo modum operationis propriæ correspondere modo naturæ operantis proportionaliter est operationem terminari ad rem habentem similem modum essendi, cum modo naturæ operantis tanquam ad proprium et proportionatum objectum. Ex hoc optime sequitur, ut arguit sanctus Thomas, cum substantia separata sit intellectus non in corpore aliquo, quod et ejus propria operatio terminatur ad intelligibile non exsistens in aliquo corpore tanquam ad proprium et connaturale objectum, sed ad objectum a corpore separatum.

« Quinto, substantiæ separatæ sunt actu in esse intelligibili, ergo, etc., probatur antecedens, quia sicut esse in potentia tantum ad omnes formas sensibiles convenit materiæ primæ quæ est infimum quid, in ordine rerum sensibilium, iis autem quæ sunt supra materiam, convenit habere in actu suam formam per quam constituuntur in esse sensibili, ita esse in potentia ad omnia intelligibilia convenit infimo in ordine intelligibilium qui est intellectus humanus, substantiis autem separatis quæ sunt supra intellectum possibilem humanum, convenit esse in actu in esse intelligibili; consequentia etiam probatur, quia intellectus accipiens cognitionem a sensibilibus non est in actu in esse intelligibili, sed in potentia.

« Advertendum quod, cum potentia secundum se æqualiter se habeat ad omnia sua objecta sibi connaturalia et proportionata cognoscenda, debet se eodem modo secundum naturam habere ad species ipsorum objectorum, quantum est ad habere aut non habere illa a natura; non est enim major ratio quod si unius species insit a natura quam alterius; ideo si a natura habet quod una careat, oportet ut omnibus careat : unde videmus humanum intellectum nullius quidditatis materialis speciem habere a natura, sed ad omnes in potentia esse. Si autem una sibi inest a natura, oportet et omnes alias inesse; propter hoc bene deducit sanctus Thomas, ex eo quod intellectus substantiæ separatæ est altior intellectu humano, quod oportet absolute illum esse in actu in genere intelligibilium, id est habere in se species intelligibiles a natura, quibus intellectus fit in actu in esse intelligibili, et per consequens ad nullam esse in potentia, quia videlicet si unam habet, oportet ut habeat omnes, et nullo modo est in potentia ad intelligibile naturale. Sexto, perfectio substantiæ separatæ consistit in intelligendo; ergo ejus intelligere non dependet a rebus sensibilibus sic quod ab eis cognitionem accipiat; probatur consequentia, quia perfectio naturæ superioris non dependet a natura inferiori.

« Circa probationem consequentiæ occurrit dubium. Eodem enim modo probaretur quod intellectus humanus non accipiat cognitionem a sensibilibus, quia etiam natura humana intellectiva est nobilior natura sensibili non intellectiva.

« Respondetur quod assumptum illud intelligitur de perfectione naturæ, non quomodocunque, sed ad superiorem ordinem rerum pertinentis : sic enim (ut in superioribus est ostensum) natura inferioris ordinis non potest etiam instrumentaliter concurrere ad perfectionem naturæ superioris ordinis : et ideo cum res sensibilis sit inferioris ordinis quam substantia separata, non potest ad ejus perfectionem propriam operari. Non est autem eadem ratio de anima intellectiva, quia illa non est superioris ordinis quam sensibilia omnino, sed ad ordinem sensibilium pertinet, utpote in materia exsistens, licet in illo ordine supremum gradum teneat, et ulterius non movetur a sensibilibus, nisi ut sunt lumine intellectus agentis facta intelligibilia in actu ratione phantasmatis juxta modos in præcedentibus explicatos : hoc autem modo sunt ejusdem ordinis cum intellectu, licet sint inferioris gradus in illo ordine. Quantum ad secundum principale, deducit sanctus Thomas, tria corollaria ex præmissis. Primum est : In substantia separatis non est intellectus agens et possibilis, nisi forte æquivoce; probatur dupliciter, tum videlicet quia non inveniuntur in anima, nisi propter hoc quod accipit cognitionem a sensibilibus : substantiæ autem separatæ a sensibilibus cognitionem non accipiunt : tum quia de istis loquens Aristoteles III *De anima* inquit eos in anima oportere poni.

« Attendendum quod, proprie loquendo, intellectus possibilis dicitur, qui secundum se indifferens est ad formas intelligibiles, et ad privationem illarum, qui scilicet est ad illas secundum se in potentia contradictionis. Improprie autem potest dici intellectus possibilis, intellectus qui informatur speciebus intelligibilibus, et ad eas comparatur sicut potentia ad actum. Primo modo negat sanctus Thomas intellectum possibilem in substantiis separatis, non autem secundo modo. Similiter proprie intellectus agens dicitur intellectus faciens intelligibilia in actu, ea quæ sunt secundum se intelligibilia in potentia, eorum species intellectum possibilem imprimendo; improprie autem potest dici intellectus agens lumen intellectuale, quo intellectus intelligibilia intelligit; et hunc etiam proprie sumptum negat sanctus Thomas ab angelis, non autem improprie sum-

ptum ab eis negat. Propter hoc cum dixisset istas differentias intellectus non inveniri in substantiis separatis, addidit, nisi forte æquivoce. Ex quo patet argumenta Scoti in II *Sentent.*, dist. 3, quæst. ult., non esse contra mentem sancti Thomæ : ipse enim probat in substantiis separatis esse intellectum possibilem improprie dictum, quod non negat sanctus Thomas. Secundum corollarium est : Localis distantia cognitionem substantiæ separatæ impedire non potest; patet, quia localis distantia non comparatur ad intellectum nisi per accidens, in quantum a sensu accipit, cum intelligibilia in actu secundum quod movent intellectum, non sint in loco : substantia autem separata a sensibilibus cognitionem intellectivam non accipit.

« Advertendum quod dupliciter possumus intelligere hoc corollarium. Primo supponendo localem aliquam distantiam inter substantiam separatam, et objectum cognoscibile : et tunc cum substantia separata non sit in loco nisi diffinitive, in quantum in loco aliquo operatur, non poterit una substantia separata localiter ab altera distare nisi ratione distantiæ locorum in quibus operantur : et tunc sensus corollarii est, quod quantumcunque modo dicto sit distantia inter substantiam separatam, et ejus proprium objectum, illa tamen nihil impedit cognitionem : cujus ratio est, quia distantia inter cognoscentem et cognitum nihil operatur aut impedit cognitionem, nisi in quantum cognoscibile habet movere sensum, eo quod sensibilia secundum determinatam distantiam sensum moveant, cum determinent sibi locum : intelligibilia autem in actu, quia non determinant sibi locum, imo non sunt in loco, nisi ratione operationis extrinsecæ, in aliud non requirunt aliquam determinatam distantiam secundum quam moveant intellectum, sed a quacunque distantia movere possunt. Secundo, possumus intelligere corollarium, negando omnem distantiam localem inter substantiam separatam intelligentem et substantiam intelligibilem. Ut sit sensus, quod distantia localis non habet impedire cognitionem substantiæ separatæ respectu sui connaturalis objecti; quia nulla est inter illa distantia localis, cum neque talis substantia intelligens sit in loco, neque substantia quæ est ejus connaturale objectum, scilicet alia substantia separata. Licet autem uterque sensus veritatem habere possit, primus tamen videtur magis esse ad mentem sancti Thomæ ; unde non negat simpliciter intelligibilia in actu non esse in loco, sed ait quod non sunt in loco, secundum quod movent intellectum, quasi dicat, possunt quidem esse in loco : et per consequens distare localiter, sed tamen esse in loco non est conditio ipsarum, ut habent movere intellectum, sicut in sensibilibus accidit, quæ movent sensum, ut ad locum determinata sunt, et ad tempus.

« Sciendum etiam, cum dicitur intelligibilia in actu movere intellectum, quod hoc potest intelligi aut motione formali, aut motione effectiva. Si motione formali, sic est simpliciter verum quod intelligibilia in actu movent intellectum substantiæ separatæ, et omnem intellectum a quo intelliguntur, per speciem : sunt enim formæ intellectus moventes formaliter intellectum ad intellectionem : si autem motione effectiva, sic propositio sancti Thomæ intelligenda est sub conditione, scilicet quod etiam si intelligibilia in actu moverent intellectum substantiæ separatæ causando suas species in illum, non tamen essent in loco secundum quod moverent intellectum : et sic nulla distantia localis impedire posset quin substantia separata ab intelligibili in actu moveretur. Tertium corollarium est, intellectuali operationi earum non admiscetur tempus, patet, quia intelligibilia actu sicut sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore. Nam non mensurantur tempore, nisi quæ aliquo modo sunt in loco cum tempus sequatur motum localem; operationi vero intellectus nostri ex eo quod a phantasmatibus cognitionem accipimus quæ determinatum tempus respiciunt, admiscetur tempus : inde fit ut in compositione et divisione semper intellectus noster adjungat tempus præsens, præteritum, aut futurum : non autem intelligendo quod quid est : intelligit enim quod quid est abstrahendo intelligibilia a sensibilium conditionibus, componit autem et dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res.

« Circa principalem conclusionem dubitatur ex Scoto in II *Sent.* loco præallegato. Arguit enim sic : Primo, substantia separata potest cognoscere singulare, ut hoc, et non potest illud cognoscere ex ratione universalis, quia hæc natura, ut hæc, non continetur determinate sub universalitate : ergo cognoscitur per propriam speciem, sed non est probabile quod sint in ipsa concreatæ omnes species singularium possibilium sibi cognoscere, cum illa sint infinita : ergo aliquam speciem a singulari accipere potest. Secundo ex notitia quidditatum et universalium non potest cognosci complexio contingens, sed exsistentiæ rerum vel non exsistentiæ sunt contingentes : ergo ad hoc ut hujusmodi cognoscat, non sufficit ipsam habere notitiam universalium, ergo istam notitiam accipit a rebus. Confirmatur, quia rationes terminorum quorum habet species concreatas, aut repræsentant determinate me sedere cras, aut indeterminate. Si determinate, ergo impossibile est per ipsos terminos ipsam habere notitiam quod hoc sit contingens. Si indeterminate, ergo per hos terminos nunquam habebit quod determinate sedeam : ergo oportet quod accipiat aliunde notitiam hujus. Tertio, habet notitiam intuitivam singularis : ergo a singulari cognitionem accipit : probatur consequentia, quia ad cognitionem intuitivam necessario concurrit ipsa res ut præsens. Confirmatur, quia impossibile est cognitionem intuitivam esse per aliquam rationem eodem modo repræsentantem re manente et non manente.

« Circa primum etiam corollarium dubi-

itur ex Scoto, ubi supra de intellectu agente; quia potentia activa quæ est perfectionis in natura inferiori, non debet negari a natura superiori, sed intellectus agens est potentia activa quæ est perfectionis in anima intellectiva, ergo, etc. Confirmatur ex eodem fundamento, quia perfectionis est in intellectu nostro quod habeat aliquid quo active possit acquirere species omnium quidditatum: ergo non est negandum a perfectiori intellectu.

« Circa secundum corollarium dubitatur etiam ex Scoto IV *Sent.*, dist. 45, quæst. 2, quia Augustinus in libro *De cura pro mortuis agenda*, et Gregorius in *Homil.* dicunt quod animæ separatæ nesciunt ea quæ hic sunt. Item Aristoteles, VIII *Physic.*, ponit substantiam moventem orbem esse præsentem illi parti, unde motus incipit se, ubi est velocissimus. Septimo quoque *Physic.*, vult agens et patiens esse simul: ergo distantia localis impedit cognitionem.

« Circa ultimum corollarium, ubi dicitur quod intellectus noster non adjungit tempus intelligendo quod quid est, sed componendo et dividendo semper adjungit tempus præsens, præteritum, aut futurum, dubitatur, quia, ut ipsemet in hoc corollario dicit, ideo operationi intellectuali nostræ adjacet tempus, quia a phantasmatibus cognitionem accipimus, quæ determinatum respiciunt tempus: sed ita cognitio quod quid est, a phantasmatibus accipitur, sicut compositio et divisio: ergo qua ratione uni operationi admiscetur tempus eadem ratione et alteri.

« Ad evidentiam eorum quæ contra principalem conclusionem objiciuntur, duo sunt intelligenda. Primum est ex doctrina sancti Thomæ prima parte, quæst. 57, art. 3, ad 4; et *Verit.*, q. 8, art. 9 et 11, quod species intelligibilis ad hoc requiritur ex parte cognoscentis, ut per modum similitudinis rem cognitam cognoscenti repræsentet; actualis autem similitudo repræsentare non potest rem singularem in actu, nisi illa res sit sicut similitudo hujus albi in oculo posito quod conservaretur recedente hoc albo, ipsum non repræsentaret nisi cum esset in actu: species enim singularis, ut est rei singularis, repræsentat ipsam sub actuali exsistentia, quia conditiones rei materialis singularis est determinatio ad hic et nunc; ideo quando ipsa res non est, talis species non est actu similitudo repræsentativa ipsius, et quia relatio potest consurgere ex mutatione alterius extremorum tantum; ideo potest contingere ut id quod non erat actualiter similitudo alicujus, incipiat esse illius similitudo per illius mutationem tantum, ipsa similitudine immobili permanente. Inde fit quod, cum species quæ sunt in intellectu substantiæ separatæ, sint repræsentativæ non solum quidditatis universalis, sed omnium individuorum quidditatis, ut inferius ostendetur; si aliqua singularia nondum sint, non est actu species quidditatis similitudo illorum actualis, sed potentialis: cum autem habent esse in natura, est eorum similitudo in actu; et ideo cum non repræsentet species aliquid intellectui per modum objecti intelligibilis, nisi cum est actu illius similitudo, sequitur quod species quæ prius non repræsentabat intellectui singularia nondum exsistentia, ea postmodum cum sunt in actu producta sibi repræsentat: hoc autem est non propter aliquam realem mutationem speciei, sed propter mutationem objecti, quod prius non habebat naturam universalem in actu, cujus ipsa species est repræsentativa, et postmodum illam habet. Nam Socrates non exsistens non habet naturam humanam, exsistens autem habet illam: ideo nunc assimilatur speciei intelligibili per naturam quam habet in actu, et prius non assimilabatur, quia non habebat naturam per quam illi assimilaretur: unde sanctus Thomas prima parte, quæst. 57, art. 3 ad 3, ait quod quæ futura sunt, nondum habent naturam per quam speciei angelicæ assimilentur; et *De malo*, quæst. 16, art. 7, ad 6, ait quod singularia, antequam sint actu, non participant naturam speciei: et *De verit.*, quæst. 8, art. 12, ad 1, ait quod futura nondum habent naturam per quam speciebus angelicis assimilentur.

« Sed occurrit circa hoc dictum dubium. Nam sanctus Thomas I *Metaph.*, lect. 1, tenet quod ista propositio: Socrates est homo, est per se, quia, si Socrates definiretur, poneretur homo in ejus definitione. Constat autem ex primo *Posteriorum*, quod omne per se est necessarium, et per consequens sempiternum: ergo hoc prædicatum, homo semper convenit Socrati: ergo falsum est quod Socrates non exsistens nondum habeat hominis quidditatem. Respondetur quod hominem convenire Socrati, dupliciter potest intelligi: uno modo secundum logicam considerationem, alio modo secundum esse reale extra intellectum. Primo modo homo convenit Socrati per se, et ista propositio: Socrates est homo, est per se, et sempiternæ veritatis, quia prædicatum est de ratione subjecti: et hoc modo intelligit sanctus Thomas in I *Metaph.*, illam propositionem esse per se. Secundo modo homo non convenit Socrati per se et semper, sed tantum quando est in actu: et sic intelligitur quod alibi ait sanctus Thomas, singularia antequam sint actu, non participare naturam speciei. Ubi advertendum, quod aliter se habet species intelligibilis angeli ad quidditatem, et aliter ad individuum quidditatis; quia quidditatem secundum se primo et per se repræsentat, et quia quidditas secundum se considerata, habet tantum esse quidditativum, et abstrahit ab omni esse exsistentiæ; ideo ad hoc ut speciei intelligibili assimiletur, non requiritur ut aliquod esse exsistentiæ realiter habeat, singulare autem non repræsentat primo, sed tantum in quantum participat quidditatem, et quia accidentia individuantia quidditatem et individuum constituentia, cum sint extranea a quidditate, non concomitantur quidditatem in esse quidditativo, sed tantum in esse reali; ideo ad hoc ut singulare quidditatem taliter participet, ut possit actu assimilari speciei intelligibili,

requiritur ut sit in actuali exsistentia ipsam quidditatem in esse reali participans. Sciendum secundo, quod illam distinctionem de notitia intuitiva et abstractiva non ponit sanctus Thomas sub illis verbis, neque etiam ad illum sensum, ad quem multi eam ponunt, scilicet ut notitia intuitiva sit, quæ habetur de re absque specie cognoscibili, abstractiva vero sit quæ fit per speciem. Apud sanctum Thomam enim nulla est notitia quæ sine specie fiat, aut aliquo vicem speciei gerente. Sed si notitiam intuitivam vocemus eam quæ est de re exsistente ut exsistens est, sive de re particulari ut est particularis, abstractivam vero quæ est de quidditate rei absolutæ, tunc eam inveniemus in doctrina sancti Thomæ, sed sub aliis verbis. Distinguit enim sanctus Thomas notitiam, 1 part., quæst. 87, artic. 1; et *De verit.*, quæst. 10, art. 8, in cognitionem quantum ad *an est*, et cognitionem quantum ad *quid est*. Prima vero parte, quæst. 14, et *De verit.*, quæst. 2, art. 6, ad 2, distinguit eam in notitiam visionis, et notitiam simplicis apprehensionis, quæ distinctiones æquivalent distinctioni illi de intuitiva et abstractiva notitia modo exposito.

« Istis suppositis ad primum Scoti dicitur primo, quod singulare cognosci per rationem et speciem universalis, dupliciter potest intelligi : uno modo quod intelligatur per speciem repræsentativam universalis præcise et adæquate; et sic conceditur quod non cognoscitur per rationem universalis, quia non includitur in ratione universalis quantum ad suam singularitatem. Alio modo quod cognoscatur absolute per speciem universalis repræsentativam, et sic negatur quod per speciem universalis non cognoscatur; non enim repugnat unam et eamdem speciem esse naturæ universalis, et singularitatis ejus repræsentativam, licet principia individuantia non contineantur determinate sub quidditate, tanquam videlicet de ejus ratione exsistentia. Dicitur secundo ad consequens pro majori intelligentia, quod singulare cognosci per propriam speciem, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut illa species sit illi adæquata, ita quod per illam nihil aliud cognoscatur nisi ipsum, et tunc falsum est quod cognoscatur per propriam speciem. Alio modo ita quod cognoscatur per speciem quæ ipsum distincte et determinate repræsentet, et sic per speciem propriam repræsentativam. Sed tunc non oportet esse tot species quot individua, sed una species quæ est repræsentativa quidditatis, est excellenter repræsentativa omnium conditionum naturalium, cujuscunque individui illius quidditatis.

« Ad secundum dicitur, quod, licet per notitiam quidditatum et universalium, ut sic, non possit cognosci compluratio contingens, per speciem tamen quidditatis quæ non solum quidditatem, sed etiam omnes ejus naturales conditiones repræsentat, cujusmodi sunt species intellectus separati, potest talis compluratio contingens cognosci : unde non oportet talem cognitionem ex rebus ipsis causari in intellectu substantiæ separatæ.

« Ad confirmationem dicitur, quod species terminorum repræsentant determinate me sedere si sedeo, quia species naturæ humanæ in intellectu separato exsistens repræsentat ipsam quidditatem, et omnia ejus singularia exsistentia, omnesque singularium illorum conditiones actu illis inhærentes, et per talem etiam speciem habetur cognitio, quod hoc scilicet me sedere, est contingens, quia per eamdem speciem cognoscit substantia separata quæ sint substantialia in re, et quæ accidentalia sint, et secundum quod singularia variantur, ita per eamdem speciem eorum variationem cognoscit. Ad tertium negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod, licet ad notitiam intuitivam concurrat necessario res ut præsens, non tamen concurrit necessario in ratione motivi intellectus, sed in ratione terminantis actum cognitionis. Ad confimationem dicitur, quod rationem et speciem eodem modo repræsentare re manente et non manente, dupliciter potest intelligi : uno modo ut uniformitas repræsentationis se teneat ex parte formæ repræsentantis; alio modo ut teneat ex parte rei repræsentatæ : si primo modo intelligatur, assumptum est falsum; per formam enim nullo modo in se variatam, et re manente ac re non manente repræsentantem, potest haberi cognitio intuitiva de re quamdiu manet; si vero intelligatur secundo modo, negatur minor subintellecta. Non enim species angelo concreata, eodem modo repræsentat rem dum est et dum non est : sic nec res repræsentata eodem modo se habet dum manet et dum non manet, loquendo de re singulari. Sed bene verum est, quod ipsam quidditatem absolute quantum ad ea quæ essentialiter quidditatis sunt semper eodem modo repræsentat, sive res sit, sive non sit, quia illa non variantur : et quidditas absolute considerata abstrahit ab exsistentia et ab aliis particularibus conditionibus.

« Ad rationes contra primum corollarium, simul dicitur quod illa propositio : quidquid perfectionis est in natura inferiori, multo magis est in natura superiori, habet veritatem tantum de iis quæ sunt ejusdem generis, non autem de iis quæ sunt diversorum generum, et de perfectione quam nulla imperfectio concomitatur ; quia aliquid potest esse perfectionis in natura inferiori, quod tamen esset imperfectionis in natura superiori, propter imperfectionem aliquam concomitantem illam perfectionem, sicut generare sibi simile est perfectionis in natura corruptibili, non autem in natura incorruptibili, quia hanc perfectionem concomitatur hæc imperfectio, quod natura non potest in uno individuo perpetuari, et in uno individuo non habet omnem perfectionem quæ nata est sibi absolute convenire; hæc autem imperfectio repugnat naturæ incorruptibili, et maxime naturæ immateriali : ideo in illa natura non invenitur ista perfectio naturæ corruptibilis. Similiter itaque in proposito habere vi-

item activam faciendi intelligibilia in potentia, esse actu intelligibilia, per quamdam abstractionem, præsupponit habere intellectum potentialem, non perfectum per formas intelligibiles; et quia ista imperfectio repugnat naturæ substantiæ separatæ, cum sibi naturaliter conveniat opposita perfectio (est enim earum intellectus naturaliter perfectus omnibus speciebus rerum creaturum), ideo neque sibi talis perfectio, quæ est intellectus agens, nata est convenire. Quod si instetur, quia tunc natura superior sit minus perfecta quam natura inferior, quia caret aliqua perfectione quæ invenitur in natura inferiori, negatur consequentia; quia licet natura superior non habeat illam perfectionem inferioris naturæ formaliter; habet tamen aliquid excellentius ipsa, in quo continetur unite et per quamdam excellentiam perfectio inferioris naturæ, sicut in sole continetur calor et forma ignis excellenter.

« Ad ea quæ contra secundum corrollarium objiciuntur, respondetur, et primo ad auctoritates Augustini et Gregorii dicitur, quod, licet ponant animas separatas non cognoscere ea quæ hic aguntur, hoc tamen non dicunt esse propter distantiam localem, sed propter aliam causam quam tangit sanctus Thomas prima parte, quæst. 89, art. 8, quia scilicet animæ mortuorum, secundum ordinationem divinam et secundum modum essendi quem habent, segregatæ sunt a conversatione viventium et conjunctæ conversationi substantiarum separatarum. Ad auctoritatem vero Aristotelis dicitur, quod nos non ponimus objecta intelligibilia movere effective intellectum substantiæ separatæ: et ideo non oportet ut habeant ad illas localem propinquitatem, sicut vult Philosophus substantiam moventem esse simul cum moto. Dato etiam quod objecta quæ sunt intelligibilia, actu moverent talem intellectum effective, adhuc non oporteret ut simul essent cum illo localiter, sed requireretur propinquitas ordinis cujusdam, scilicet ut intellectus esset mobilis et actuabilis per tale objectum, et objectum esset sufficiens motivum ipsius; quoniam et talis intellectus, ut actuabilis per objectum, et ipsum objectum ut motivum illius intellectus, non exigunt ut sint in loco, sicut virtutem motivam corporis oportet esse illi propinquam secundum locum, imo in eodem loco esse, inquantum corpus motivum est in loco.

« Ad id quod contra tertium corollarium objectum est, dicitur quod non procedit contra mentem sancti Thomæ si bene intelligantur quæ in corollario dicuntur. Aliud est enim operationi intellectus nostri adjacere tempus, et aliud intellectum in sua operatione adjungere tempus. Adjacere enim tempus operationi, est ipsum aliquo modo operationem mensurare. Nam tempus alicui adjacere, est illi adesse tanquam mensurato: intellectum autem adjungere suæ operationi tempus, est ipsum simul cum re intellecta cointelligere tempus, tanquam mensuram rei intellectæ, et conceptionem quam format simul cum re significata aliquam temporis differentiam consignificare. Dicitur ergo quod omni operationi tam primæ videlicet qua cognoscitur quod quid est, quam secundæ, quæ est compositio et divisio, adjacet tempus, non quidem ratione sui, cum sit immaterialis et extra motum, sed ratione phantasmatis exsistentis in tempore et motu, eo quod sit forma exsistens in organo corporeo. Mensuratur enim intellectio nostra instanti temporis quoad sui productionem et tempore per accidens quoad sui continuationem ratione phantasmatis, et sensus ac imaginationis, a quibus dependet, quæ in tempore et motu sunt, ut diximus; et est de mente sancti Thomæ *De verit.*, quæst. 8, art. 14, ad 12, primo *Sent.*, dist. 38, art. 3, quarto *Sent.*, dist. 49, quæst. 3, art. 1, et 1-2, q. 113, art. 7, ad 5. Et sic verum est universaliter quod inquit sanctus Thomas primo loco, scilicet quod operationi nostræ intellectuali adjacet tempus, ex eo quod a phantasmatibus cognitionem accipimus, quæ determinatum tempus respiciunt. Sed licet hoc sit commune omni animæ operationi, differt tamen compositio et divisio a simplici apprehensione quod quid est, quia, cum intellectus apprehendit quod quid est, abstrahendo intelligibilia a sensibilium conditionibus, de quarum numero est tempus determinatum cum ipso quod quid est, non apprehendit tempus, quasi quidditatum ad aliquod tempus determinatum apprehendat. Sed cum componit aut dividit, non solum ipsa operatio aliquo modo sub tempore cadit, sed etiam unionem sive compositionem prædicati cum subjecto ex parte rei apprehendit sub determinato tempore : et illud tempus per propositionem consignificat, dicendo hoc esse, aut fuisse, aut futurum esse. Hujus autem rationem assignat sanctus Thomas, quia componit aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res, scilicet extra animam exsistentes : et per consequens sensibilium conditiones habentes, quæ sunt determinatio ad certum locum et certum tempus. Quod autem iste sit sensus verborum sancti Thomæ, cum inquit intellectum nostrum semper in compositione et divisione adjungere tempus, scilicet quod cum re intellecta cointelligit tempus, apparet ex ejus verbis ultimis, in quibus quasi exponens quod dixerat, ait quod intellectus componit aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res : et in hac apprehensione necesse est cointelligi tempus. Patet ergo quod argumentum procedit, ac si idem esset apud sanctum Thomam operationi intellectus adjacere tempus, et intellectum in sua operatione tempus adjungere. Hoc autem ostendimus falsum esse, ideo non procedit ratio contra intentum. »

Voilà des textes positifs. Il est vrai que saint Thomas dit ailleurs :

Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens? Dicendum quod ens, secundum rationem, est prius quam bonum. Ratio enim significativa per nomen est id quod concipit intellectus de se et significat illud per vocem.

Illud ergo est prius secundum rationem, quod cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens; quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu. Unde ens est proprium objectum intellectus et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile (475)

« Il faut dire que rationnellement l'*être* précède le *bien*..... En effet, ce qui précède rationnellement, c'est ce qui tombe le premier dans la conception de l'intellect. Or ce qui tombe primairement dans la conception de l'intellect, c'est l'être. En effet chaque chose est connue suivant qu'elle est en acte. D'où il suit que l'être est l'objet propre de l'intellect et constitue le premier intelligible. »

Y a-t-il une contradiction entre ce passage et ceux que nous avons cités et qui sont évidemment le fond de l'enseignement thomiste sur cette question? Ou bien faut-il penser que l'être dont il est ici question est le premier objet de l'intellect en tant que l'intellect ne se repose pas dans la série logique jusqu'à ce qu'il soit arrivé jusqu'à lui, de telle sorte que la notion d'*être* précède celle de *bien*, mais soit déterminée par celle de la *quiddité matérielle?*

Nous laissons le problème à résoudre à de plus habiles; ce qui est certain, et ce qui nous importe, c'est que, sauf une contradiction apparente, mais peut-être très-explicable, saint Thomas enseigne que l'objet premier qui meut et détermine notre esprit, c'est la quiddité de la chose matérielle.

Vis-à-vis de cette opinion nette et tranchée de saint Thomas, se place celle de Duns Scot qui est tout à fait opposée. Nous l'avons déjà dit, suivant le Docteur subtil, l'intellect est mû par la chose sensible, mais ce qui le *meut* ne le détermine pas, de telle sorte que ce qui détermine l'esprit humain, c'est l'être en général, bien que d'ailleurs la notion que nous en avons ne jaillisse dans notre esprit que sous l'excitation sensible. De là suit 1° que la nécessité des *phantasmata* n'est que relative, subordonnée, et que l'*imagination* et les *sens* sont pour nous un stimulant, non une borne éternelle; 2° que l'objet propre et naturel de l'esprit n'est point une quiddité matérielle, mais quelque chose de spirituel.

« Il y a un système, » dit-il, qui « soutient que le premier objet de notre intelligence est la quiddité de la chose matérielle. La raison en est, à l'entendre, que la puissance est proportionnée à l'objet (476). Or, il y a une triple puissance cognitive. L'une est totalement séparée de l'objet et dans son être et dans son opération : tel est l'intellect séparé; l'autre est jointe à la matière et dans son être et dans son opération, comme la puissance organique qui parfait (477) la matière et n'opère que par l'intermédiaire d'un organe, duquel il n'est séparé, ni dans l'opération, ni dans l'être. La troisième est unie à la matière dans l'être, mais elle ne se sert point de l'organe matériel dans l'opération : tel est notre intellect. A ces trois sortes de puissances correspondent des objets proportionnés. A la puissance complétement séparée, c'est-à-dire à la première, correspond nécessairement une quiddité complétement séparée de la matière; à la seconde un individuel tout à fait matériel. Donc à la troisième correspond la quiddité de la chose matérielle qui, bien qu'elle soit dans la matière, est connue comme dans une matière individuelle (478). Je rejette ce système : *il ne peut être soutenu par le théologien*. Car l'intellect existant avec la même puissance connaîtra la quiddité de la substance immatérielle, comme la foi l'enseigne lorsqu'elle traite de la béatitude de l'âme. Or, tant que la puissance reste la même, elle ne peut avoir un acte touchant une chose qui n'est pas contenue sous son premier objet. Citons le texte lui-même. »

In ista quæstione est una opinio quæ dicit quod primum objectum intellectus nostri est quidditas rei materiali ; ratio ponitur ad hoc quia potentia proportionatur objecto... — Contra : istud non potest sustineri a theologo ; *quia intellectus exsistens eadem potentia cognoscet quidditatem substantiæ immaterialis, sicut patet secundum idem de anima beata ; potentia autem manens eadem non potest habere actum circa aliquid quod non continetur sub suo primo objecto* (479).

Nous verrons plus loin que ces derniers mots ne doivent pas être pris à la lettre; autrement on ne pourrait les concilier avec la doctrine générale de Duns Scot. Sous le bénéfice de cette observation, continuons l'analyse de nos textes théologiques :

L'argumentation de Scot et de ses disciples portait sur trois points principaux. En premier lieu, ils niaient qu'il y eût une relation nécessaire entre le mode d'être et le mode d'agir. En second lieu, ils niaient que l'intellect, enseveli dans la matière, soit condamné à ne connaître immédiatement que des choses matérielles et leur doive absolument toutes ses espèces; en troisième lieu ils niaient que la quiddité de la substance matérielle fût pour l'intellect un objet adéquat, ou, en d'autres termes, ne pût connaître l'immatériel que par un procédé d'abstraction sur le matériel.

Nous citons à dessein le passage important où Macédus résume, dans le système idéologique de saint Thomas, ce qu'il ne peut en admettre à son point de vue scotiste :

Liquet ergo ex his sensisse D. Thomam objectum primum et adæquatum esse quidditatem rei materialis ; primum, quia intellectus immersus in materiam accipit species a sensi-

(475) S. Thom., *Sum. theol.*, I part., quæst. 5, art. 2.

(476) Nous traduisons littéralement, mais la pensée évidente de Scot était mieux rendue par la formule *l'objet est en rapport avec la puissance*

(477) *Perficit, perfectionne*, ne rendrait pas la véritable idée de saint Thomas qu'exprime ici Duns Scot. La forme *achève* la matière ou la *parfait*, en ce sens qu'elle la *détermine* et l'*actualise*.

(478) Cette exposition de la doctrine de saint Thomas est évidemment faite d'après la *Somme de théologie*, I part., q. 85. — Nous avons cité ce passage fondamental de l'idéologie thomiste.

(479) Scot in I *Sentent.*, dist. 3, quæst. 3.

tus et immediate cognoscit materialia; adæquatum, quia, etsi cognoscat immaterialia, ea non nisi abstrahendo a materia, in qua versatur, agnoscit: unde stringitur et clauditur in materiæ carceribus. Causa vero cur S. Thomas ita senserit, ea est, quod semper ei visum fuit necessaria proportio inter modum essendi et cognoscendi, quemadmodum ex his locis apparet, et Scotus hic paulo post animadvertit, de quo nos modo non agimus, suo modo acturi (480).

« Saint Thomas a donc évidemment posé en théorie que l'objet premier et adéquat de l'intellect, c'est la quiddité de la chose matérielle; je dis premier, parce que l'intellect, plongé dans la matière, reçoit ses espèces des sens, et connaît immédiatement les choses matérielles; je dis adéquat, parce que, bien qu'il connaisse les choses immatérielles, il ne les connaît qu'en les abstrayant de la matière où il est plongé. D'où il suit qu'il est resserré et emprisonné dans les cachots de la matière. L'origine de ce système, c'est que saint Thomas a toujours cru à la nécessité d'un rapport étroit entre le mode d'être et le mode d'opérer. »

Scot et son école objectaient à ce système, qu'alors même qu'on accorderait la nécessité d'un rapport semblable, l'esprit humain, en sa qualité d'immatériel, connaîtrait encore *naturellement* la quiddité de sa substance immatérielle. D'ailleurs ne connaît-il pas Dieu, ne peut-il pas le voir face à face? et quoiqu'il ne le puisse que dans une autre vie, et par la lumière de la gloire, cela n'ôte rien à la puissance qui précède cette lumière, puisque tout *habitus* présuppose la puissance. *Imo Deum, sicut per fidem patet, cognoscit; et quanquam elevetur per lumen gloriæ, id nihil detrahit potentiæ, cum omnis habitus naturaliter præsupponat potentiam.* En d'autres termes, la connaissance intuitive de Dieu dans la vie future, connaissance que la révélation nous atteste, atteste elle-même que notre nature métaphysique ne s'oppose point à ce que nous voyions les choses immatérielles, et même l'infini. Sans doute cette intuition est le glorieux partage de l'autre vie, elle est due à une lumière surnaturelle; mais cette lumière, en élevant notre nature, ne la détruit pas; au contraire, elle suppose qu'en nos puissances il n'y a rien qui les rende métaphysiquement incapables de cette sublime intuition. Quant au recours de l'esprit aux *phantasmata*, ce fait ne change pas non plus la nature de l'esprit désirant connaître ce qui est en proportion avec elle. Il constitue un lien *par accident*, et non pas une chaîne métaphysique : *Est illud vinculum per accidens ad cognitionem rerum immaterialium quas ex effectibus cupit agnoscere.* Enfin, il y a une raison supérieure et décisive qui réfute tous les arguments de saint Thomas: si ces arguments étaient vrais, il n'y aurait pas de métaphysique, ou du moins la métaphysique ne serait qu'une conclusion de la physique qui serait condamnée à ne jamais dépasser les limites de cette dernière science. Donc l'objet premier de l'intellect est l'être en général: *Igitur primum ejus (intellectus) objectum erit ens in communi, sub quo aliud continetur : alioqui metaphysica nulla esset, aut non esset magis transcendens quam physica* (481).

Nous ne ferons que quelques remarques sur les textes dont nous venons de présenter l'analyse.

1° L'habitude, ou, si l'on veut, la manie de l'abstraction, ne tenait pas, dans le moyen âge, à ce que l'on dédaignait les sens pour faire à la raison une part trop grande. Au contraire, les textes que nous avons cités établissent clairement que la nécessité de l'abstraction tenait, dans l'idéologie du moyen âge, à la prétendue nécessité pour l'esprit d'avoir son point de départ dans la donnée sensible, et d'en extraire la représentation d'une forme immatérielle. — Ce sont les écoles qui nient la nécessité absolue et métaphysique du point de départ sensible, qui réagissent les premières contre l'emploi *quand même* de l'abstraction, et lui substituent, au moins dans les recherches psychologiques et dans la théodicée, un procédé différent.

2° L'*idéologie thomiste* n'est pas sensualiste, puisque saint Thomas distingue fort bien l'ordre sensible et l'ordre intellectuel, et ne regarde pas celui-ci comme la simple transformation de celui-là. Mais, bien qu'il ne les identifie point, et qu'il proteste même contre toute identification de cette nature, il établit entre eux un rapport d'une nature particulière, et qui est fondé sur la conception qu'il se formait des rapports de la *matière* et de la *forme*. Suivant lui, l'intellectuel n'est saisi qu'à travers le sensible, et nous n'en avons, , en vertu de notre nature, une idée quelconque, qu'en dégageant du sensible les éléments supérieurs et essentiels qu'il renferme. Ce système, qui est celui d'Aristote, le conduisait à toute une série de conceptions philosophiques et cosmogoniques en rapport avec lui. Ainsi les qualités sensibles ou secondes des corps, par exemple, le *chaud* et le *froid*, le *sec* et l'*humide*, devenaient non pas l'essence même des corps, mais le signe de cette essence, et c'est pour cela qu'il reconnaissait, avec les anciens, les quatre fameux *éléments*, et, par suite, les quatre *humeurs*, et, par suite encore, les quatre *tempéraments*. L'idéologie, que nous venons de voir passer sous nos yeux, conduisait non-seulement aux théories très-importantes que nous venons de rappeler, mais encore à tout l'ensemble de la science scolastique, qui n'était guère, on le sait, sauf quelques détails, que la science de l'antiquité. Il faut ajouter que le principe même de l'idéologie qui avait de

(480) MACED., *Collationes doctrinæ sancti Thomæ Scoti*, col. 4, diff. 1.

(481) MACED., *loc. cit.*

si graves conséquences était celui sur lequel reposait la notion la plus générale, la plus compréhensive et la plus funeste de l'astronomie et de la physique de ces vieux âges. En effet, saint Thomas part de cette donnée qu'il n'essaye pas même de démontrer, et qui était un axiome pour lui : que le *comprendre*, ou, d'une façon plus générale, l'*opérer*, est en correspondance intime et complète avec l'*être*. Or l'*être*, dans le langage scolastique, c'est l'*essence*. L'axiome du Docteur angélique se ramène donc à celui-ci : l'essence de la chose se traduit dans son opération, ou : l'opération dévoile l'essence. Or c'est précisément en vertu de ce principe que les disciples d'Aristote et de Ptolémée répétaient sur tous les tons : le mouvement manifeste l'essence des choses; or, il y a plusieurs espèces de mouvements, le mouvement rectiligne et le mouvement curviligne; donc l'essence des corps sublunaires qui se meuvent suivant le premier est radicalement distincte de l'essence des corps célestes qui se meuvent suivant le second. L'astronomie et l'idéologie des anciens et des scolastiques reposaient sur la même idée, et cette idée elle-même n'était que l'expression de leur métaphysique ou de leur théorie de la *matière* et de la *forme*, la forme étant à la fois le principe qui actualisait et le principe qui spécifiait, l'action, et même toute action, dénotait nécessairement le principe spécifique ou l'essence.

3° L'idéologie péripatéticienne et dominicaine était difficile à concilier avec la théodicée bien comprise, et plus encore avec la théologie. Cette espèce d'emprisonnement de l'intellect humain dans les cachots de la matière, *in carceribus materiæ*, dit l'école scotiste, semblait peu en harmonie avec les hautes aspirations de l'âme intimement nourrie de l'enseignement chrétien. Et puis il y avait un dogme précis, celui de la vision béatifique; et ce dogme ne permettait guère de croire que l'âme a dans sa nature une *impuissance* absolue de voir directement l'immatériel; car, encore une fois, l'action surnaturelle de Dieu perfectionne la nature et ne l'anéantit pas.

4° Il suit de là qu'il n'y a pas seulement des différences de détail, mais une opposition radicale entre la théodicée thomiste et la théodicée scotiste. La première se fait par voie d'abstractions et de syllogismes sur des données sensibles, et ne peut dès lors saisir Dieu que comme un *postulat* du monde corporel ; la seconde peut s'élever d'emblée jusqu'à la notion de sa nature propre, et argumenter sur cette notion elle-même; il est vrai qu'elle ne se jette qu'à moitié, comme nous l'avons vu, dans cette tentative qui la rapproche à la fois des traditions de saint Augustin et de saint Athanase, et des pressentiments des doctrines futures de Bossuet et de Fénelon ; mais enfin, si elle ne va pas jusqu'au bout de ses propres principes, elle les pose et elle voit quelques-unes de leurs conséquences.

5° Cette réforme dans la métaphysique de la théodicée, réforme qui était nécessitée par le dogme de la vision béatifique, ne devait pas s'arrêter à la théodicée elle-même. Elle força, nous l'avons vu, l'école franciscaine à vérifier le fameux principe, que l'*opérer* est en raison de l'*être*, c'est-à-dire à révoquer en doute les principes fondamentaux de la science scolastique.

Un dernier mot.

On se demandera quel fut le sort de la polémique scotiste. Elle fut tellement triomphante que Cajétan lui-même fut obligé de se replier un peu, malgré sa vaillance à défendre la philosophie de son illustre maître. Il maintint que l'objet premier de l'intelligence était la quiddité de la chose sensible; mais il ne soutint plus que cet objet était adéquat, c'est-à-dire déterminait, spécifiait et limitait la série des actes de notre intelligence. De plus, il ne défendit plus la théorie thomiste ainsi amendée qu'au point de vue des imperfections de notre vie actuelle. C'est parce que l'homme, disait-il, est soumis aux conditions de son existence terrestre (*homo in via*), qu'il est obligé de se tourner vers les *phantasmata*, et dès lors d'avoir pour objet premier de son esprit l'être corporel. Évidemment, c'est là une restriction; car ce n'est pas *métaphysiquement*, comme le veut le péripatétisme, c'est *accidentellement*, que l'homme est soumis à l'ordre sensible.

§ VI. — Cinquième question. — *Comment doit-on démontrer la simplicité divine?* —

Suivant saint Thomas, il y a toujours deux choses au moins dans toute chose créée, en tant que créée. Je dis *deux choses* à dessein ; en effet, qu'on prenne les êtres qui tombent sous notre perception, ils sont composés de matière et de forme; or la *matière* et la *forme* sont distinctes, non pas *secundum rationem*, mais *secundum rem*. Qu'on prenne les pures formes, les *anges*, il y a encore en eux une composition de même nature, bien que les éléments qui constituent ces êtres ne soient plus la *matière* et la *forme*, mais l'*acte* et la *puissance*. « Il faut dire que, bien que l'ange ne comporte pas une composition de *matière* et de *forme*, on trouve encore en lui l'*acte* et la *puissance*. On s'en assurera en considérant les choses matérielles qui ont une double composition. Premièrement, une composition de forme et de matière qui constitue une nature; mais sa nature ainsi composée n'est pas son être, l'être est son acte. D'où il suit que la nature elle-même se rapporte à son être comme la puissance à l'acte..... Etant donc ôtée la matière, il reste encore les rapports de la forme avec l'être, c'est-à-dire d'une puissance avec son acte, et voilà la composition qu'il faut admettre dans les anges. » C'est là que saint Thomas conclut que Dieu est simple, et que lui seul est véritablement simple, parce qu'il est son être, ou, si l'on veut, parce qu'il est un acte pur.

Après tout ce que nous avons dit, nous n'avons pas besoin de montrer l'importance de cette conclusion, et comment elle se ra-

iche à l'ensemble et aux plus hautes généralités de la théodicée thomiste.

L'école scotiste s'efforçait d'établir que la distinction thomiste de la puissance et de acte était cette distinction spéciale qu'on appelait *distinctio rei*, et qu'on opposait à la distinction *rationis*. En effet, puisque nulle chose ne peut se mouvoir elle-même, suivant les thomistes ; puisque dès lors rien ne peut se ramener soi-même à l'acte; puisque, en d'autres termes, la conception de l'être est inverse de la conception future de Leibnitz, l'élément *actuel* est une chose au sein de toute substance, et l'élément *potentiel* une autre chose. Saint Thomas ne le dit pas expressément, mais cette idée ressort de tout son système ontologique; et d'ailleurs il reconnaît lui-même une distinction de *chose* entre l'*essence* et l'*existence* des êtres. Or, dans l'ange, qu'est-ce que la nature? son essence; et qu'est-ce que, d'autre part, son actualité ou son être actuel? évidemment son existence.

Peut-être ceux qui s'imaginent, d'après MM. Rousselot et Hauréau, que l'école dominicaine a en général reproduit les idées d'Abélard, et penche vers le nominalisme, seront-ils étonnés d'entendre dire que saint Thomas regardait l'existence d'un être et son essence comme deux *choses* distinctes. Ces personnes, qui naturellement s'imaginent aussi que tout le rôle de l'école scotiste est d'avoir multiplié les entités et d'en mettre une derrière chaque abstraction de l'esprit, seront plus surprises encore quand on leur dira que le Docteur subtil reprochait, sur cette grave question, au Docteur angélique et à ses disciples, de créer des distinctions réelles et absolues, et des entités chimériques, là où il n'y avait que des éléments distincts, mais inséparables, d'une seule et même réalité.

C'est pourtant là l'opinion que soutenait Scot contre saint Thomas.

Saint Thomas a expliqué au long dans un de ses ouvrages, le *De ente et essentia*, que l'*existence* et l'*essence* sont distinctes *distinctione rei*. On retrouve ce même sentiment dans la *Somme de théologie*.

« Dieu n'est pas seulement son essence, » dit saint Thomas, « mais son être... En effet, l'être est l'actualité de toute forme et de toute nature; car la bonté et l'humanité n'emportent pas l'idée d'une réalité actuelle, à moins qu'on ne dise expressément qu'elles existent. *Donc, de toute nécessité, l'existence se rapporte à l'essence*, QUI EST AUTRE CHOSE QU'ELLE, *comme l'acte se rapporte à la puissance : Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam*, QUÆ EST ALIUD AB IPSO, *sicut actus ad potentiam* (482). »

Saint Thomas ajoute à ce paragraphe très-explicite une observation moins significative, mais que nous citerons néanmoins, parce que, dans un passage qu'on lira plus loin, Duns Scot y fait allusion.

« En troisième lieu, ce qui a une certaine *ignition*, et qui n'est pas le feu, est *igné* par participation; de même, ce qui a l'être et n'est pas l'être est être par participation. »

Que conclure de là? C'est que la doctrine de saint Thomas établit une distinction *rei* entre l'*essence* et l'*existence*, et, dans les êtres angéliques, entre leur nature et leur actualité.

Dès l'origine, cette opinion, qui avait été celle d'Albert le Grand, avait rencontré de nombreuses résistances, qui se développèrent plus tard sur une large échelle. Alexandre de Halès (483), et ensuite Auriol (484), Gabriel (485), Grégoire (486), soutinrent contre les thomistes qu'entre l'essence d'une chose et son existence il y a seulement une distinction *de raison*.

Entre ces deux écoles, l'école thomiste et l'école nominaliste, Duns Scot prit une position intermédiaire. La distinction qui existait, suivant lui et suivant ses disciples (487), entre l'existence et l'essence, était une distinction formelle, et encore une simple distinction formelle négative ou modale : *Essentiam et exsistentiam distingui ex natura rei, formaliter, non positive, sed negative* (488). Leur grande raison était que les choses individuelles cesseraient d'avoir une unité réelle et constitueraient une dualité radicale, si leur essence et leur existence étaient des réalités distinctes. Ils ajoutaient que lorsque deux choses sont distinctes, la puissance de Dieu peut les séparer, ce qui évidemment est impossible quand il s'agit de l'essence et de l'existence. Les universaux ne sont pas en dehors des choses individuelles, comme Aristote l'a enseigné. Or l'essence ne joue-t-elle pas le rôle d'*universel?* L'existence est donc le mode de l'essence. Les thomistes objectaient que la puissance et l'acte sont choses réellement distinctes, et que l'essence est à l'existence ce que la puissance est à l'acte. Les scotistes niaient l'axiome fondamental de l'école péripatéticienne, et disaient : Oui, entre la puissance subjective et l'acte formel, il y a une distinction réelle, mais non entre cet acte et la puissance objective. En effet, qu'est-ce que la puissance subjective? C'est l'aptitude qu'une chose a de devenir ceci ou cela qu'elle n'est pas. Qu'est-ce que la puissance objective? C'est celle qui a sa racine non dans la puissance passive de la matière, mais dans l'énergie active de l'agent. C'est la simple possibilité; et Scot remarque fort bien, dans son *Commentaire sur Aristote* (489) et dans ses *Distinctions sur le Livre des sentences*, qu'une pareille puissance n'est pas une réalité, mais un simple concept de l'esprit. Or ce qui

(482) *Sum.*, I part., quæst. 3, art. 4.
(483) Alex. ALENSIS, *Metaphys.*, VII.
(484) AURIOL, lib. I *Sent.*, dist. 8.
(485) GABRIEL, lib. III *Sent.*, dist. 6.
(486) GRÉGOIRE, lib. II *Sent.*, dist. 6, quæst. 1.
(487) Voy. SCOT, II, dist. 16; IV, dist. 13; et en outre : CANON., lib. I *Phys.*, quæst. 9; TROMBET. *Tractat. formalitatum*; VALLO, *ibid* ; FONS., IV *Metaph.*, c. 2, quæst. 4.
(488) COLOMB., *De ente*, lib. II, quæst. 4, art. 2.
(489) *Comm. sur la Métaphys.*, lib. VII.

n'est que possible peut évidemment devenir réel, et dès lors la puissance objective n'exclut pas l'acte. Voilà, du moins, de quelle façon raisonne la philosophie franciscaine, distinguant sévèrement les deux puissances objective et subjective, pour avoir le droit de distinguer deux sortes d'*actes* : l'acte entitatif et l'acte spécifique.

Quoi qu'il en soit, il est donc bien certain qu'entre l'essence angélique et son actualité il y a, suivant saint Thomas, la fameuse distinction *rei* (490).

Scot la contestait; et dès lors il était conduit à établir une distinction plus radicale que saint Thomas entre le monde matériel et le monde spirituel : il faisait de celui-ci le monde des êtres simples et uns; au lieu que, dans le système dominicain, ces êtres ont seulement une *divisibilité métaphysique* moins compliquée que les êtres unis à un corps.

Voici en quels termes il argumentait :

Si in quolibet composito sit compositio ex re et re, accipio illam rem componentem ; et quæro si est simplex aut composita. Si simplex, habetur propositum ; si composita, erit processus in infinitum in rebus (491).

« Si dans tout composé il y a deux réalités constitutives, je prends l'une de ces réalités, et je me demande si elle-même est simple ou composée. Simple? on nous accorde notre conclusion. Composée? il y aura un progrès à l'infini dans les choses. »

Rapprochement singulier! L'argument que nous trouvons ici dans le Docteur subtil se retrouvera quatre cents ans après lui dans la première page de la *Monadologie* dont il est le point de départ.

Les scotistes concluaient donc contre les thomistes qu'il y a *des êtres créés qui, à certains égards, sont simples : « Aliquæ creaturæ sunt aliquo modo simplices, ut angeli, »* dit Boyvin (492).

Il résultait de là qu'ils ne démontraient point la simplicité de l'Etre divin par les mêmes arguments que les thomistes, c'est-à-dire par des arguments péripatéticiens. Au lieu de partir de ce principe, que Dieu est un *acte pur*, ils partaient de son caractère infini. Toute créature, disaient-ils, quoique simple à certains égards, est composée à certains autres. Car elle a un être réel et une limite, et de plus, en vertu de cette limite, elle est susceptible de recevoir des perfections ou des qualités qui sont étrangères à son énergie. Mais Dieu, en vertu de sa perfection souveraine, échappe même à cette composition métaphysique : donc la simplicité de son être est absolue.

Voici en quels termes Scot lui-même expose la première de ces deux raisons :

Nulla creatura est perfecte simplex quia aliquo modo sit composita, vel componibilis. Composita, quia habet entitatem cum privatione alicujus gradus entitatis et caret aliqua perfectione, quæ nata est competere entitati in se. Sicut talpa dicitur esse cæca, quia nata est habere visum secundum rationem animalis, non secundum rationem talpæ. Componitur igitur non ex re et positivis, sed ex re positiva et privatione (493).....

Voici en quels termes un de ses disciples, Macédus, rend compte de la seconde cause qui empêche les créatures d'avoir une nature absolument et complétement simple :

Altera ratio compositionis est item manifesta, quia omnis creatura est in potentia ad recipiendas novas perfectiones accidentales, respectu quarum est componibilis ex sua natura creata, finita et componibili. Igitur nulla creatura est (omnino) simplex... Et addit Scotus : Non est simplex sicut actus purus (494), qui est Deus.... sicut non est lux pura, quæ caret aliquo gradu lucis, licet cum illa impura luce non misceatur aliqua entitas privativa. *Igitur ex illa carentia et ex ista potentia recipiendi accidentia perfectibilia, oritur illa ratio componibilis cum exclusione simplicitatis* (495).

Il est fort remarquable que les deux raisons alléguées ici par l'école scotiste soient précisément celles qui reviennent à chaque instant dans leur système. La limitation nécessaire et complète des êtres créés, la puissance qui leur est inhérente de recevoir des qualités dont l'origine n'est pas en eux, ces deux idées si simples existaient sans doute dans les autres philosophies scolastiques; nul orthodoxe ne pouvait les nier et ne les niait. Mais on les étouffait sous mille distinctions, sous mille restrictions; de telle sorte qu'admises par la foi, elles restaient presque infécondes pour la philosophie. Par exemple, en admettant que Dieu est seul infini, on accordait une sorte d'infinitude relative aux purs esprits, aux anges, et c'était la théorie de la matière et de la forme qui le voulait ainsi. Par ces interprétations péripatéticiennes, invoquées dans l'exposition rationnelle du dogme, on ne lésait pas celui-ci sans doute, et nulle école ne fut plus sûre, somme toute, que l'école thomiste, en matière de théologie positive; mais, tout en respectant le dogme, sauvé des atteintes d'une métaphysique fausse, à l'aide de mille subtilités logiques merveilleuses, on lui ôtait de son action légitime sur la philosophie. Heureusement que, maintenu sévèrement, il dissipait peu à peu de ses clartés immortelles

(490) On doit remarquer pourtant que Lychetus et quelques autres interprétaient saint Thomas dans un autre sens ou du moins doutaient; mais ce doute ne nous semble pas devoir résister à la comparaison des textes.

(491) I, dist. 8, quæst. 2.

(492) *De Deo uno*, disput. 3, quæst. ultim.

(493) Scot, lib. I *Sent.*, dist. 8, quæst. 2.

(494) Ce mélange de termes péripatéticiens qui ne jouent qu'un rôle indirect dans le système, comme ici l'expression d'*actus purus*, et d'idées nouvelles qui mêlent bizarrement leur terminologie avec celle des vieilles idées, encore admises, et rattachées avec les précédentes au moyen de mille distinctions, sur lesquelles Occam viendra souffler, tout Scot est là.

(495) Maced., *Collat. doctrin. sancti Thomæ et Scot.*, c. 5, dist. 3

telles les nuages de cette métaphysique elle-même, et délivrait ainsi la raison des chaînes qui la retenaient aux erreurs de l'ontologie gréco-romaine.

Voici, pour en finir avec ce problème de théodicée, l'opinion de Suarez : il l'expose dans deux chapitres que nous citerons *in extenso*.

Sitne divina essentia omnino simplex substantia, ita ut nullam substantialem compositionem admittat. (Cap. 4.)

Hæc quæstio ex principiis supernaturalibus facile expediri potest, juxta principia vero naturalia in disp. 30 *Metaphys.* late tractata est. Dicimus ergo divinam naturam substantiam esse omnino simplicem. Quod est de fide sub his terminis definitum in concil. Lateranensi in cap. *Firmiter*, et *Damnamus* sæpe citatis, et in concilio Remensi contra Gilbertum Porretanum, ut infra in materia de Trinitate ostendemus. Ex Scriptura et Patribus non oportet nunc plura referre, præter ea quæ inferius de attributis dicenda sunt, et quæ in sequenti discursu attingemus. Duobus enim modis potest hæc veritas declarari, quos attigi dicta disputatione 30 *Metaphys.*, sectione 3. Unus et brevis est ex ipsa perfectione simplicitatis. Quamvis enim vera sit opinio Cajetani, simplicitatem per se non addere rei perfectionem, quia in negatione consistit, ut ibidem dixi, tamen dubitari non potest, quin cæteris paribus, melius sit habere totam rei perfectionem in simplici entitate, quam ex plurium adunatione, simplicitas ergo ex se circumscribit modum essendi perfectiorem, ergo talis modus entitatis Deo tribuendus est; quia tribuendum est illi quidquid est perfectius. Quod eo loco latius ostendi ac declaravi.

Secundo probari hoc potest sistendo in negatione, quam dicit simplicitas, et discurrendo per omnes modos compositionis substantialis, de qua sola nunc agimus, nam si ostenderimus nullum eorum cadere posse in Deum, satis probatum erit Deum esse substantiam omnino simplicem. Ad probandam autem inductionem illam satis erit discurrere per omnes compositiones, quæ in substantiis creatis inveniuntur, nam novam fingere, eamque Deo tribuere chimericum esset, et fictum, et ideo contemnendum est. Præter quam quod rationes, quibus excluduntur veræ compositiones, convincunt nullam excogitari posse, quæ imperfectionem Deo repugnantem non includat.

« Prima ergo compositio in substantiis invenitur ex esse, et essentia, quæ suo modo etiam convenit accidentibus. Et quanquam de modo compositionis hujus in creaturis magna opinionum varietas sit, ut in disp. 31 *Metaphys.* diximus. Tamen in hoc omnes conveniunt, quod ad talem compositionem necessarium est, ut esse actualis exsistentiæ non conveniat essentiæ creatæ ex intrinseca quidditate sua, ita ut illam a se habeat, et non ab alio. Nam ubi essentia ex se habet esse, esse est de intrinseca quidditate ejus, unde nec cogitatione apprehendi potest, quod compositionem cum illa faciat. Ita vero se habet esse ad essentiam Dei, ut ostendimus; et ideo talis compositio in Deo locum non habet. Itaque compositio hæc secum affert ad minimum duas imperfectiones, una est, ut essentia ex se sit ens potentiale tantum. Alia est, ut in ratione entitatis actualis necessario pendeat ab alio dante illi esse. Quæ duo evidentissime repugnant primo enti.

« Secunda compositio est ex natura, et supposito, quæ est communis omnibus substantiis creatis, et magis realis, quam prior, ut in disp. 34 *Metaphys.* late tractatum est. A divina autem substantia excluditur talis compositio, quia, ut est esse omnino absolutum, essentialiter subsistit. Quia illud esse, quod essentialiter est sua natura, essentialiter etiam est esse subsistens, quia est perfectissimum, et perfectius est esse subsistens, quam non subsistens, ut per se notum est. Si autem comparetur illa absoluta Dei substantia ad relationem, jam consideratio illa pertinet ad mysterium Trinitatis, non ad unitatem Dei, sub qua ratione nunc de illo tractamus. Veritas autem catholica est, etiam hoc modo essentiam non facere compositionem cum relationibus, quam ex principiis fidei infra tractatu ultimo ostendemus. Nunc solum assero illam compositionem excludi posse duplici titulo. Primo ex quadam generali ratione, ob quam compositio repugnat Deo, scilicet, quia compositio supponit limitationem in extremis componentibus, sed hæc limitatio repugnat Deo, ergo. Major declaratur, quia compositio supponit distinctionem in re, distinctio autem non est, nisi ob limitationem, vel oppositionem, ex quibus illa, quæ est per oppositionem extremorum, habet locum intra Deum, sed non est apta ad compositionem, quia opposita, ut sic, non uniuntur inter se, licet in uno tertio possint esse idem, ut infra de relationibus divinis dicemus. Distinctio autem inter extrema non opposita, non habet locum intra Deum, quia talia extrema sunt limitata, ac proinde imperfecta. Alia ratio valde propria est, quia, cum natura divina sit essentialiter subsistens, non potest uniri personalitati distinctæ ab illa, et ita solum potest esse in persona sua, per identitatem cum illa, ut dicto loco latius dicemus. Unde obiter intelligitur in hoc puncto magis agendum esse supernaturali discursu, seu ex principiis creditis, quam naturali, ut in disp. 30 *Metaphys.*, sect. 4, dixi, ubi satis declaratum est quantum in hoc valeat ratio naturalis.

« Tertia compositio realis esse solet in substantiis ex partibus integralibus. Et hæc solum invenitur in substantiis corporeis, et quantis. Unde cum supra ostensum sit, Deum non posse esse substantiam corpoream, satis constat non posse habere compositionem hanc ex partibus integralibus. Accedit, quod hæc compositio (juxta veriorem doctrinam) supponit compositionem ex materia et forma, quam in Deo non esse statim ostendemus. Imo, licet daremus substantiam non compo-

sitam ex essentiali potentia et actu, sed simplicem, quoad negationem hujus compositionis, posse esse compositam ex partibus integrantibus, non posset talis modus substantiæ Deo attribui; quia vel talis substantia esset capax extensionis quantitatis, vel non. Si primum dicatur, esset tota corporea, et ex hoc capite repugnaret Deo. Imo esset minus perfecta quam substantia hominis, quæ non est tota sic extensa et corporea, sed formam habet spiritualem. Item talis substantia non posset esse intellectualis, ut in libris *De cœlo* ostensum est. Si vero fingatur substantia, habens partes integrantes, et non subjecta moli quantitatis, nec capax extensionis ejus, sed solum habens ex se entitativam substantialium partium multiplicationem, hæc fictio chimerica est, et in se impossibilis, et plane involvens multas imperfectiones repugnantes Divinitati, ut dicta disp. 30 *Metaphys.*, sect. 4, n. 16, ostendi, quod hic repetere non est necesse. Præsertim, quia non legimus aliquem, vel gentilem, vel hæreticum ita sensisse de Deo. Et ex principiis fidei certissimum est hunc substantiæ modum esse repugnantem Divinitati. Unde Patres omnes tractantes de generatione Verbi divini, ut evidentissimum supponunt non potuisse Patrem communicare substantiam suam Filio, nisi communicando totam, quia substantia illa non habet partes.

« Quarta compositio est ex materia et forma. Et hæc, si intelligatur de materia nobis nota, involvit imperfectionem corporeæ molis, de qua satis dictum est. Si autem fingatur ex alio genere materiæ non subjectæ quantitati, nec capacis ejus, ac proinde spiritualis, et indivisibilis quoad partes integrantes. Dicimus in primis hoc genus materiæ substantialis, vel esse omnino impossibile, vel esse fictum sine fundamento, quia neque ex operatione colligi potest, neque ad operationem potest deservire. Et alioqui talis substantia haberet imperfectionem potentiæ passivæ, et de se non haberet esse perfectum, sed dependens a forma, ut latius dicta sectione 4, a num. 8, ostendi.

« Ex hac ergo inductione aperte concluditur substantiam Dei esse entitatem simplicem quoad carentiam realis compositionis, ex quocunque genere partialium entitatum, seu actus, et potentiæ substantialis, in re ipsa distinctarum. Et generaliter confirmari potest ex illo principio, quod divina substantia debet esse omnino necessaria, et ita ab intrinseco immutabilis substantialiter, ut ex vi sui esse implicet contradictionem non esse. At substantia realiter composita non potest esse talis; quia, ut recte dixit Nazianzenus, *De theologia*, orat. 2 : *Eo ipso quod substantia coalescit ex multis, non repugnat dissolvi*. Quamvis enim philosophi doceant cœli substantiam esse incorruptibilem, licet composita sit ex materia et forma, et angelos esse incorruptibiles, etiamsi compositi sint ex natura et supposito, et esse, et essentia; nihilominus verissimum est, per se, et intrinsece non repugnare illam compositionem dissolvi, et angelos annihilari, vel privari sua personalitate, et materiam ac formam cœli disjungi, et partes integrales cœli dividi : et in universum idem mens concipit in omni re, quæ coalescit ex multis nimirum quod ex parte subjecti non repugnet illa dissolutio.

« Video posse protervum respondere intelligi posse entitatem compositam, ita per se necessariam, ut et partes et unio earum habeant eamdem necessitatem essendi ex se, et non ex causa extrinseca, et inde in earum dissolutione esse posse omnimodam impossibilitatem. Aliæ enim uniones quamtumvis ex parte sua videantur perpetuæ, tamen quatenus pendent a causa extrinseca efficiente, eatenus non repugnat dissolvi. At posita unione per se necessaria sine causa efficienti, compositum ex illa tam necessarium erit, sicut entitas omnino simplex. Quod si objiciatur quia illa unio necessario penderet a partibus componentibus, et consequenter etiam totum penderet ex illis, et una pars ab alia, quia non posset esse sine illa, et consequenter utramque a toto, sine quo esse non posset. Responderi posset hanc non esse propriam dependentiam, sed connexionem intrinsecam, et quasi formalem, sine ulla efficientia, ac proinde nihil illam obstare necessitati essendi. Sed in primis illam et interna dependentia est magna imperfectio. Deinde intelligi non potest quod pars illa saltem potentialis ex se habeat esse, quia necessitas essendi a se, formaliter dicit summam actualitatem et perfectionem, ut ostensum est late in dicta disput. 30, sect. 4. Unde etiam repugnat talem potentiam ex se habere unionem cum suo actu, sed necesse est ut illam habeat, vel a causa extrinseca, et ita non repugnabit per eamdem causam dissolvi et separari; vel certe ab ipso actu sese unienti sua virtute tali potentiæ, et sic ille erit causa prior, et erit Deus, et non tale compositum. Repugnat ergo Deum habere in sua substantia realem compositionem.

« Hic vero occurrebat quæstio, an saltem possit Deus habere compositionem rationis in substantia sua, qualis est illa, quæ est ex genere et differentia. Verumtamen de hac quæstione nihil hic tractare decrevi; tum quia, quæ dixi in dicta disp. 30, sect. 4, a n. 28 usque ad 35, videntur mihi sufficere; tum etiam, quia pendet magis ex principiis dialecticis et metaphysicis, quam ex theologicis. Adverto tamen supernaturalem theologiam admittere in Deo constitutionem aliquam per modum compositionis secundum rationem, ut tractando de constitutione personarum in Trinitate videbimus. Unde etiam constat distinctionem, quæ tantum rationis est, non repugnare simplicitati Dei, ergo nec compositio per solam rationem ex suo genere illi repugnabit. Nam hæc duo mutuo sibi correspondent. Hinc ergo constat compositionem ex genere et differentia, si Deo repugnat, non repugnare solum ratione simplicitatis, quia non repugnat ex vi compositionis secundum rationem. Oportet ergo ut repugnet ex aliis principiis pertinentibus ad

talem modum compositionis, quæ philosophica tantum esse possunt.

« In quo etiam aliud adverto, scilicet, duobus modis posse tractari quæstionem illam. Primo de genere communi Deo, et creaturis, et differentia distinguente Deum a creaturis, ita ut descriptio data a nobis capite præcedenti, Deum esse substantiam viventem intellectualem per essentiam, proprie censeatur constare ex genere et differentia. Secundo potest tractari dicta quæstio, de Deo intra seipsum. Priori modo tractata est a nobis quæstio citato loco, sicut communiter tractatur. Et sic diximus Deum non convenire in genere aliquo cum creaturis, nec differre ab illis per differentiam propriam, et ita in se non constare genere et differentia. Ratio autem sufficiens est pro priori parte, quia nihil est univocum Deo, et creaturis, ut in eadem *Metaph.*, disp. 28, latius diximus. Pro altera vero parte ratio est, quia in Deo nulla est propria differentia, quæ non includat totam perfectionem essentialem Dei, quod est late probandum in sequentibus, hoc autem est contra rationem differentiæ, ut ex *Metaphysica* etiam constat.

« Alter vero quæstionis sensus non habet locum stando in sola ratione naturali, quia Deus, ut Deus est, multiplicari non potest, sed essentialiter est hic singularis Deus, et ideo concipi non potest vero conceptu communi et universali, quare non potest in eo esse genus vel species in ordine ad Deum, vel plures deos. Tamen supposito mysterio Trinitatis possunt dari conceptus communes secundum rationem tribus personis, non ut sunt Deus, sed ut sunt personæ, vel relationes, et hoc modo habet locum quæstio, an intra Deum sit compositio generis et differentiæ, quam attingemus tractantes de Trinitate. »

Sitne Deus ita simplex, ut in compositionem venire non possit. (Cap. 5.)

« Non tractamus de compositione cum accidentibus, nam de hoc postea dicemus ostendemusque in Deo non esse accidentia, ac subinde nec compositionem cum illis. Proponitur ergo hæc quæstio præcipue propter infideles, qui dixerunt Deum esse animam, aut formam mundi, ut retuli dicta disp. 30, sect. 4, n. 14, ubi aliquos gentiles et hæreticos citavi. Quibus addi possunt gnostici asserentes animarum substantias esse Dei naturam, quos secuti sunt priscillianistæ, dicentes animam hominis esse ejusdem substantiæ et naturæ, cujus est Deus, ut August. refert, lib. *De hæres.*, hær. 6 et 70.

« De hujusmodi autem errore dixit recte concil. Lateran. in cap. *Damnamus*, damnans Almericum : *Non tam continere doctrinam hæreticam, quam insanam.* Leo autem primus, epist. 91, alias 93, *ad Torivium*, cap. 5, agens specialiter contra priscillianistas, vocat illam *doctrinam impiam, et ex philosophorum quorumdam et manichæorum opinione manantem, quam catholica fides damnat sciens, nullam tam sublimem, tamque præcipuam esse facturam, cui Deus ipse natura sit*, id est cujus Deus sit essentia, vel tota, vel essentialis pars, hoc enim totum proprie natura vocatur, ut ex Aristotele habetur II *Physic.*, et V *Metaphys.* August. vero supra vocat : *Talia dogmata fabulosissimis plena figmentis.* Sacra ergo doctrina hujusmodi fabulas detestatur. Quamvis enim in Scriptura non sint testimonia, quæ contra hos errores expresse, et in particulari loquantur, tamen in generali tam excelsum et superiorem rebus omnibus creatis prædicat Deum, ut evidens sit illam imperfectionem informandi corpora, vel componendi essentiam creatam Deo repugnare.

« Solet autem hic error hoc modo impugnari, quia, si Deus esset forma corporis totum compositum, esset perfectius Deo, quia totum melius est sua parte, sed constat nihil posse esse perfectius Deo, ergo. Ad hanc vero rationem dici posset, compositum esse perfectius extensive, non intensive ipsa forma, quando forma est perfecta, et eminenter continet ipsam materiam. Sicut Christus, ut homo non est perfectior, intensive, quam Verbum, licet extensive dici possit perfectior. Contra hoc vero induci potest prima ratio divi Thomæ, I part., quæst. 3, art. 8; quia, si Deus eminenter continet omnia, est causa efficiens omnium, non ergo potest esse forma, quia forma et efficiens non coincidunt in idem numero.

« Ut autem hæc veritas, et ratio ejus evidentior fiat, et distinctius intelligatur doctrina fidei, notare oportet, duobus modis posse intelligi, Deum informare materiam, vel componere aliam substantiam : uno modo connaturaliter, alio modo liberaliter (ut sic dicam) ex gratia et absoluta potentia. Sicut de unione hypostatica dicimus, licet Deus connaturaliter nullius naturæ sit hypostasis, nihilominus ex gratia et dignatione fieri potuisse. Hoc ergo est in fide certissimum, et in ratione evidentissimum, Deum non posse esse connaturalem formam, vel partem alicujus essentiæ. Hoc enim convincitur ex excellentia perfectionis : nam esse hoc modo partem substantiæ est magna imperfectio. Quia talis pars incompleta substantia est, quoniam ex sua natura ordinatur ad componendum aliud, at substantia incompleta, ut ipsum nomen præ se fert, imperfecta est, Deus autem esse debet optima, et perfectissima substantia. Præterea substantia, quæ ex sua natura est pars, non habet statum connaturalem, nisi componendo aliud, et circumscribitur quodammodo, et comprehenditur in illo toto, cujus est pars, ita ut non sit extra illud, pendet etiam aliquo modo in suis operationibus ab illo toto, vel ab alia parte. Hæc autem omnia magnæ imperfectionis sunt. Præterea ad hoc est optima tertia ratio divi Thomæ supra, quod nulla substantia, natura sua partialis potest esse primum ens, quia vel est ens potentiale, vel per participationem.

« Denique ad hoc probandum est optima illa ratio quod totum est perfectius sua parte. Unde si Deus esset forma connaturalis alicujus corporis, vel materiæ, aut potentiæ

receptivæ, quacunque ratione illa fingatur, potius ipsum compositum esset Deus, quam talis forma. Interrogo enim, an altera pars componens sit ex se, vel ex Deo; si ex se, ex se etiam habebit perfectionem, quæ non esset in alia parte, nec formaliter, ut supponitur, nec eminenter, quia non potest ab illa fieri, cum sit tam ex se ens, sicut illa. Si autem dicatur Deum esse quidem formam natura sua postulantem aliquam potentiam, quam informet, et nihilominus habere vim ad fabricandum sibi corpus, seu potentiam, cui uniatur propria etiam virtute, et ideo continere in se totam illam perfectionem eminenter, nec esse minus perfectum, quam ipsum compositum.

« Contra hoc est, quia vel illa dimanatio, seu fabricatio proprii corporis est voluntaria. et libera, et sic posset simpliciter non esse, et Deus posset carere suo naturali corpore, et esse in præternaturali statu. Vel est naturalis, et necessaria operatio, et dimanatio, et hoc est in primis contra perfectionem Dei, quod aliquid distinctum realiter ab ipso Deo, ut sic, ab eodem necessario emanet. Esset etiam magna indigentia, non posse habere connaturalem statum, sine re distincta omnino, vere facta ac fabricata. Et (quod caput est) intelligi non potest, quod substantia, quæ formaliter non esset substantia completa, eminenter contineat totam perfectionem substantiæ completæ et omnino perfectæ. Quia in conceptu substantiæ completæ, ut sic, nulla involvitur imperfectio, nec repugnantia cum aliqua majori perfectione; ergo si Deus ob suam perfectionem continet hanc perfectionem, debet continere illam formaliter, vel si formaliter non continet, multo minus poterit eminenter continere. Sic ergo fit ut substantia sic componens aliam, non possit non esse minus perfecta, quam compositum. Imo etiam hinc sequitur, in hujusmodi compositione, nunquam posse unam partem habere effective suum esse ab alia, quod alias dixit divus Thomas formale principium, et efficiens non coincidere in idem numero.

« At vero de communicatione voluntaria, non est indigentia, sed ex dignatione, dubitari potest, an sit de fide, et an sit etiam evidens, Deum non posse uniri alicui, vel corpori, vel rei, ut partem formalem. Sed quia hoc non tam pertinet ad substantiam Dei explicandam, quod nunc agimus, quam ad explicanda opera Dei possibilia, vel facta: ideo quæstio illa omittenda est in materiam de Incarnatione, ubi ex professo tractatur. Et breviter dicendum est Deum de facto non esse formam alicujus corporis, nec alicujus rei, secundum propriam rationem formæ. Nam quod Verbum non fuerit factum propria forma humanitatis per Incarnationem, vera fides docet, ut tom. I, part. III, disp. 7, sect. 2, et disp. 15, sect. 2, dixi. Quod vero non sit propria forma alicujus alterius corporis contra dictos errores ostendunt citati Patres. Et constat tum a fortiori ex Christi humanitate, quia in nulla re creata, tam intime est Deus sicut in illa natura, tum etiam quia nulla res creata est substantialiter unita Deo (extra Christi humanitatem); alias, vel unam naturam, vel unam personam faceret cum Deo, utrumque autem contra fidem est. Tum denique, quia non est tribuendum Deo, quod ipse non revelavit in re tam aliena, et extranea a natura, et substantia ejus.

« Addendum subinde est fieri nullo modo posse ut Deus in compositionem alicujus veniat extra unionem hypostaticam. Hanc generalem regulam (omissa pro nunc exceptione) censeo valde consentaneam doctrinæ fidei, et evidenti demonstratione ostendi posse. Duobus enim modis potest intelligi Deus substantialiter uniri creaturæ, scilicet per modum materiæ, seu potentiæ receptivæ, vel per modum formæ et actus, seclusa enim unione hypostatica; alius modus cogitari non potest. At per modum materiæ, seu potentiæ receptivæ uniri non potest, quia est imperfectissimus modus unionis, et quia, cum Deus sit actus purissimus, non est in eo potentia receptiva. Unde antiqua quædam sententia, quod Deus sit materia rerum omnium, quam D. Thomas refert dicta quæst. 3, art. 8, et tribuit cuidam David de Dinando, *stultissima* ab eodem doctore sancto vocatur, et manifestam continens falsitatem. Quod ex altero membro a fortiori confirmabitur : quod ergo nec per modum substantialis formæ possit Deus uniri naturæ creatæ. Probatur primo, quia nulla substantia completa in natura sua potest esse forma alterius, vere informans, sed Deus est substantia completissima in sua natura, ut ostensum est, ergo. Secundo, quia si Deus non est forma connaturalis, ut fieret forma deberet mutari, quia forma separata non unitur materiæ, nisi per aliquam sui mutationem. Tertio, quia forma substantialis constituit rei essentiam, repugnat autem Deum formaliter constituere novam aliquam et temporalem essentiam, quæ possit esse et non esse, esset enim creata essentia, quam constitui ex increata forma inintelligibile est.

« Nullo ergo modo potest Deus uniri substantialiter rei creatæ, quia præter modos compositionis jam exclusos solum superest, aut compositio ex esse, et essentia, aut ex natura, et supposito. De priori ergo censeo impossibile, inter divinum esse, et naturam creatam intercedere talem compositionem, quia nulla res potest existere per formalem actum realiter a se distinctum. Non defuerunt autem multi scholastici, qui oppositum dixerunt, illi vero putarunt illam unionem non esse aliam præter hypostaticam, vel necessario esse cum illa conjunctam, sed decepti sunt, ut in primo tomo *De incarnatione* tractavi, ubi hoc habet locum ad quæst. 17 divi Thomæ.

« De unione vero hypostatica fit exceptio, propter mysterium Incarnationis, quod sine reali compositione factum non est, ut in eodem primo tomo, disp. 7, est ostensum. Ratio autem exceptionis (supposita veritate mysterii, et doctrina fidei) reddi potest. Quia sola unio hypostatica non supponit imper-

fectionem ex parte suppositi, ad quod fit, nec secum affert illi aliquam imperfectionem. Primum patet, quia hæc unio optime fit in supposito, quod sit substantia completa et integra, imo ad illam unionem tale suppositum maxime necessarium est. Secundum patet, quia fit sine mutatione Dei ipsius per unionem alterius ad ipsum. Et ideo hæc unio potest fieri ad Deum ex parte personæ, seu subsistentiæ, non vero ex parte naturæ, quia natura divina non potest alteri seu extraneæ hypostasi uniri, quia id fieri non posset sine illius mutatione, et aliis imperfectionibus, sed de hac re latius in proprio loco dictum est. »

On observera que Suarez dans ces deux chapitres a tenu compte de la controverse scotiste. Il adopte d'autres arguments que ceux de saint Thomas, et il a l'air de regarder la distinction de l'*être* et de l'*essence* comme n'étant pas une distinction *rei*. Il semble qu'il aurait dû après cela chercher une autre méthode que celle des thomistes pour démontrer la simplicité de l'être divin. C'est cependant encore cette méthode qu'il emploie. Il parcourt les divers modes de composition que présentent les créatures, et il conclut qu'aucun de ces modes n'est compatible avec la nature divine. Les raisonnements scotistes tirés de l'infinité divine n'ont aucune place dans l'argumentation de Suarez.

Cependant nous y trouvons un précieux renseignement : Suarez, amené à parler de l'incorruptibilité du ciel, ne la regarde pas comme établie sur des raisons métaphysiques ; il l'admet comme un fait, mais comme un fait qui n'a rien de nécessaire ; nous verrons ailleurs que c'était aussi l'opinion des scotistes, et qu'ainsi la grande découverte de Cusa et de Copernic eut des antécédents métaphysiques profondément inconnus jusqu'ici, et néanmoins profondément significatifs, qui rattachent l'immortelle théorie de Newton au mouvement général de la raison et de la philosophie, provoqué par le dogme catholique.

§ VII. — Sixième question. — *Comment Dieu connaît-il les créatures ?* —

C'était une des questions les plus ardemment discutées entre les diverses écoles.

On proclamait de part et d'autre que Dieu connaît et lui-même et les autres êtres, c'est-à-dire son essence, et ce qui est dans cette essence et ce qui lui est uni nécessairement, et les créatures qui en diffèrent. On proclamait qu'il les connaît dans leur triple état, futur, possible, actuel ; que toutes sont virtuellement et éminemment en lui comme dans leur cause première universelle et comme dans le premier intelligible suivant leur être idéal. On concluait enfin d'un commun accord qu'il y a en lui les *idées* des choses contingentes et finies (496).

Mais la discussion était vive sur la nature de ces idées, et elle portait sur trois points que nous allons successivement étudier.

1° Evidemment Dieu connaît primairement son essence, et secondairement l'essence des créatures ; évidemment encore, c'est l'essence divine qui est le principe et le fondement de la connaissance que l'Etre incréé a des créatures ; mais saint Thomas semble penser qu'elle n'est pas l'unique principe de cette connaissance. C'est du moins ce qui résulte des textes suivants pesés et comparés.

« Dieu connaît les choses qui diffèrent de lui par son essence, *en tant qu'elle est la similitude de ces choses. — Cum enim sciat (Deus) alia a se per essentiam suam in quantum est similitudo rerum* (497). »

« Il faut que toutes choses soient en Dieu suivant un mode intelligible... Dieu voit les choses qui ne lui sont pas identiques non en elles, mais en lui-même, en tant qu'il renferme dans son essence la similitude de ces choses... — *Necesse est quod omnia in Deo sint secundum modum intelligibilem... Deus alia a se videt, non ipsis, sed in ipso, in quantum in essentia sua continet similitudinem aliorum a se* (498). »

Ailleurs saint Thomas dit : *In quantum in se continet species eorum* (499).

« *In essentia Dei omnes species rerum comprehenduntur.* — Dans l'essence de Dieu sont comprises toutes les espèces (idées) des choses (500). »

« L'essence divine est quelque chose qui excède toutes les créatures. Elle peut donc être regardée comme la *raison* propre de chaque chose, en tant qu'elle est diversement participable ou imitable par les diverses créatures (501). »

On voit par ces divers passages que saint Thomas semble inférer que Dieu connaît les créatures, non-seulement par son essence, mais par quelque chose de différent de cette essence. Mais en quoi consiste ce quelque chose ? Ouvrons la première partie de la *Somme*, à la question 15, et nous lirons : « *Ad tertium dicendum quod hujusmodi respectus quibus multiplicantur ideæ non causantur a rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res.* — Les *relations* par lesquelles les idées sont multipliées ne sont pas causées par les choses, mais par l'intellect divin, comparant son essence avec les choses (502). »

Et un peu plus loin : « *Respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo : non tamen sunt reales respectus sicut illi quibus distinguuntur personæ, sed respectus intellecti a Deo.* — Les relations qui multiplient les idées ne sont pas dans les créatures, mais en Dieu ; cependant ce ne sont pas des relations réelles comme

(496) *Voy.* S. Thomas, *Sum. theol.*, p. I, quæst. 14 et 15 ; *Sum. cont. gent.*, c. 48 ; *De veritate*, 49. — Scot, I, dist. 35 et 36.

(497) S. Thom., *Sum. theol.*, I part., quæst. 14, art. 11.

(498) *Ibid*, quæst. 14, art. 5.

(499) *Ibid.*, ad 2.

(500) *Ibid.*, ad 3.

(501) *Ibid.*, art. 6. — Cf. Malebranche, *Entretiens métaphys.*, IV, V, VI.

(502) Art. 2.

celles qui distinguent les personnes divines, ce sont des relations vues par Dieu. (503). »

Voici comment D. Scot résume l'opinion de saint Thomas :

« On suppose qu'il y a en Dieu des relations éternelles avec les choses qui diffèrent de lui et qu'il connaît par simple intelligence. Ces relations sont admises dans l'essence divine, en tant qu'elle est principe de connaissance (504). On considère en effet qu'une chose ne peut être un principe ou un moyen de connaître plusieurs objets qu'autant que ce moyen est approprié d'une manière quelconque à cette pluralité d'êtres connus. On confirme ce raisonnement par cette considération que la connaissance se fait par le semblable; d'où il suit que le principe ou le moyen de connaître doit avoir quelque similitude particulière et fondamentale avec l'objet connu. C'est en vertu de cette détermination et de cette assimilation du moyen de connaître avec l'objet connu, qu'on pose des relations éternelles... *Ponuntur igitur relationes esse æternæ in Deo ad alia a se cognita simplici intelligentia, et quod istæ relationes sint in essentia, ut est ratio cognoscendi, propter hoc quod nihil est ratio cognoscendi plura, nisi, ut illa ratio appropriatur aliquo modo illis pluribus objectis cognitis, quod etiam confirmatur per hoc, quod cognitio fit per simile, ergo oportet rationem cognoscendi habere aliquam rationem propriam similitudinis ad ipsum objectum cognitum; per istam igitur determinationem et istam assimilationem rationis cognoscendi ad objectum ponuntur relationes æternæ, tanquam determinantes essentiam, ut ratio intelligendi et quibus ipsa essentia sit distincte similis objectis cognitis* (505). »

Qu'est-ce maintenant que ces relations que saint Thomas place dans l'essence divine, distinctes des relations réelles qui constituent les personnes, mais qui cependant ont une certaine *réalité* dans leur *idéalité*, puisqu'elles sont la condition et non le résultat de l'acte intellectuel de Dieu?

Par une vue très-profonde, Duns Scot les assimile aux *idées* de Platon. Il est vrai qu'il avait été mis sur la voie par le système de Henri de Gand, et que les ressemblances des deux théories de Platon et de Henri d'une part, de Henri et de saint Thomas de l'autre, n'étaient pas difficiles à apercevoir pour un esprit aussi subtil. Un mot sur les *idées* de Platon.

Personne n'ignore que ces *idées* ne sont nullement des phénomènes de l'âme, mais des *réalités* et même des *réalités supérieures*, puisque ces choses sensibles ne sont ce qu'elles sont, ou en d'autres termes, n'ont d'essence qu'en les participant. Seulement on a discuté de tout temps pour savoir quelle était au juste l'opinion de Platon sur le rapport de ces *idées* et de l'idée suprême ou de Dieu. Les uns n'y ont vu que des archétypes ou l'éternelle représentation que Dieu se donne des choses possibles dans son intelligence infinie. Soit, pourvu qu'on ajoute que ces archétypes ne sont pas, si j'ose le dire, de simples manières d'être de l'intelligence divine, mais des réalités vivantes, qui constituent comme un intermédiaire entre Dieu et le monde. Les idées se ramènent à l'idée suprême ou au bien, ou encore à Dieu; oui, mais comme les choses sensibles elles-mêmes se ramènent aux idées. Il est incontestable que si l'on prend les dialogues panthéistes de Platon, le *Sophiste* ou le *Parménide*, la distinction réelle et substantielle s'effaçant de toutes parts, les *idées* deviendront les modes divers d'une unité plus haute et seront à leur tour vis-à-vis des choses sensibles des unités vivantes; mais l'ensemble métaphysique du système restera toujours, sauf que les distinctions purement logiques seront mises à la place de distinctions plus radicales et plus profondes. Nous concluons de là que les *idées* de Platon peuvent en effet, comme le suppose M. Cousin, être regardées comme des actes ou des modes divins, mais ces *actes* ou ces *modes* deviendront alors le fini lui-même introduit au sein de l'infini ; car les *idées* sont moins pures que le *bien*, quoiqu'elles soient plus pures que les choses visibles ; et c'est pourquoi, au point de vue de la *théorie des idées*, on aboutit nécessairement ou bien à regarder le contingent comme un mode, un élément du nécessaire, ou bien à placer entre Dieu et le monde désormais séparés, une série d'êtres et de substances intermédiaires. Les deux alternatives se sont peut-être balancées dans la pensée de Platon.

Il est superflu de remarquer qu'un théologien catholique ne pouvait adopter dans la stricte rigueur la théorie des *idées* telle que nous venons de l'indiquer. Cependant Henri de Gand la reprit presque tout entière en la modifiant un peu. Sans doute il ne regarda point les idées comme réellement distinctes de Dieu ; il reconnut aussi qu'elles n'étaient point une sorte d'intermédiaire à travers lequel il voit les choses; il admit que Dieu connaît premièrement son essence, et, par cette essence, tout ce qui n'est pas elle. Mais il supposa qu'en Dieu, outre sa nature propre, il y a fondamentalement et éternellement quelque chose qui en diffère. Ce quelque chose est tout idéal; mais ce n'en est pas moins quelque chose. Ainsi avant toute création Dieu n'est pas la seule essence ou la seule nature; le fini a une sorte d'existence en lui, avant que sa volonté toute-puissante ne l'ait fait être. Cette existence éternelle est si bien quelque chose qu'elle est l'objet sans lequel Dieu ne connaîtrait pas ce qui est différent de lui. Nous prions le lecteur de bien peser les termes des propositions que nous venons d'émettre en les prenant dans le célèbre platonicien du

(503) Art. 2.

(504) L'essence divine est le premier objet de la connaissance divine, et la condition, le moyen, le principe de la connaissance que Dieu possède des objets créés.

(505) Scot., I *Sent.*, dist. 35.

xiii° siècle. Déclarer que le fini est fondamentalement dans l'infini, d'une façon quelconque, même idéale, avant la création, c'est reconnaître implicitement une théorie qui conduit tout droit à regarder le fini comme la détermination ou le mode de l'infini. Cette théorie était explicitement celle de Platon lui-même. Les idées étaient pour lui la détermination du bien suprême, lequel lui paraissait au-dessus de toute idée, c'est-à-dire, dans sa terminologie, au-dessus de toute essence, c'est-à-dire encore sans essence ou sans nature propre, ou n'ayant son essence et sa nature que dans quelque chose d'étranger à lui, dans les idées. Henri de Gand ne va pas précisément jusque-là. Il n'affirme pas que l'unité divine se détermine par quelque chose d'étranger à elle et même quelque chose de relativement fini; ce qui serait avouer le panthéisme lui-même; l'essence divine, c'est encore Dieu, suivant lui; mais il suppose que l'essence divine ne saurait être par elle-même, et par elle seule, le moyen de connaître les choses contingentes; de telle sorte qu'il faut lui ajouter, pour que cette connaissance soit possible, un élément différent, intermédiaire, intellectuel, entre Dieu et les choses, à savoir les *idées*. Sans doute, tout système de théodicée doit admettre et admet des *idées*, en Dieu; seulement Henri de Gand les admet, non comme le résultat de l'intelligence divine, mais comme l'objet de cette intelligence; et, par là il place dans l'essence divine et à côté d'elle un autre *élément*. Voilà ce qu'il y a de particulier et de grave dans son système. Voilà pourquoi il entraîna toujours derrière lui une certaine suspicion.

Le système de saint Thomas a quelque chose de semblable à celui de Henri; mais il s'en éloigne sur un point très-important. Les discussions de son maître Albert le Grand avec les hérésies albigeoises avaient porté son attention sur les nécessités logiques de la simplicité divine; il tendait plutôt à exagérer ces nécessités qu'à les méconnaître. Néanmoins, le dogme de la sainte Trinité était là, heureusement, pour le retenir sur la pente où il glissait : la triplicité des relations, fondement de la pluralité des personnes divines, n'est nullement en contradiction avec l'unité de l'essence, et il était trop exact en matière de théologie positive pour l'ignorer. Il pensa donc qu'on éviterait les graves inconvénients du platonisme presque absolu du Docteur solennel en changeant les *idées* en simples *relations idéales*. De là ces mystérieux *respectus* dont il est si souvent fait mention dans les questions 14 et 15 de la Ire partie de la *Somme*.

Nous les retrouvons enfin également dans la *Somme contre les gentils*; seulement cet ouvrage étant en grande partie dirigé contre les systèmes qui faisaient entrer l'*essence divine* dans l'univers comme un de ses éléments essentiels, le Docteur angélique insiste principalement sur cette imposante vérité que Dieu connaît les choses uniquement par son essence, et nullement par leur être, par leur forme, ou même par des *idées* considérées comme intermédiaires entre lui et le monde. Rien n'est plus précis sous ce rapport que les deux premiers chapitres que nous allons citer, et même que les premiers paragraphes du troisième; mais à la fin de celui-ci il présente de profil la théorie des *respectus*. Nous prions les lecteurs de lire cette fin avec une grande attention ainsi que la partie du commentaire qui s'y rapporte.

RATIONES QUOD HUJUSMODI MULTITUDO INTELLIGIBILIUM NON EST IN INTELLECTU DIVINO. (Cap. 52.)

Ex eisdem rationibus apparet, quod non potest poni quod multitudo intelligibilium prædictorum, sit in aliquo alio intellectu præter divinum, vel animæ, vel angeli, sive intelligentiæ : nam sic intellectus divinus quantum ad aliquam suam operationem dependeret ab aliquo posteriori intellectu, quod etiam est impossibile. Sicut enim res in se subsistentes a Deo sunt, ita et quæ in rebus sunt : unde et ad esse prædictorum intelligibilium in aliquo posteriorum intellectuum, præexigitur intelligere divinum, per quod Deus est causa : sequetur etiam intellectum divinum esse in potentia, cum sua intelligibilia non sunt ei conjuncta, sicut etiam unicuique est proprium esse, ita et propria operatio; non igitur esse potest ut per hoc quod aliquis intellectus ad operandum disponatur, alius operationem intellectualem exsequatur, sed ipsemet intellectus apud quem dispositio invenitur : sicut unumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius. Per hoc igitur, quod intelligibilia multa sunt apud aliquem secundorum intellectuum, non poterit esse quod intellectus primus multitudinem cognoscat.

QUOMODO MULTITUDO INTELLECTORUM SIT IN DEO. (Cap. 53.)

Præmissa autem dubitatio faciliter solvi potest, si diligenter inspiciatur qualiter res intellectæ in intellectu exsistant. Et ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile procedamus, considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non exsistit secundum propriam naturam, sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu; exsistens autem in actu, per hujusmodi speciem, sicut per propriam formam intelligit rem ipsam : non autem ita quod ipsum intelligere fit actio transiens in rem intellectam, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in ipso intelligente; et habet relationem ad rem quæ intelligitur, ex eo quod species prædicta quæ est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius. Ulterius autem considerandum est quod intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectæ quæ est ratio ipsius quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et præsentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit : sed in-

tellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit : et hoc non posset esse nisi intellectus intentionem sibi prædictam formaret. Hæc autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili, quæ facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium : licet utrumque sit rei intellectæ similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quæ est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem ; quia quale est unum est unumquodque, talia operatur et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat. Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra ostensum est : sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum. Per hoc ergo sequitur, quod conceptio intellectus divini, prout semetipsum intelligit quæ est verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo.

Sic igitur per unam speciem intelligibilem, quæ est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quæ est verbum divinum : multa possunt a Deo intelligi.

COMMENTAIRE.

« Exclusis falsis modis, quibus ponebatur Deum intelligere multa, ponit sanctus Thomas verum modum. Circa hoc autem duo facit. Primo verum modum ponit ; secundo, ipsum declarat cap. sequenti. Quantum ad primum ponitur hæc conclusio, Deus intelligit multa per hoc, quod essentia divina, quæ est species intelligibilis divini intellectus, et verbum divinum, est omnium similitudo.

« Ad hujus autem manifestationem, ex modo et conditione intellectus nostri in intelligendo procedit ad modum intellectus divini investigandum. Quantum ad nostrum intellectum tria notat. Primum est, quod res a nobis intellecta est in intellectu nostro per speciem suam, per quam intellectus factus in actu intelligit rem ipsam, non quod intelligere sit actio transiens, sed est actio manens in intelligente, et habet habitudinem ad rem quæ intelligitur, ex eo quod species qua intellectus intelligit, est similitudo rei intellectæ.

« Advertendum, quod sicut scientia dicit aliquid absolutum connotando respectum ad scibile, ita operatio absolutum quiddam dicit, sed importat etiam habitudinem ad objectum, sive sit transiens sive immanens : omnis enim operatio est ad aliquod objectum terminata. Quia autem omne operans ex aliqua forma operatur, quæ est aliquo modo similitudo objecti ad quod operatio terminatur, ideo ad aliud operatio tanquam ad objectum, respectum importat, cujus operationis principium est similitudo, propter hoc assignat rationem sanctus Thomas quare intelligere dicit habitudinem ad rem intellectam, quia forma qua intellectus intelligit, est ejus similitudo. Intellectio enim qua lapis intelligitur, ideo ad lapidem terminatur, et ad ipsum respectum dicit, quia a similitudine lapidis elicitur. Secundum quod nota est, quod intellectus noster ex forma quam habet, necessario id intelligendo conceptionem quamdam in seipso format, quæ etiam dicitur intentio intellecta, eo quod indifferenter intelligat rem præsentem et absentem, ut etiam imaginatio facit, et intelligat rem a materialibus conditionibus abstractam, sine quibus in rerum natura non exsistit, in quo imaginationem superat, quod non posset esse, nisi sibi prædictam intentionem formaret : differt autem conceptio ipsa a specie intellectuali, quia est quasi terminus intellectionis, species autem est principium. Tertium est, quod etiam ista conceptio est rei similitudo, sicut et species intellectualis, quia unumquodque quale est, talia operatur, species autem, quæ est principium intellectionis, et conceptus, est similitudo rei intellectæ ex quo sequitur quod intellectus formando hujusmodi intentionem rem intelligit.

« Advertendum pro hoc ultimo dicto, quod dupliciter potest ferri intellectus in intentionem rei intellectæ. Uno modo materialiter, in quantum est res talis naturæ, puta qualitas, aut accidens intellectus. Alio modo, in quantum est rei similitudo et intentio. Si primo modo accipiamus, sic non fertur intellectus in rem extra dum conceptionem intelligit, sed secundo modo in utrumque fertur, juxta illud Aristotelis *De memoria et reminiscentia :* idem motus est in imaginem, et in id cujus est imago, et quia non cognoscitur ipse conceptus in quantum res est dum primo producitur, sed tantum ut rei similitudo, quia ad hoc tantum formatur ab intellectu, ut in ipso res intellecta videatur : ideo absolute inquit sanctus Thomas, quod intellectus formando hujusmodi conceptionem, rem intelligit cujus est conceptio, et quod est quasi terminus, non autem simpliciter terminus, quia non terminatur ad ipsum ultimate intellectio, licet sit immediatus terminus et proximus. Ex istis in nostro intellectu consideratis, infert quod intellectus divinus nulla quidem alia specie intelligit, quam divina essentia ; sed tamen sua essentia est similitudo omnium rerum : ex quo sequitur quod conceptio intellectus divini, prout seipsum intelligit, non solum sit similitudo Dei intellecti, sed etiam omnium eorum quorum divina essentia est similitudo, et ob hoc multa a Deo intelligi possunt. Vult ergo sanctus Thomas ex hoc habere quod non ideo multa intelliguntur a Deo, quia in ipso habeant esse distinctum, et sic compositionem in ipso faciant, sed quia unum esse in Deo habent, quod est divina essentia, et divinum verbum omnia repræsentans.

« Notandum autem quod, cum dicitur hic conceptionem et verbum divinum esse om-

ium similitudinem, non accipitur verbum, t est secunda persona in divinis, quia nonum de Trinitate mentio facta est et cum hilosophis hoc loco disputat sanctus Thomas contra quos nihil valeret hujusmodi eclaratio, unde per verbum, hoc loco intelgitur id, ad quod immediate terminatur ctus intelligendi, sive sit aliquid realiter istinctum a re intellecta, sive sit res intellecta, ut est intellecta : essentia enim divina, t est intellecta similitudo omnium rerum, t Deus intelligendo ipsam intelligit eam, t omnium similitudinem, et per hoc multa ntelligit.

« Circa conceptionem istam intellectus, ive intentionem intellectam, sive verbum omnia enim ista idem dicunt) quod est positionis hujus fundamentum, duo sunt videnda. Primum est, quæ necessitas sit ponendi hujusmodi conceptionem : secundum st quomodo ad actum intelligendi se habeat. Quantum ad primum, videtur sanctus homas tangere duplicem necessitatem. Prima est, ut objectum sit præsens intellectui, uia intellectus indifferenter intelligit rem præsentem et absentem, in esse reali. Secunda est, ut objectum habeat esse abstratum a conditionibus materialibus, quod non onvenit rei materiali secundum esse quod habet in natura, quia res materiales intellectus intelligit per abstractionem a materia.

« Sed circa istas causas non parum dubietatis insurgit. Aut enim divisim accipiendæ unt, ita quod unaquæque per se, sufficiens, it causa hujus necessitatis, aut conjunctim, ta quod ambæ simul concurrant. Si primo modo, sequitur primo, quod sicut intellectus ormat verbum intelligendo, ita et imaginao imaginando, quia in hoc convenit intellectus cum imaginatione, ut dicit hic sanctus homas quod indifferenter intelligit rem præsentem et absentem : quod tamen non ivenitur in doctrina sancti Thomæ cum oc tanquam peculiare tribuat intellectui. equitur secundo quantum ad secundam ausam, quod unus angelus intelligens alium er speciem intellectualem non formabit de lo conceptum, quia secundum se habet sse immateriale et abstractum. Si secundo modo, quia videlicet oportet ut objectum sit præsens intellectui, et a conditionibus materialibus abstrahatur, non erit universaliter erum, quod intellectus in omni intellezione formet verbum, tum quia species intellectualis est ipsum objectum, sicut et talis ntentio intellecta : est enim ejus similitudo cut illa, et præsens intellectui, et abstracta materia, et sic ipsa sufficiet ad intelligendum : tum quia erit tantum verum in rebus aterialibus, quæ indigent abstractione a ateria, non autem in immaterialibus.

« Ad evidentiam hujus difficultatis considerandum est quod, cum omnis operatio oportet ordinem ad objectum, de ratione utem objecti ut est objectum, sit ut termiet operationem : necesse est ut operatio intellectu habeat objectum aliquomodo in ctu, ut terminum suum, sicut calefactio in ctu requirit calorem in actu ad quem terminetur, non sufficit autem ut objectum sit in actu, nisi sit etiam debite præsens operanti. Quantumcunque enim coloratum sit actu, non poterit videri, nisi sit præsens et propinquum convenienter videnti, eo modo quo est in actu. Verumtamen non omnis potentia eodem modo præsentiam sui objecti requirit, aliqua enim requirit præsentiam, et propinquitatem sui objecti, secundum esse naturale, vel localem vel temporalem, sicut sensus exteriores : non enim fertur sensus visus nisi in id quod secundum esse naturale, et coloratum est, et localiter visui appropinquat, cum quadam tamen distantia, eo quod in rem absentem sensus exteriores non ferantur : aliqua vero non requirit præsentiam secundum esse naturæ, sed requirit præsentiam secundum spiritualem quemdam modum, quæ est præsentia in esse objectivo, eo quod indifferenter feratur in rem præsentem et absentem realiter, et in rem exsistentem secundum esse naturæ et in rem non exsistentem, sicut accidit in imaginatione. Non enim ad hoc ut imaginemur Julium II pontificem in sua sede Romæ esse, necesse est ut Romæ in sede sit; neque necesse est ut ipse sedens nobis exsistentibus Ferrariæ præsens sit secundum locum, sed sufficit ut imaginationem spirituali quodam modo appareat, et secundum esse imaginatum. Et quia hujusmodi esse non convenit rei extra potentiam, necesse est ut intra potentiam tale esse objectum habeant. Præter hanc quoque præsentiam objecti, necesse est in potentiis cognoscitivis ut objectum per modum formæ potentiæ conjungatur, ita quod ex potentia et objecto fiat unum, quamvis enim coloratum præsens esse visui, si tamen per speciem suam illi non uniretur, non esset ejus visio. Similiter ergo ex parte intellectus requiritur, quod res intellecta sit in actu aliquo modo, in quantum terminans actum intellectus, et sit præsens intellectui, non quidem secundum temporalem aut localem propinquitatem, quia indifferenter apprehendit rem præsentem et absentem quemadmodum imaginatio (sive enim res sit, sive non sit, intellectus rei quidditatem potest apprehendere), sed secundum esse objectivum, intra ipsum intellectivum exsistens, et quod uniatur intellectui per modum formæ, aut per se, aut per sui similitudinem.

« Ratione ergo primi requiritur conceptio per intellectum formata, dum res et quidditas materialis apprehenditur; quia non terminat quidditas materialis actum intellectus, nisi cum quadam abstractione a conditionibus materialibus et individuantibus quo modo actum esse non potest extra intellectum ideo ut actu sit : quod requiritur si debet actu objectum esse, et operationem intellectus terminare, necesse est ut per intellectum constituatur in tale essse abstracto et immateriali : quod fit dum intellectus format conceptionem quam dicimus verbum et intentionem intellectam. Ratione vero secundi, ex eo, inquam, quod objectum in actu positum, debet esse potentiæ debite præ-

sens, aut in esse naturali, aut in esse intentionali, et objectivo terminante intellectionem per modum termini intrinseci, necesse est, ut de omnibus, quæ intellectus intelligit, talem conceptionem formet. Cum enim rei exsistentia nihil faciat ad intellectionem quidditatis et naturæ, et sic realem præsentiam non requirat intellectio, eo quod intellectus indifferenter feratur in rem sive sit, sive non sit, necesse est ad hoc ut objectum præsens sit intellectui sufficienter, quod ipsi sit intrinsece præsens objective et sic actum intellectus terminet. Quantumcunque enim res aliqua sit secundum se actu intelligibilis, et per speciem suam sit intellectui unita, si non sit actu præsens intellectui in esse objectivo et terminativo cognitionis (quod sit per conceptionem intellectus) non intelligitur; quia secundum esse naturale quod habet extra intellectum, non est sufficienter præsens intellectui, ut sit actu objectum, et terminus operationis intellectibilis. Quod dico de cognitione quidditatis, dico etiam de cognitione complexa, licet enim veritas intellectus requirat, ut ita sit in re sicut intellectus intelligat, realis tamen, exsistentia rei extra intellectum non facit objectum sufficienter præsens intellectui.

« Ex istis sex deduco conclusiones. Prima est : Intellectus noster nihil potest intelligere naturaliter, nisi formando conceptum. Patet, quia in nihil intelligit per essentiam intelligibilis in ipso exsistentem, sed omnia per speciem intellectualem abstractam a rebus. Unde dicitur III *De anima*, quod intelligit se sicut et alia, et per consequens nihil est sibi sufficienter præsens in ratione objecti actum terminantis : ideo necesse est ut per conceptum fiat sibi præsens.

« Secunda est : Speciali ratione in intellectione rerum materialium necesse est, ut intellectus noster formet conceptum, quia videlicet objectum, ut terminat actum intellectus, non est in actu nisi per intellectum fiat, cum non sit abstractum a materia extra intellectum, terminet autem secundum quod est abstractum a materia.

« Tertia est : Angelus, cognoscendo se, format verbum, consideratis causis hujusmodi necessitatis in intellectu nostro, licet enim non oporteat ut fiat actu intellectualis per abstractionem a materia, cum sit immaterialis, sitque suo intellectui præsens ut principium intellectionis, oportet tamen ut fiat præsens in esse objectivo terminante intellectionem, cujus ipsa essentia angeli est principium, cum idem non sit principium et terminus operationis secundum idem esse. Ostenditur hoc, quia, quarto, hujus capitis 11, dicitur quod intentio intellecta in angelis non est eorum substantia : et loquitur sanctus Thomas quando angelus seipsum intelligit : ex quo apparet ipsum formare conceptionem in se intelligendo. Confirmatur etiam, quia *Potentia*, quæst. 9, a. 5, et *Verit.*, quæst. 4, a. 2, tenet sanctus Thomas quod intellectus etiam dum intelligit se, format conceptum sui.

« Quarta est : Angelus, cognoscendo alia a se per speciem intellectualem, format verbum, quia aut necesse est, ut fiant ei præsentia objective et terminative, cum non sint in ipso nisi per speciem quæ est principium intelligendi, non terminus et objectum : aut etiam necesse est ut in actu fiant in esse objectivo ut materiali. Licet enim angelus non abstrahat species a rebus materialibus, sed sint illi congenitæ, ex ipsis tamen speciebus format conceptus, in quibus sunt ipsæ quidditates materiales abstractæ a materia, tanquam intellectionem terminantes.

« Quinta est : De beatis potest utrumque sustineri, scilicet et quod forment verbum in quo divinam essentiam intuentur, et quod non forment. Primum potest sustineri, quia, cum verbum sive conceptus sit terminus intrinsecus intellectionis, sicut beati producunt intellectionem, qua Deum vident, ita necesse est terminum intellectionis producant, quia non est res sine suo termino, sicut linea finita non est sine puncto. Confirmatur, quia I, quæst. 27, art. 1, inquit sanctus Thomas : Intra omnem intelligentem, ex eo quod intelligit, procedere aliquid, quod est conceptio rei intellectæ, et *De potentia*, quæst. 9, art. 5, dicitur quod conceptio est absolute de ratione ejus quod est intelligere, ex quo concluditur in divinis esse hujusmodi verbum et conceptum. Nec obstat quod secundum ejus mentem divina essentia per nullam similitudinem creatam repræsentari potest.

« Diceretur enim quod hoc est verum de similitudine, quæ est species intellectus, et de similitudine, quæ est species expressa, sive conceptio a specie creata producta, non autem de similitudine expressa a forma increata, et infinita, qualis est divina essentia, sicut est de verbo quod a divina essentia actuante intellectum beati per modum speciei intellectualis est expressum et productum. Nam species intellectualis et verbum, ab ea expressum habent rationem unius perfecti, et totalis repræsentativi rei intellectæ intellectui. Non obstat etiam quod visio beata dicitur visio immediata divinæ essentiæ, medium autem in quo tollit immediationem cognitionis, ut dicitur IV *Sent.*, dist. 49, quæst. 2, art. 1, 15 . dicitur enim, quod medium extrinsecum a cognoscente, et omnino extraneum, a cognitionis actu tollit immediationem cognitionis, et de hoc intelligitur dictum sancti Thomæ, non autem medium intrinsecum cognoscenti, et intrinsecum cognitioni, veluti completivum ipsius, qui tale computatur tanquam unum quoddam cum ipso actu, sicut terminus lineæ cum tali : linea autem medium est, conceptio et verbum intellectus. Secundum quoque sustineri posset dicendo, quod sicut beatus per nullam aliam speciem divinam essentiam videt quam per ipsammet essentiam, ita per nullum aliud verbum, quam per verbum divinum : ita quod et divina essentia se habeat tanquam species intelligibilis, et tanquam intentio intellecta, qua beatus, et Deum et omnia alia videt. Ad dicta rem

sancti Thomæ diceretur, quod loquitur de intelligere naturaliter naturæ intellectuali conveniente, non autem de intelligere nostri intellectus per formam supernaturalem et infinitam. Capreolus in I, distinct. 27, quæst. 1, tenet quod visio beatifica terminatur ad unicum verbum habitum de objecto beatifico essentialiter in actu, plura autem verba de attributis vel creaturis in Deo visis habitualiter habet. Unde aliquando plura, aliquando pauciora format. In IV vero, dist. 49, quæst. 1, dicit communiter teneri quod beati non habent aliud verbum, quam verbum divinum propter intimam præsentiam ejus ad intellectum beatum, et quod utraque pars probabilis est, sed quod sanctus Thomas videtur tenere quod sic.

« Sexta est, quantum est ex assignatis causis, Deus cognoscendo se et alia, habet quidem verbum et intentionem intellectam, qua suo intellectui, id quod intelligitur repræsentatur, non tamen ab essentia realiter distinctam, ratione assignanda inferius lib. IV, quia scilicet intelligere et esse in ipso sunt idem.

« Ad dubium ergo dicitur, quod illæ causæ necessitatis conceptus ad intelligendum divisim accipi possunt, ut unaquæque per se sufficiat, non quidem respectu omnium intelligibilium, sed una respectu aliquorum, alia respectu aliorum, possunt etiam accipi conjunctim in aliquibus scilicet respectu rerum materialium. Nam prima causa, absentia scilicet objecti, causat necessitatem conceptus, respectu omnium quæ non sunt intellectui conjuncta in esse objectivo et terminativo, etiamsi secundum se sint intelligibilia. Secunda vero, scilicet non actualitas objecti inesse, intellectui et objectivo est causa hujusmodi necessitas respectu rerum materialium et per consequens respectu ipsarum utraque causa concurrit.

« Cum autem objicitur, primo quod ex prima causa sequitur eodem modo imaginationem formare conceptum, dicitur quod aliquando imaginatio fertur in rem extra per phantasma repræsentantem, aliquando vero fertur in idolum suum tanquam in rem veram. Cum secundo modo imaginatur, non est necesse ut aliquid in ipsa formetur in quo ipsam rem imaginatam inspiciat, cum illi fit intima, et habeat esse imaginabile in ea. Sicut nec intellectus, cum terminatur ad ipsum conceptum, secundum se format conceptum de ipso conceptu : quando autem primo modo aliquid imaginatur, tunc conceptum quidem, et verbum non format, quia conceptus et verbum interius proprie ad intellectum pertinet, aut etiam ad cogitativam ut ratione participat, sed format idolum quoddam proportionale verbo intellectus, in quo rem imaginatam ad extra inspicit, et per quod res ad extra fit actu præsens imaginationi in esse objectivo. Nec hoc ex me tantum dixerim, sed ex doctrina sancti Thomæ, quæst. 85, art. 2, 3, et quodl. V, art. 9, 2.

« Quod secundo objicitur, quoniam unus angelus alium intelligendo per speciem, non formabit conceptum, quia est immaterialis, jam dictum est, quod illa causa non est universalis, sed tantum respectu rerum materialium, alia tamen causa, et in rerum immaterialium cognitione salvatur, ut diximus. Quod objicitur tertio, quia species intelligibilis sufficiet ad intellectionem, dicitur ex doctrina sancti Thomæ, præsertim *De potentia*, quæst. 9, art. 5, quod licet species intelligibilis sit immaterialis, et intellectui præsens aliquo modo, non tamen est in actu per modum objecti terminantis actum, nec per ipsam objectum est actu præsens in actu objectivo, sed tantum in habitu : tum quoniam si per ipsam objectum esset in actu quantum ad esse objectivum, tunc habens speciem semper intelligeret : intelligitur enim res, quando actu est in intellectu per modum objecti, et termini operationis, tum quia species ponitur tanquam principium formale intellectionis per quod intellectus fit in actu : operatio autem non terminatur primo et immediate ad suum principium formale et elicitivum, sed ad aliquid simile illi, unde præter speciem necesse est etiam conceptum ponere, ut diximus. Quod autem ultimo dicitur, quia tunc erit hoc verum tantum in rebus materialibus, jam concessum est, quod in solis rebus materialibus illæ causæ conjunguntur, sed in aliis ex altera earum saltem necesse est conceptum ponere.

« Quantum ad secundum, Scotus in I *Sent.*, dist. 27, dicit duo : primum est, quod verbum non est aliquid productum per intellectionem, quia intellectio non est actio productiva alicujus termini, quod probat dupliciter.

« Primo, quia non est impossibile intelligere intellectionem, intelligendo quod non sit alicujus termini, per ipsam producti. Secundo, quia operationes immanentes apud Aristotelem, II *Ethic.*, et IX *Metaph.*, sunt actus ultimi. Secundum est, quia verbum est actualis intellectio, quæ dicitur notitia genita, dicitque per actum quidem intellectus productivum produci verbum, non autem per actum intelligendi. Sanctus Thomas duo dicit opposita iis quæ dicit Scotus. Primum est, quod verbum per ipsum actum intelligendi producitur, ut patet hoc loco, ubi ait quod intellectus intelligendo format in seipso quamdam intellectionem intellectam : simile etiam dicit in aliis locis, ubi loquitur de ista materia.

« Secundum est, quod actus intellectus differt ab ipso verbo, ut patet I part, quæst. 34, art. 1, et *Potentia*, quæst. 8, art. 1, *Verit.*, quæst. 4, art. 2.

« Et quamvis aliqui thomistarum teneant verbum non realiter distingui ab actu intelligendi, sed tantum per connotata, tamen mihi magis placet opinio aliorum thomistarum tenentium de mente sancti Thomæ esse, quod realiter distinguatur. Quod sane apparet, quia non alia ratione ponitur verbum ab ipso, nisi ut fiat objectum præsens actu ipsi intellectui in esse objectivo, et in ipso sic præsente videatur per actum intelligendi, res quæ intelligitur. Unde sicut videre non

est id quod videtur, neque id in quo aliquid videtur, ita nec intelligere, quod est videre, est ipsum verbum. Item, quia frustra poneretur verbum in intellectu nostro tanquam terminus productus, ex quo esset idem cum actu intelligendi in ipso manens intellectu cum actu, et sic non oporteret sanctum Thomam sollicitum esse, an intellectus producat verbum necne.

« Quod autem dicitur, quoniam motus est idem cum termino motus, non est simile; quia motus comparatur ad terminum, sicut imperfectum ad perfectum et via ad seipsum sub esse perfectiori, eo quod sit actus imperfecti et exsistentis in potentia; modo ubi proceditur de potentia ad actum, idem est quod prius habet esse imperfectum et postea perfectum. Intelligere autem non est actus imperfecti, sed perfecti exsistentis in actu : et non comparatur ad verbum, sicut via ad seipsum sub esse perfectiori, aut sicut imperfectum ad perfectum, sed sicut actus ad objectum in esse objectivo, aut etiam in esse immateriali constitutum, et terminans operationem : objectum autem primum operationis immanentis, non est ipsa operatio.

« Non obstat autem dictis, quod inquit sanctus Thomas *Potent.*, quæst. 8, art. 1, quoniam verbum non est extrinsecum ab ipso intelligere, eo quod non possit compleri sine ipso verbo. Dicitur enim quod intelligit verbum esse quidem aliquid per actum intelligendi productum, ab ipsoque realiter distinctum, sed tamen sibi intrinsecum esse et colligatum, et de ejus essentia tanquam in obliquo connotatum, sicut terminus lineæ finitæ est intrinsecus lineæ, et de ejus essentia, in obliquo tamen, licet a linea realiter distinguatur; quem sensum dat intelligere cum addit : Quoniam absque verbo compleri non potest; quasi dicat : Est quidem aliud ab actu intelligendi, ad complementum tamen actus exigitur, quia non esset nisi exsistente verbo, sicut linea finita non esset non exsistente termino.

« Ad motiva Scoti, quæ sunt contra hanc determinationem dicitur : Ad primum quidem, quod licet intelligere, ut est hujus intelligentis, intelligi possit absque productione verbi, quia non omnis intelligens producit verbum, ut patet cum in divinis Filio ac Spiritui sancto intelligere attribuitur : absolute tamen quantum ad suam entitatem intelligi sine verbo non potest, cum verbum rationem habeat termini intrinseci intellectionis : et sic etiam per illam entitatem, quæ est intellectio divina, producitur Verbum divinum, licet non ut per ipsam intelligit Filius aut Spiritus sanctus.

« Ad secundum dicitur, quod per actionem immanentem, ut sic, nihil producitur, quod sit extra potentiam operantem, sed tamen produci potest aliquid quod in ipsa potentia maneat, et hac ratione dicitur actus ultimus, quia scilicet ex ipsa non exspectatur aliquid in intrinsecum patiens productum, quod sit ejus finis, sicut accidit in operationibus transeuntibus. Sed productum per talem actionem, ordinatur in ipsam actionem tanquam in finem, cum ad hoc producatur, ut operatio ad suum objectum terminari possit. Istam interpretationem ponit sanctus Thomas II part., quæst. 54, art. 2, si diligenter consideretur. »

QUOMODO DIVINA ESSENTIA UNA EXSISTENS, SIT PROPRIA SIMILITUDO ET RATIO OMNIUM INTELLIGIBILIUM. (Cap. 54.)

Sed rursus difficile vel impossibile alicui videri potest, quod unum et idem simplex, ut divina essentia, sit propria ratio sive similitudo diversorum. Nam cum diversarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri necesse est ut dissimile inveniatur : secundum vero quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet ea unam similitudinem habere, sicut homo et asinus in quantum sunt animalia : ex quo sequitur quod Deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem. Nam secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio sicut et calefactio secundum modum caloris : similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur. Oportet igitur, si Deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse sit propria ratio singulorum : quod qualiter sit, investigandum est. Ut enim Philosophus dicit in VIII Metaph. : *Formæ et definitiones rerum, quæ eas signant, sunt similes numeris; nam in numeris una unitas addita vel subtracta, species numeri variatur, ut patet in binario et ternario. Similiter autem est in definitionibus; nam una differentia addita vel subtracta variat speciem, substantia enim sensibilis, rationali aut irrationali addito, specie differt. In his autem quæ in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura. Nam ea quæ ad esse alicujus rei conjuncta requiruntur, illius rei natura divisa esse non patitur : non enim remanebit animalis natura, si a corpore anima subtrahatur, intellectus vero ea quæ sunt in esse conjuncta, interdum disjunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit : et propter hoc in ternario considerare potest binarium tantum, et in animali rationali id quod est sensibile tantum. Unde intellectus, id quod plura complectitur, potest accipere, ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium, ut propriam rationem novenarii, una unitate subtractam : et similiter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum. Similiter etiam et in homine accipere posset proprium exemplar animalis irrationalis, in quantum hujusmodi, et singularum specierum ejus, nisi aliquas differentias adderent positivas. Propter hoc quidam philosophus, Clemens nomine, dixit quod nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria : divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra ostensum est; forma autem omnis tam propria quam communis, secundum*

lud quod aliquid ponit, perfectio quædam ;t, non autem imperfectionem includit, nisi cundum quod deficit a vero esse. Intellectus itur divinus id quod est proprium unicuiie in essentia sua, comprehendere potest, itelligendo in quo ejus essentia imitetur: et itelligendo in quo a sua perfectione deficit iumquodque, utpote intelligendo essentiam iam ut imitabilem per modum vitæ, et non ignitionis, accipit propriam formam plantæ; vero ut imitabilem per modum cognitionis, non intellectus, propriam formam animalis, sic de aliis. Sic igitur patet quod essentia vina, in quantum est absolute perfecta, post accipi ut propria ratio singulorum: unde r eam Deus propriam cognitionem de omniis habere potest. Quia vero propria ratio nius distinguitur a propria ratione alterius, istinctio autem est pluralitatis principium, portet in intellectu divino distinctionem iamdam et pluralitatem rationum intellectam considerare, secundum quod id quod est intellectu divino, est propria ratio diverrum. Unde cum hoc sit secundum quod eus intelligit proprium respectum assimilaonis, quam habet unaquæque creatura ad sum, non relinquitur quod rationes rerum intellectu divino non sunt plures vel istinctæ, nisi secundum quod Deus cognoscit es pluribus et diversis modis esse assimilailes sibi. Et secundum hoc August. dicit, uod Deus alia ratione fecit hominem, et alia quum, et rationes rerum pluraliter in mente ivina esse dicit. In quo etiam salvatur aliualiter Platonis opinio, ponentis ideas seindum quas formantur omnia quæ in rebus aterialibus exsistunt.

COMMENTAIRE.

« Posito vero modo quo Deus intelligit, uia magnam modus ipse difficultatem habet, eo in hoc capite ipsum sanctus Thomas eclarare intendit. Circa hoc autem duo facit. rimo movet difficultatem, secundo respont. Quantum ad primum, difficultas est, uomodo Deus intelligendo essentiam suam, t omnium similitudinem, omnia intelligat. idetur enim alterum istorum sequi, aut cilicet quod non habeat de rebus propriam ognitionem, quod superius est improbatum; ut quod ipse sit propria ratio singulorum, uod non videtur. Si enim Deus omnia per ssentiam suam cognoscit, tanquam per siilitudinem communem omnium, sequitur uod de rebus communem tantum cognitioem habeat, et non propriam, quia secundum odum quo similitudo cogniti est in cognoente, sequitur cognitionis operatio, cum militudo talis sit forma qua agitur et proucitur operatio: et sic divina essentia est ommunis similitudo repræsentans illud in uo res conveniunt, erit communis, non ropria cognitio. Si autem essentia divina t propria similitudo singulorum, quod reuiritur, si debeat per ipsam singula Deus ropria cognitione cognoscere, hoc non vietur posse esse; quia, cum diversarum reum distinctio sit ratione propriarum forarum, quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, necesse est ut alteri sit dissimile, licet secundum quod aliqua in uno communi participant, unam communem similitudinem habere possunt. Si ergo divina essentia fuerit propria similitudo unius, tanquam videlicet propriam ejus formam repræsentans, alterius similitudo esse non poterit. Quantum ad secundum, primo ostendit divinam essentiam accipi posse ab intellectu divino, ut propriam rationem et similitudinem singulorum. Secundo, quomodo istæ propriæ rationes multæ cum unitate esse possunt, declarat. Primo ergo ponitur ad quæsitum responsio hæc, quod divina essentia, in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum.

« Ad cujus manifestationem tria præmittuntur. Primum est, quod quidditates rerum et definitiones sunt sicut numeri, ut dicitur VIII *Metaph.*, quia sicut in numeris unitate addita vel subtracta variatur species numeri, ita in definitionibus addita vel subtracta differentia variatur species. Substantia enim sensibilis considerata absque rationali, differt specie a substantia sensibili addito rationali, saltem negative, quia non est eadem species: et similiter in comparatione ad irrationale. Secundum est, quod circa ea quæ multa continent, aliter et aliter se habent natura et intellectus. Si enim aliqua requirantur conjuncta ad esse alicujus, natura non patitur ut sint separata: non enim remanet natura animalis, si anima sit a corpore separata, sed intellectus ea quæ sunt conjuncta interdum disjungere potest intelligendo unum sine altero, quando unum eorum in alterius rationem non cadit: tunc enim non potest intelligi res absque eo quod in ejus clauditur ratione. Declaratur per exemplum in numero ternario, et in animali rationali. Ex istis deducitur, quod ubi in uno multa continentur, scilicet perfectionaliter, illud potest accipere intellectus ut propriam rationem plurimorum apprehendendo aliqua illorum absque aliis: ex primo enim notato habetur, quod subtracta differentia variatur species; et ideo si unum accipiatur sine altero, sequitur quod accipiantur diversa, et sic quod accipitur ut exemplar plurium repræsentativum, scilicet uniuscujusque per se absque alio, accipitur ut propria ratio uniuscujusque illorum. Declaratur hoc in numero denario, qui accipi potest ut ratio propria numerorum in ipso inclusorum. Declaratur etiam in animali rationali, qui accipi posset ut propria ratio omnium animalium irrationalium, nisi aliquas differentias adderent positivas. Declaratur et auctoritate Clementis philosophi apud Dionysium, cap. 5 *De divinis nominibus* inquientis, quod nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria. Tertium est, quod divina essentia continet in se nobilitates omnium entium per modum perfectionis, non per modum compositionis, et per consequens continet in se quidditatem cujusque rei in quantum aliquid ponit, quia ex ea parte perfectionem dicit: imperfectionem vero in quantum deficit a vero

esse quod est esse divinum. Istis suppositis, probatur divinam essentiam accipi posse ut propriam rationem singulorum. Illud in quo multa perfectionaliter continentur, accipi potest ut proprium exemplar et propria ratio eorum, quæ sic in ipso continentur, sed in Deo, omnia perfectionaliter continentur, ergo potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde quod est proprium unicuique in sua essentia, comprehendere potest intelligendo in quo suam essentiam imitetur, et in quo a sua perfectione deficit. Intelligendo enim essentiam suam, ut imitabilem per modum vitæ, et non cognitionis, accipit propriam formam et rationem plantæ : intelligendo vero eam, ut imitabilem per modum cognitionis, ut intellectus, accipit propriam formam animalis, et sic de aliis. Et sic patet quod divina essentia ex eo quod est omnibus modis perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum.

« Advertendum est totam rationem et fundamentum sancti Thomæ esse, quod continens aliqua perfectionaliter, potest accipi ut propria ratio eorum quæ continet : quod intelligendum est non secundum adæquatam rationem ejus, sed secundum aliquam inadæquatam et deficientem ejus rationem. Nam si acciperetur quod plura continet secundum suam totalem perfectionem sibi adæquatam, non esset propria ratio contentorum, sicut numerus denarius in quo omnes inferiores numeri unite et perfectionaliter continentur, non divisim tanquam distinctæ species : si accipiatur quantum ad suam totalem perfectionem, non est propria ratio, aut propria similitudo novenarii, quia novenarius non adæquat perfectionem denarii : sed si accipiatur quantum ad perfectionem novenarii in ipso perfectionaliter et unite exsistentem, sic accipitur ut propria similitudo novenarii.

« Advertendum etiam circa exemplum de animali rationali, cum inquit sanctus Thomas ipsum accipi posse ut proprium exemplar animalium irrationalium, nisi aliquas differentias adderent positivas, quod loquitur proportionaliter ad numeros. In numeris enim ex sola subtractione unitatis remanet alia species; ex sola enim subtractione unitatis a numero denario remanet numerus novenarius, ideo cum consideratur in numero denario perfectio ejus quem habet non considerata ultima ejus unitate, consideratur ut propria ratio novenarii : nihil enim aliud est ut sic, quam novenarius. Simili ergo ratione, si ex sola remotione rationalis ab animali rationali, relinqueretur species animalis, quæ est animal irrationale considerando in homine naturam sensitivam semoto rationali, acciperetur ut propria ratio animalis irrationalis, in quantum nihil esset, ut sic, quam animal irrationale, sed quia ad speciem animalis irrationalis non sufficit remotio, et absentia hujus differentiæ quæ est rationale, sed constituuntur illæ species per differentias positivas additas animali, ideo quantumcunque consideretur in ipso natura sensitiva absque rationali, non consideratur ut propria ratio animalis irrationalis, quod speciem animalis dicit positivam, sed tantum ut propria ratio animalis absolute sumpti, quod potest dici animal irrationale negative, quia non includit in sua quidditate rationale. Unde quod inquit Clemens philosophus, nobiliora esse ignobiliorum exemplaria, non est verum quantum ad propriam rationem universaliter, sed quantum ad aliquid.

« Considerandum etiam, cum dicitur, divinam essentiam posse accipi ut propriam rationem, quod hoc dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut proprietas se teneat ex parte rei repræsentatæ, et tunc dicitur propria ratio illa, quæ repræsentat propria rei. Alio modo, ut se teneat ex parte formæ repræsentantis : et tunc dicitur propria ratio alicujus, quæ ita est ratio ipsius, quod non alterius. Primo modo, esse propriam rationem singulorum, non convenit divinæ essentiæ ex ipso intellectu concipiente ipsam cum habitudine ad res, sed ex plenitudine perfectionis suæ, qua omnium rerum perfectiones in se continet : nisi enim in se ipsa rerum omnium perfectiones contineret, non possent res per ipsam quantum ad earum proprias naturas cognosci. Secundo autem modo, non habet quod sit propria ratio nisi ex intellectu : quod enim divina essentia sit proprium verbum, et propria conceptio rei hoc modo, non habet nisi in quantum concipitur a Deo sive intelligitur ut imitabilis a perfectione istius et illius. Propter hoc dicit sanctus Thomas quod accipit essentiam suam, ut propriam rationem : quod est dicere, intelligit ipsam in ordine ad hoc et illud, et sic intellecta habet rationem proprii exemplaris hujus, et proprii exemplaris illius. Ex hoc autem patet quod non est mens sancti Thomæ, ut Scotus illi videtur imponere II *Sent.*, dist 35, quod respectus isti divinæ essentiæ ad creaturas, dent illi ut propria creaturarum repræsentet, imo ex sua perfectione hoc habet, sed ex istis respectibus habet, ut in plura exemplaria rerum, et in plures rationes earum distinguatur : ipsa enim concepta cum habitudine et proportione ad naturam lapidis, tanquam videlicet imitabilis a lapidis natura, et ejus in seipsam perfectionem præhabens, distinguitur secundum rationem a seipsa præcise ut imitabili a planta, et sic de aliis.

« Sed advertendum ex doctrina sancti Thomæ, I *Sent.*, dist. 27, quæst. 2, art. 3, ad 4, quod tripliciter potest intellectus ferri in formam conceptam. Uno modo in quantum est similitudo rei præcise, id est in quantum intellectus utitur ipsa ut medio per quod rem cognoscit, et sic nullam habet considerationem de ipsa forma, sed tantum de re per ipsam repræsentata. Alio modo, in quantum est talis res tale esse habens in anima, et sic nullam habet considerationem de re repræsentata, sed tantum de ipsa forma. Tertio modo, per comparationem unius ad alterum, puta dum considerat unum esse alterius repræsentativum

t sic simul utrumque cognoscit. Intellectus gitur divinus in essentiam suam tripliciter otest ferri. Simpliciter et absolute, in uantum est talis res, et sic intelligendo es- entiam suam non concipit proprium exem- lar rerum, et propriam rationem ipsarum ormaliter, et in quantum utitur ipsa ut iedia per quod sibi res creatæ repræsentan- ir : et sic etiam non intelligit ipsam ut pro- rium exemplar. Et in quantum intelligit psam ut imitabilem a creatura secundum unc perfectionis modum, puta secundum radum vitæ : et sic cognoscit ipsam, ut ropriam rationem formaliter, quia appre- endit ipsam cum habitudine ad creaturam, x qua habet ut apprehendat formaliter pro- rium exemplar creaturæ. Unde intellectus ivinus apprehendens essentiam suam ab- olute, apprehendit proprium exemplar erum materialiter, quia apprehendit il- im rem quæ est exemplar denominative; on autem apprehendit proprium exem- lar formaliter, quia non apprehendit ipsam um habitudine ad rem, ex qua formaliter abet ut sit propria ratio et proprium exem- lar, sicut apprehendens naturam animalis bsolute, apprehendit genus materialiter : uia apprehendit illam rem quæ denomina- ur genus, non tamen apprehendit genus ormaliter : quia non apprehendit illam cum habitudine ad species, ex qua aliquid habet ut formaliter et completive sit genus. Intel- ectus autem divinus apprehendens essen- iam cum habitudine imitationis a rebus, pprehendit proprium exemplar et propriam ationem rei formaliter, sicut apprehendens nimal cum habitudine prædicabilis ad spe- ies, apprehendit formaliter genus. Propter oc ergo inquit sanctus Thomas, quod Deus ntelligendo essentiam suam ut imitabilem er modum plantæ, accipit propriam for- nam et rationem plantæ : et eadem ratio st respectu aliorum, quasi diceret quod non pprehendit essentiam suam tanquam pro- riam rationem alicujus rei formaliter, nisi n quantum ipsam cum tali respectu intelli- it, licet apprehendendo ipsam sine tali espectu apprehendat propriam rationem iiuscujusque materialiter et fundamenta- iter.

« Sed advertendum, cum dicitur, quod Deus cognoscit essentiam suam ut propriam ationem, non est sensus quod accipiat ip- am esse propriam rationem, licet et illo nodo cognoscat, sed quod cognoscit ipsam ssentiam divinam, quantum ad id unde abet, quod sit propria ratio rei : sicut cum licimus intellectum nostrum concipere pro- riam hominis rationem, non intelligimus uod accipiat illam esse propriam hominis ationem, quia illud ad reflexam cognitio- iem pertinet, sed quod format conceptum iominis, qui sic ab intellectu formatus, est ropria hominis ratio.

« Ostenditur secundo, quomodo istæ pro- riæ rationes in Deo multæ sunt : oportet nim multas esse, cum propria ratio unius listinguatur a propria ratione alterius, et onitur hæc conclusio : rationes rerum in intellectu divino non sunt plures vel distinctæ nisi secundum plures respectus imitabilitatis. Secundum enim quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis, quam habet unaquæque creatura ad ipsum, sic sunt in ipso plures rationes. Et sic salvatur dictum Augustini, lib. *LXXXVIII, Quæst.*, quæst. 6, pluraliter in mente divina rationes esse dicentis. Salvatur etiam aliqualiter positio Platonis de ideis : dicit autem *aliqualiter*, quia ipse ideas quidem posuit, sed non in mente divina, ut nos ponimus, imo per se subsistentes, ut illi Aristoteles ascribit.

« Adverte quod isti respectus intellecti a Deo, secundum quod intelligit se a diversis creaturis diversimode imitabilem, qui sunt respectus rationis, non faciunt divinam essentiam in se plurificari, quasi propter diversos respectus ipsa sit realiter multa : sed dicuntur facere formaliter pluralitatem et distinctionem idearum et propriarum rationum in esse cognito. Cum enim hic accipiatur propria ratio et idea creaturarum pro essentia divina, ut intellecta tanquam repræsentativa omnium perfectionum inventarum in creaturis, non intelligitur ut distincta ratio plurium, nisi quia intelligitur cum diversis respectibus ad creaturas ; et sic una existens in se, intelligitur tanquam multiplices respectus creaturarum ad se terminans, et ex hoc habens multiplicitatem et distinctionem in esse intellecto et cognito. Ex quo nulla multiplicitas ponitur in re, sed tantum quod multipliciter intelligitur ex parte rei cognitæ propter respectuum multiplicitatem. »

Le dernier paragraphe qu'on vient de lire dans le texte de saint Thomas nous donne à la fois quelque chose de plus précis et quelque chose de plus obscur que les fragments de la *Somme de théologie* que nous avons cités plus haut. Je dis qu'il est plus obscur, en ce sens que la *Somme de théologie* affirme explicitement que les *relations idéales*, qui sont dans l'essence divine, constituent la condition de l'acte intellectuel de Dieu qui saisit les êtres multiples et contingents; il est plus précis, en ce sens qu'il dit clairement en quoi consistent les *relations idéales*. Elles consistent dans les divers degrés intelligibles suivant lesquels la série des êtres contingents peut imiter l'essence absolue.

Ainsi les *relations idéales* ne supposent point dans le système thomiste une autre réalité absolue que l'essence divine, elles ne sont point une sorte de *sensorium* distinct d'elle. Mais elles supposent néanmoins que les possibles, ou pour parler plus exactement, les êtres futurs, non à la vérité dans leur existence, mais dans leur nature essentielle, se rattachent à l'essence de Dieu, non à sa volonté, et ont ainsi avant d'être une sorte d'*entité* métaphysique et abstraite.

Qu'on nous permette de nous arrêter un peu sur ce point.

C'est un principe attesté par la révélation et profondément conforme aux données de la raison, que les êtres tiennent leur existence de la *volonté libre* de Dieu. Mais Dieu

a conçu dans son éternité ces êtres qu'il a décidé librement de créer. La conception qu'il en a eue était-elle purement et simplement nécessaire? ou bien la volonté libre a-t-elle eu aussi sa part dans la conception même de ces types ? Sans aucun doute ces types sont coordonnés et constitués d'après une harmonie et des lois suprêmes, qui font de leur ensemble et de chacun d'eux une représentation lointaine de l'être divin; mais aussi entre l'être divin et ces êtres contingents et limités il y a un abîme, l'abîme qui sépare l'infini, l'inconditionnel, l'absolu, du relatif, du conditionnel, du fini. Chaque substance est ainsi composée d'un certain nombre de puissances et de limites, de perfections et d'imperfections. Cette composition est-elle un résultat de la nature des choses ou quelque chose de nécessaire et que Dieu conçoit nécessairement? Est-elle quelque chose de non-nécessaire et où intervienne la volonté divine?

Je ne crois pas que jamais l'Eglise se soit prononcée dans un quelconque de ces deux sens opposés. Cependant l'hypothèse que les *possibles* sont conçus nécessairement et comme des *nécessaires idéaux* me semble plus difficile à concilier avec la révélation que l'hypothèse contraire. Elle est un reste de la théorie des *idées* platoniciennes. Saint Thomas ne la pose pas d'une manière explicite dans les textes que nous avons extraits de ses deux *Sommes*, mais elle semble en être une conséquence et en même temps la seule explication raisonnable des *relations idéales* qu'il pose dans l'essence divine. En effet les relations idéales dans leur ensemble constituent la série des choses, en tant que représentant à divers degrés l'essence divine, ou en d'autres termes la hiérarchie des possibles. Cette hiérarchie est donc donnée, non comme le résultat de la volonté suprême ou d'une opération divine quelle qu'elle soit, mais comme l'objet secondaire ou, si l'on veut, comme un des objets secondaires de l'intelligence infinie.

Du reste, à la fin du dernier chapitre qu'on a dû lire, saint Thomas lui-même les compare aux *idées* de Platon; elles en diffèrent pourtant de deux façons : en premier lieu, elles ne constituent pas l'essence divine en elle-même; en second lieu, elles ne sont pas quelque chose d'absolu, mais de simples *relations idéales*. Mais à part ces deux différences, essentielles, nous le reconnaissons, elles sont la théorie antique continuée dans la théodicée moderne.

Scot, qui ainsi que nous l'avons vu, brise presque toujours, et sans le savoir, avec la pensée ancienne, nie la doctrine de saint Thomas: suivant lui, les *relations idéales* sont une hypothèse chimérique. Il lui opposait trois arguments.

D'abord, disait-il, si les *relations idéales* sont nécessaires à Dieu pour qu'il connaisse les créatures, en vertu de quoi ces relations elles-mêmes sont elles connues? Par d'autres relations; mais alors on ira à l'infini de relations en relations. Par elles-mêmes; mais alors Dieu a donc besoin d'autre chose que sa pure essence pour connaitre? Admettre en lui un besoin pareil et une pareille indigence, n'est-ce pas déclarer que l'infini ne se suffit pas à lui-même dans les opérations? n'est-ce pas une contradiction et un blasphème?

En second lieu, si l'essence divine était limitée à connaître une seule chose, elle la connaîtrait par elle-même, puisque telle serait sa nature; mais il implique contradiction que ce soit en tant qu'infinie, c'est-à-dire sans restriction interne qui la borne à une connaissance unique, qu'elle soit assujettie à des principes de connaissance qui lui sont étrangers.

Troisièmement, enfin, les relations idéales et l'essence divine ne peuvent être à la fois le principe et l'objet de la connaissance divine, car le principe et l'objet d'une opération unique est lui-même unique et essentiellement unique (506).

Le premier argument sera probablement le seul qui frappera vivement le lecteur moderne; le second n'en est que la transformation curieusement subtile; le troisième se rattache à toutes les délicatesses, à toutes les distinctions nominales de l'*unum per se* et de l'*unum per accidens :* la scolastique en était avide; nous avons peine aujourd'hui à les suivre et à les supporter. Mais quoique tous ces raisonnements complexes se ramènent à un seul, celui-là est presque irrésistible; il met en lumière le péril que courait le thomisme de se jeter par la théorie de l'intelligence divine sur l'écueil du platonisme, et en général des systèmes qui introduisent directement ou indirectement au sein de l'infini quelque chose qui n'est pas lui.

Cette considération était si forte que l'école thomiste abandonna en général l'opinion de saint Thomas et même prétendit que saint Thomas ne l'avait point professée. Toutefois elle ne mit en avant cette prétention assez bizarre et très-insoutenable qu'après de longs débats qui ruinèrent le système des relations idéales. Nous trouvons en effet ce système chaudement soutenu par les premiers thomistes et ceux qui leur sont fidèles, Ægidius, Capreolus, Vasquez. Cajétan un des premiers l'abandonna et déclara qu'elle n'était point dans saint Thomas, bien qu'on la trouve non-seulement dans les textes que nous avons cités, mais dans son commentaire sur le *Livre des sentences* et dans son *De veritate*.

Mais comment y avait-il été conduit?

Nous l'avons déjà expliqué en partie. La théorie des *idées* platoniciennes était dans la circulation générale des esprits; le XI[e] et le XII[e] siècle l'avaient admise et développée; l'aristotélisme, à qui le christianisme faisait souvent violence sur les sommets de la théodicée, s'était plié à ses principes et il avait même trouvé un moyen de se récu-

(506) Scot, loc. cit.

cilier avec le dogme. Henri de Gand l'avait purement et simplement enseignée, sauf qu'il ne regardait pas la vision des choses finies ou le rapport du fini à l'infini comme l'essence de celui-ci. Saint Thomas reprit la thèse de Henri, mais en la modifiant dans un sens chrétien. Les idées devinrent, dans sa doctrine, des *relations idéales*.

Voilà une première explication. Mais elle n'est pas entièrement suffisante.

En effet, on peut se demander comment Henri le Solennel avait été conduit lui-même à la théorie des *Idées*, ou comment la tradition péripatéticienne y avait vu un moyen de se christianiser.

Duns Scot nous l'apprend d'une manière indirecte : suivant lui, saint Thomas admet des *relations idéales*, afin qu'elles déterminent l'essence divine à être semblable aux objets connus par elle. Il faut bien, en effet, se souvenir des principes généraux de l'idéologie thomiste. Connaître, c'est avoir en soi par représentation la forme de l'être connu.

L'intellect, qui reçoit les idées, est capable de toutes les idées ; donc il faut qu'il soit déterminé à l'une quelconque de ces idées, par une *espèce* qui est la similitude de la chose qui agit sur lui. Cette *espèce* joue vis-à-vis de lui le même rôle que l'acte vis-à-vis de la puissance, la forme vis-à-vis de la matière ; elle est à la fois le principe qui détermine et le principe qui actualise. L'école thomiste soutenait contre l'école scotiste que l'intellect, qui reçoit l'idée distincte, comme on sait, de l'intellect agent, ne concourt nullement à sa formation comme principe actif. Sans doute, lorsqu'elle passait de la pensée humaine à la pensée divine, elle était obligée de se modifier singulièrement. En Dieu on ne saurait évidemment distinguer l'intellect *agent* et l'intellect *patient*. Mais comme toute idée est conçue comme le résultat d'une *espèce* qui s'imprime dans un être intellectuel ; comme, en d'autres termes, l'intellect ne se met en mouvement que sollicité par une *similitude* ou une forme qui le rend lui-même semblable à l'objet pensé, il fallait nécessairement, pour que Dieu pensât des objets multiples, en tant que multiples, que cette multiplicité fût pour lui comme une sorte de réalité objective. Cette conséquence était dure ; et Aristote, plutôt que de l'admettre et de subordonner ainsi Dieu ou l'acte pur à quelque chose d'extérieur à lui, avait supposé que Dieu ne pense pas ce qui est différent de lui et multiple. Mais aussitôt que la thèse contraire était défendue et imposée par la foi, on était conduit par la métaphysique et par l'idéologie péripatéticiennes elles-mêmes à placer en Dieu, à côté de son essence, des idées ou des relations idéales, c'est-à-dire à faire indirectement du fini la forme de l'infini. En d'autres termes, on était poussé à reprendre la doctrine des idées, cette doctrine qui n'est l'antithèse de celle d'Aristote que parce que toutes deux sont les deux alternatives d'une même ontologie générale : je veux dire l'ontologie qui présida à tout le développement de la science gréco-romaine. C'est ainsi qu'un article de foi avait ramené les péripatéticiens du moyen âge à une théorie platonicienne. répétons-le encore saint Thomas ne l'a pas prise dans sa crudité, il l'a singulièrement modifiée, et il faut un œil très-exercé pour sentir qu'elle a de lointains inconvénients et de secrètes affinités avec la thèse des *idées*. Mais Scot le sentit avec une finesse admirable, et par là il fut obligé de sortir à la fois du platonisme et de l'aristotélisme.

2° Scot ne réfute pas seulement le système de saint Thomas sur la question de l'intelligence divine, il propose le sien, qui ne laisse pas que de présenter de nombreuses difficultés.

Il commence par observer que Dieu ne connaît pas les choses par les choses elles-mêmes. « Ce serait un avilissement, dit-il, de l'intelligence divine, si elle recevait quelque chose d'une essence qui ne fût pas lui. *Vilesceret intellectus divinus pro eo quod pateretur ab aliquo alio ab essentia sua. Ex hoc sequitur quod objectum primum, nempe ens infinitum, uti est essentia divina, est objectum primum primitate adæquationis, quia, sicut ostensum est de intellectu divino, intellectus divinus non habet adæquatum commune per abstractionem ab omnibus objectis, sed communitate virtutis ad omnia per se objecta; alias vilesceret ejus intellectio, quia posset immutari ab objecto finito* (507). »

Rien n'est donc mieux établi, quoi qu'ait soutenu Cajétan, réfuté sur cet article par Vasquez et par Suarez, rien n'est mieux établi que le point de départ de Scot, à savoir que l'essence de Dieu est pour lui l'unique *ratio cognoscendi*. Le problème difficile qu'il se proposa fut même de rendre compte clairement et complétement par cette essence de toute la connaissance divine. « Qu'ici, » s'écrie un scotiste, « qu'ici le lecteur dresse toute son attention, qu'il pèse, qu'il admire avec stupéfaction le génie très-subtil de Scot ! C'est une suprême difficulté que de trouver dans l'essence divine toute nue le moyen de connaître les choses qui ne sont pas elle ! Or Scot, éloignant les idées et les relations idéales de saint Thomas, ne laissa rien qui pût en quelque sorte fonder la connaissance ; et néanmoins il aborda le problème de l'expliquer ! Ce qui aurait accablé tout autre fut pour lui un aiguillon ; personne, excepté lui, n'eût osé se prendre corps à corps avec une telle difficulté... Mais il avait une force si perçante de génie qu'il osa entreprendre cette recherche et en venir à bout et dire ce qu'il avait trouvé (508). » Voyons donc sa solution.

Suivant lui, il y a un double objet de la connaissance divine : l'un primaire, l'autre secondaire. L'objet primaire, c'est l'essence

(507) Scot., quodlib. vi, quæst. 5. — *Voir encore* iii, dist. 32, et alias.

(508) Maced., *Collat.* jam cit. col. 9, dist. 2.

divine, qui est connue tout d'abord et qui constitue le moyen de connaître les autres objets (*ratio cognoscendi alia a se*). L'objet secondaire ou second, c'est l'ensemble des créatures, et cet objet second est connu par la vertu du premier. La première intellection divine est donc la connaissance de l'essence absolue sans aucune relation même *de raison;* la seconde est celle des créatures dans cette essence, et cela immédiatement, sans intervention quelconque d'idées ou de relations idéales. Au premier instant logique la créature est connue dans l'essence divine et en vertu de cette essence; ce n'est qu'une fois connue, et ultérieurement qu'elle est comparée avec elle. Dieu voit donc d'abord son essence, en tant que formelle et absolue : mais en elle sont virtuellement et éminemment les créatures, qui ne sont pas exprimées et développées, pour ainsi dire, par la première connaissance. Elles sont enveloppées dans l'essence divine, elles n'y sont pas explicitement (*manent in essentia, non declarantur*). C'est la seconde intellection (le mot *seconde* ne désigne, bien entendu, qu'une postériorité logique) qui les pose, les manifeste, les *déclare* : et c'est cette manifestation dans l'essence divine qui constitue la production intelligible, par laquelle se pose actuellement la représentation formelle de la créature, précédemment virtuelle et éminente. C'est cette sorte d'*être* que Scot appelle l'*être produit dans le genre de l'intelligible* (ESSE PRODUCTUM IN GENERE INTELLIGIBILI), parce qu'auparavant il était pour ainsi dire enseveli dans le resplendissement de l'essenee divine, et que maintenant il apparaît et pour ainsi dire brille de son éclat particulier. Cette apparition constitue une véritable production intelligible. Les créatures ont donc en Dieu un je ne sais quel *esse cognitum* qui leur est communiqué par cette *cognitio cognitiva* qui les manifeste et les *déclare*. Jusque-là nous n'avons vu apparaître comme moyen ou *ratio* de la connaissance divine ni idées, ni relations idéales. Seulement, une fois que l'*esse cognitum* des créatures s'est produit au sein de Dieu, comme nous venons de le voir, il se produit un rapport entre ces créatures et Dieu qui les connaît et qui leur donne cet être, appelé aussi par Scot *esse diminutum*. Ainsi, au troisième instant de la connaissance, ou d'une façon tout à fait ultérieure, les relations idéales sont concevables et admissibles, non comme explication de l'intelligibilité des créatures, mais comme résultat de cette intelligibilité déja produite par Dieu. Enfin on peut même concevoir un quatrième instant où cette relation idéale est vue par Dieu, et on aura ainsi les *idées* de Platon et du Docteur solennel.

Nous venons de présenter le plus clairement possible l'obscur système contenu dans la 35ᵉ distinction de Scot. Il peut à nos yeux se résumer en un seul mot, c'est que la *relation idéale*, supposée par saint Thomas, est le résultat de l'intelligibilité des créatures au lieu d'en être le fondement, et que cette intelligibilité elle-même a une cause au sein de l'essence divine, qui semble pour ainsi dire les créer, c'est-à-dire créer même les possibles, en tant que possibles.

Nous supplions le lecteur de fermer un instant ce livre et de réfléchir à l'importance de cette solution.

Elle échappa souvent aux scotistes eux-mêmes, parce qu'ils se laissèrent surprendre et distraire par les subtilités incroyables des mille discussions auxquelles on se livrait alors. Nous avons vu que Scot admet que les créatures ont au sein de Dieu une sorte d'existence qui précède leur existence réelle; c'est ce qu'il appelle leur *petit être*, ESSE DIMINUTUM. Les thomistes s'emparèrent de cette expression et s'écrièrent : « Vous voyez, Scot suppose que les créatures étaient en Dieu d'une certaine façon avant la création, et que c'est parce qu'elles avaient une existence particulière en lui, qu'il a pu les connaître; ce qui revient à dire que les créatures sont vues par lui en elles-mêmes. » Tel était le langage que tenait Cajétan; c'était une manière de renvoyer à un adversaire l'accusation pesante qu'il lançait lui-même. Scot refusait les *relations idéales* pour sauvegarder la perfection de l'essence divine et ne pas tomber dans les idées platoniciennes; on disait aux scotistes que leur *esse diminutum* était bien plus grave encore que les *respectus ideales*, et qu'il donnait des armes à Wiclef et à Jean Huss, ces partisans déclarés d'une création éternelle qui se meut et vit au sein du Createur, même avant que celui-ci ait prononcé le *fiat* souverain.

Et, en effet, quand on examine le problème de la connaissance divine à part tous les autres, l'*esse diminutum* des Franciscains semble présenter les mêmes périls logiques que les *respectus* des Dominicains. Immense et sombre problème! Certes, les choses sont possibles avant que Dieu les appelle à l'existence! Elles sont *possibles!* bien plus, elles sont *éternellement* possibles! Cette *possibilité* n'est pas un simple concept de notre esprit, car autrement elle serait conçue arbitrairement; mais si elle n'est pas un simple concept de notre esprit, elle a donc une... réalité! Mais qu'est-ce que cette réalité... *réalité* du *possible*, antérieure à la réalité elle-même? Abîme de toutes parts! Il semble que dans cet abîme on puisse jeter indifféremment toute théorie, et que, vis-à-vis d'une si grande obscurité, un système est aussi lumineux, ou pour mieux dire, aussi peu lumineux qu'un autre.

A ce point de vue, on comprend l'opinion de Vasquez, de Suarez, d'Arriaga (509), et même de Macédus, qui déclarent que Scot et saint Thomas ne diffèrent que par les

(509) C'est surtout Arriaga qui représente cet éclectisme. — Voir *Tractatus de scientia Dei*, disp. 25, *De ideis*, sect. 4.

mots : *Itaque*, s'écrie ce dernier écrivain (510), *de verbis contendimus, de vocabulis disputamus, in re consentimus.*

Cependant je crois que cet éclectisme est exagéré. Scot, et après lui, Occam, Gabriel, Pierre d'Ailly, Bachonus, Durand, le pensaient aussi. En effet, il y avait une question capitale entre les thomistes d'une part, les scotistes et les occamistes de l'autre. Ceux-ci regardaient les *possibles* comme des espèces de *créations* de Dieu. « Dans l'école thomiste, » dit très-bien Macédus lui-même, « l'essence apparaît affectée de relations et divisée par elles, les créatures n'étant connues que par leur intermédiaire. Au contraire, dans l'école de Scot, elle est libre, dégagée de toute relation idéale avec les créatures, maîtresse souveraine de celles-ci, puisqu'elle les éveille et les forme par sa connaissance, et que, *par une sorte de création* (511), elle produit leur être intelligible par son intellection même, de telle sorte qu'elles dépendent de l'intelligence infinie absolument et complétement. »

On voit donc que si la théorie thomiste penchait du côté du platonisme et tendait par une conséquence très-lointaine à faire du *fini* la forme de l'*infini*, la théorie scotiste, diamétralement contraire, tend à supprimer les *possibles* considérés comme *possibles*, et à regarder les lois générales de la création comme un pur résultat de la volonté divine, arbitraires en elles-mêmes et n'ayant rien qui les mette en rapport absolu avec l'absolue essence de Dieu. En d'autres termes, Dieu, suivant ce système, voit la possibilité des choses dans la puissance qu'il a de les produire et comme éminemment ou virtuellement contenues dans l'efficace souveraine de sa volonté. Duns Scot, qui introduisit l'individualité, comme principe distinct et *sui generis*, au sein des substances finies, fit aussi une part excessive à la liberté divine, dans laquelle il semble parfois absorber Dieu tout entier avec sa nature et sa sagesse. Guillaume d'Occam poussa plus loin encore cette erreur. De là, si je ne me trompe, leur système sur l'*esse diminutum* et l'*esse cognitum* des créatures.

Aussi les thomistes observaient-ils avec raison que Scot et Occam rompaient fâcheusement avec toute la tradition des Pères, qui tous avaient vu dans les *idées* de Platon sinon la vérité absolue, au moins une vérité importante et profonde splendidement pressentie. Ils rappelaient que Platon, qui les avait inventées ou décrites le premier, avait été célébré pour cela même dans la primitive Eglise; que Justin le martyr avait supposé qu'il les avait trouvées dans le livre de Moïse; que Cicéron les avait fait passer dans la philosophie latine et en avait rendu témoignage : *Ideas, rerum formas appellat Plato easque gigni negat, atque semper esse, ac ratione et intelligentia contineri, cætera nasci, occidere, fluere, labi, nec diutius esse in uno et eodem statu* (512). Saint Augustin parle à peu près comme Cicéron : *Ideas primus Plato appellasse perhibetur; sunt autem principales formæ quædam, vel rationes rerum, stabiles atque incommutabiles, quæ ipsæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ semper eodem modo se habentes, quæ in divina intelligentia continentur* (513). Clément d'Alexandrie (514) tient à peu près le même langage; et nous le retrouvons dans saint Denys (515). En un mot, il a au moins la force d'une tradition illustre et respectée. Or il semble que les *idées* disparaissaient complétement dans la théorie de Scot et d'Occam. Nous verrons bientôt comment ces deux philosophes et leurs nombreux disciples répondirent à l'objection; il nous suffira quant à présent de faire deux remarques importantes.

La première, c'est que les historiens de la scolastique qui identifient les termes suivants : *platonisme*, *réalisme*, *scotisme*, et regardent Occam comme l'antithèse vivante de Scot, devraient bien prendre la peine d'expliquer la flagrante anomalie que nous leur soumettons. Certes, la question des *idées divines* est une grande et importante question ; or que trouvons-nous ? Scot, d'accord avec Platon, et combattu par les disciples de saint Thomas et par Occam dans un aveugle réalisme qui pose à plaisir au sein de Dieu des idées chimériques ? Pas le moins du monde. Celui qui les pose, ces idées, c'est saint Thomas, devenu à cet égard platonicien. Scot les rejette, et Occam, sur cette question comme sur beaucoup d'autres, se déclare disciple de Scot. Encore une fois, que MM. Rousselot et Hauréau nous expliquent ces faits au point de vue de leur système !

La seconde remarque que nous tenons à présenter, c'est que, si Duns Scot combat Platon à propos du grave problème des idées au sein de Dieu, il s'en rapproche, nous le verrons ailleurs, sur beaucoup d'autres questions. On peut même dire d'une façon générale que le Docteur subtil commence une réaction platonicienne, et quelques-uns de ses disciples iront plus loin encore que lui. Mais, à bien examiner, la réaction principale qu'il opère, et qu'il opère ordinairement sans le savoir, est, avant tout, dirigée contre toute la métaphysique ancienne; elle porte sur Aristote plus que sur Platon, puisque Aristote avait représenté l'organisation générale de cette métaphysique; mais, à l'occasion, elle porte aussi

(510) MACED., *Collat.*, loc. cit.

(511) *Ibid.* — *Tanquam creatrix illarum tribuens eis esse cognitum per cognitionem productum.*

(512) CICERO, *De orat.*, III. — *De claris oratoribus, ad Brutum.* — *Voir* aussi SENEC., epist. 66.

(513) S. AUGUST., lib. *LXXXVIII Quæst.*, c. 46. Cf. *Quæst.*, l. LXV, c. 29. — *De civit. Dei*, lib. VII, c. 28; lib. XI, c. 10; lib. IX, c. 22 et 29; lib. XII, c. 17. — *De Genesi ad litteram*, l. IV, c. 22 et seq.

(514) S. CLEM., *Strom.*, lib. IV.

(515) S. DIONYS. Areop., *De div. nominib.*, c. 5. — *Voir* aussi S. BONAV., disp. 39, art. 2, quæst. 1.

sur Platon, et nous en voyons ici un exemple frappant.

Sans aucun doute, le système proposé par Scot est inadmissible ; il a les conséquences les plus graves ; il conduit à un *supernaturalisme* périlleux ; il conduit à dire que le bien et le mal ne sont tels que par la volonté de Dieu qui ordonne l'un, qui prohibe l'autre, ce qui revient à la négation de la morale naturelle. Nous développerons ailleurs ce côté fâcheux de la théodicée scotiste. Il n'en est pas moins vrai que cette erreur n'est que l'excès d'une réaction trop vive contre une autre erreur ancrée dans tous les esprits, et qui se reliait à toutes les traditions et à toutes les théories scientifiques de l'antiquité. En face d'une science qui admettait implicitement un intermédiaire entre Dieu et le monde, un système qui faisait complétement dépendre celui-ci de celui-là, et qui poussait cette dépendance jusqu'à la négation des lois éternelles et nécessaires de la création, avait sa valeur comme négation, et voilà pourquoi c'est de l'école d'Occam, de Pierre d'Ailly, de Gerson et de Cusa que put sortir la grande hypothèse astronomique qui donna le signal de la rénovation.

3° Une dernière question se rattachait aux deux précédentes. Nous venons de dire que la théorie scotiste, quelle que fût sa très-haute valeur relative, et bien qu'elle favorisât une immense et heureuse révolution des esprits, présentait ce très-grave inconvénient d'écarter complétement la plus haute et la plus belle des théories de la philosophie antique, une de celles que les Pères avaient pris le plus de soin de conserver en la modifiant, et de faire entrer, pour ainsi dire, purifiée et baptisée, sinon au sein de la foi, du moins au sein de la théologie. Ce n'était pas sans des vues profondes qu'ils avaient tout fait pour la conserver dans la pensée humaine. Le christianisme est la seule religion du monde qui ne soit pas un mysticisme, ce qui revient à dire que c'est la seule religion qui consacre la raison au nom même de Dieu. Il put avoir à lutter contre elle, lorsqu'elle s'égarait, méconnaissant sa nature, sur le domaine des rêveries mystiques, ou qu'elle niait, à cause même de ces rêveries, tout ce qui n'est pas elle ; mais sa grande lutte, l'histoire l'atteste, fut contre le mysticisme lui-même. De là le souci que prirent la plupart des Pères de dépouiller la théorie des idées du caractère mystique que lui donnaient les néo-platoniciens. Elle resta comme une barrière à la fois contre les tendances *illuminées*, et contre les tendances sensualistes ; et aussi ne faut-il pas s'étonner si Scot et Occam, en la brisant, ouvrirent à ces tendances, tantôt opposées entre elles, tantôt réunies, une vaste carrière. Le mysticisme envahit tout au XV° siècle ; il se mêla aux plus grandes, aux plus sûres découvertes pour les faire rayonner dans d'immenses horizons, et en même temps pour les compromettre. Ce fut là le mauvais côté de l'influence de Scot et d'Occam.

Toutefois le Docteur subtil était trop au courant de la tradition des Pères, il la vénérait trop, pour condamner complétement les *idées* platoniciennes, et ne pas leur faire une petite part. Il ne faut pas oublier qu'il se rattachait plus intimement que les thomistes aux souvenirs de la théologie positive, et que, de même, Platon était pour lui, plus que pour eux, un philosophe presque égal à Aristote. On peut même le regarder, à certains égards, comme le restaurateur de l'idéologie platonicienne, non pas, bien entendu, dans cette partie de l'idéologie qui examine les rapports des idées et de Dieu, mais dans cette partie psychologique qui examine leurs rapports avec l'âme. Scot, d'après cela, devait essayer de concilier son système avec la théorie platonicienne. Il le fit en effet, et voici de quel biais logique il se servit.

L'intelligibilité des créatures est elle-même une production divine dans le système franciscain. « Dieu, » dit Scot, « au premier instant pense son essence sous un concept pur et absolument dégagé de tout autre. Au second instant il produit la pierre dans son être intelligible et il pense la pierre. — *Hoc potest poni sic : Deus in primo instanti intelligit essentiam sub rationne mere absoluta ; in secundo instanti, producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem* (516). » Et ailleurs : « La production suivant l'être de l'essence est très-véritablement une création, car son point de départ (*terminus a quo*) est le pur néant, et son point d'arrivée, quelque être. — *Quinto, secundum idem medium de creatione, productio rei secundum illud esse essentiæ est verissime creatio. Ipsa enim est mere de nihilo, ut de termino a quo, et ad verum ens, ut terminum ad quem* (517). — *Licet potentia Dei ad se sit in Deo in primo instanti naturæ, tamen per ipsam non habet objectum quod sit primo possibile, sed per intellectum divinum producentem in primo instanti illud in esse intelligibili : et intellectus non est formaliter potentia activa, qua Deus dicitur formaliter omnipotens ; et tunc res producta ab intellectu divino in esse tali, scilicet intelligibili, in primo instanti naturæ habet se ipsa esse possibile in secundo instanti naturæ, quia seipsa formaliter non repugnat habere esse necessarium ex se.* » Et ailleurs encore : « Si cependant une chose est admise comme possible avant que Dieu la produise par sa toute-puissance, cette possibilité elle-même ne constitue pas quelque chose d'absolument primitif ; elle est produite par l'intellect divin. — *Si tamen res intelligatur esse possibilis antequam Deus per omnipotentiam producat eam, sic est verum : sed in illa simplicitate non est simpliciter prior, sed producitur ab intellectu divino.* »

(516) Scot., I, dist. 35.

(517) *Ibid.*, dist. 36. Cette argumentation est dirigée contre Henri de Gand, qui admettait l'éternité des essences.

Or, cela admis, que deviennent les *idées* divines ? Elles existent bien encore en ce sens que Dieu, ayant produit l'intelligibilité des créatures par un acte de son intelligence, voit ensuite les créatures dans l'intelligibilité qu'elles tiennent de lui. Mais alors l'idée divine n'est plus le moyen par lequel Dieu voit la créature, c'est cette créature même en tant qu'elle est vue dans son être intelligible. C'est même cette partie délicate de la théorie scotiste qui avait donné lieu aux étranges méprises de Cajétan, et qui l'avait conduit par une interprétation vicieuse à supposer que le Docteur subtil attribue aux créatures, en tant que créatures, une puissance quelconque qui modifie la pensée divine et en vertu de laquelle elles sont connues par cette pensée. Cajétan se trompait en ce point, comme Suarez, Rada et Macédus l'établissent. Mais ce qui est incontestable, c'est que Scot regarde les idées divines comme des concepts purement objectifs, c'est-à-dire comme les objets *vus* et non comme le principe de leur vision. C'était là un des grands sujets de dispute entre les Franciscains et les Dominicains, et qui se rattachait du reste à une dispute très-générale sur la nature des idées, quelles qu'elles fussent. Nous traiterons ailleurs ce grave sujet; seulement rappelons ici que les *espèces*, dans le système péripatéticien et thomiste, sont le principe déterminant, la *forme* de la pensée; dans le système scotiste elles n'ont plus ce rôle, elles ne sont que l'objet même en tant qu'il est vu, ou plutôt elles ne font qu'exciter l'intelligence à former des idées, c'est-à-dire à se mettre en rapport intellectuel avec les choses. Les Franciscains de toutes les écoles, scotistes ou occamistes, étaient d'accord à regarder les idées comme simplement *objectives ;* les péripatéticiens purs, les thomistes les regardaient comme *formelles*, parce que, partant de la théorie de la matière et de la forme, ils croyaient à des intermédiaires entre les choses et l'esprit qui les voit, comme ils croyaient à une sorte d'intermédiaire, les *relations idéales*, entre Dieu et les choses finies qu'il connaît. La question que nous venons d'étudier n'est donc qu'un chapitre spécial d'une question immense, celle des rapports idéologiques de l'objet et du sujet. Les Franciscains lui donnent une solution qui se rapproche de la solution moderne; les Dominicains la résolvent dans le sens péripatéticien ; mais leur système, même quand il s'agit des idées divines, présente par ses conséquences lointaines les graves inconvénients théologiques que nous avons signalés plus haut et qui ont déterminé les scotistes à l'abandonner. Ils lui en ont substitué un autre non moins périlleux peut-être ; mais celui-ci du moins était une rupture avec la vieille théorie des intermédiaires sur le terrain de l'idéologie, comme sur tous les autres; c'est le dogme qui libère la raison et brise ses vieilles chaînes.

Il ne nous reste plus, avant de conclure, qu'à citer l'opinion de l'éclectique Suarez sur les questions que nous venons d'étudier. Il la développe dans le livre III de son *De Deo uno.* Nous avons montré en quoi différaient les divers systèmes des théologiens du moyen âge. Suarez s'attache à montrer leurs ressemblances que souvent il exagère. Du moins, après la lecture des observations que nous avons présentées et des trois chapitres que nous allons reproduire, le lecteur aura été mis aux divers points de vue de la théologie scolastique sur le problème de la pensée divine.

De scientia quam Deus habet de creaturis, ut possibilibus. (Cap. 2.)

« In hoc puncto non est difficultas, quin Deus hæc omnia cognoscat, nam evidentibus rationibus illud probatur, ut in dicta disp. 30 *Metaph.*, sect. 15, ostendi, num. 22 et sequentibus. Et in Scripturis est notissima. Dicitur enim ad *Hebr.* (IV, 13) : *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus;* et ad *Coloss.* (II, 3) : *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ.* Et *Rom.* (IV, 17) de Deo dicitur : *Vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.* Ubi *vocandi* verbum, aut significat cognitionem, aut supponit quia non posset Deus *vocare quæ non sunt*, id est jubere, seu facere, ut sint, nisi ea præcognosceret. Unde etiam certissimum est, habere Deum scientiam de omnibus rebus quæ fieri possunt secundum proprias rationes earum, propriasque differentias, quibus inter se distinguuntur; alioqui non posset illas producere. Quia nisi cognosceret eas secundum esse proprium possibile, sed solum secundum esse quod habent in Deo, hoc non esset creaturas cognoscere, sed se tantum, ut latius in citato loco *Metaphysicæ* prosecuti sumus. Et dicemus etiam in capite sequenti, ubi omnes alias proprietates illius scientiæ attingemus, de quibus eadem est ratio in creaturis possibilibus, vel aliquando futuris.

« Solum de modo, quo Deus scit has creaturas possibiles, est aliqua controversia inter theologos. Nam licet omnes conveniant in hoc, quod Deus non accipit hanc scientiam a creaturis, nec indiget extraneo principio, specie, aut actu, ut illas cognoscat, sed omnia cognoscit per suam substantiam, et essentiam, quæ sufficiens est ad omnia intelligibiliter repræsentanda; nihilominus in modo explicandi hanc scientiam, non satis inter se conveniunt : variis enim modis intelligi potest Deus cognoscere creaturas possibiles in sua essentia, vel per illam. Primo cognoscendo illas in se tanquam in causa, ita ut ipsamet essentia sit veluti medium cognitum, per quod creaturæ quoad suas essentias, et existentias possibiles cognoscuntur. Secundo, cognoscendo illas immediate ex vi suæ essentiæ, habentis nostro modo intelligendi vim speciei intelligibilis impressæ, et expressæ ad repræsentandas illas, non mediante essentia, sed immediate. Tertio, quasi per reflexionem nostro modo intelligendi, quia, nimirum, in scientia Dei prius secundum rationem intelligitur esse quasi verbum, seu conceptus expressus creaturarum, et deinde

Deus intuendo seipsum, ut talis conceptus, et notitia est, in se tanquam in imagine expressa, creaturas repræsentatas intuetur. De his ergo modis quid sentiendum sit breviter dicam, quia de hac re in tomo I, part. III, et præcedenti lib., cap. 26, multa dixi, et in fine lib. IX *De Trinitate*, tractando de processione Verbi divini aliqua necessario attingenda sunt.

« Divus Thomas ubicunque de hac scientia Dei agit, primo tantum modo illam explicat, ut videre licet in p. I, quæst. 14, art. 5 et 6, et idem supponit quæst 12, art. 7 et 8. Idem habet I *Contra gent.*, c. 48, 49 et sequentibus. Quem ita intelligunt, et sequuntur Capreolus in I, dist. 32, quæst. 1, art. 1, concl. 1 et 2; Cajetanus et Ferrarius, in divum Thomam supra. Et moderni thomistæ communiter. Idemque Alensis I p., quæst. 23, num. 2, artic. 1; Henricus quodlib. IX, quæst. 2; Ægydius in I, distinct. 35, quæst. 3, et ibi Durandus, et Argentinus quæst. 1. Mihique videtur verissima hæc sententia, quatenus affirmat Deum hoc modo cognoscere creaturas in se, non tractando modo de exclusione aliorum modorum. Et sine dubio est clara sententia Dionysii, cap. 7 *De divin. nominibus*; docet enim aperte Deum cognoscendo se, ut supremam causam omnium, *unico complexu causæ*, id est, comprehensione ejus, cognoscere omnia. Multaque verba habet, quæ omitto, quia in citato loco libro II, illa retuli. Et nulla possunt esse tam clara, maxime in Dionysio, quæ non possit subterfugere qui contradicere voluerit. Sed facile constabit contextum consideranti, non satisfacere, et sufficiens signum est, et divum Thomam, et alios expositores, et theologos ita Dionysium intellexisse. Hanc etiam sententiam a fortiori supponunt Augustinus, Bernardus, et omnes qui docent beatos videre creaturas in verbo, ut in causa, et objecto cognito, ut præcedenti libro docuimus : et omnia, quæ ibi in confirmationem illius veritatis adduximus, hanc confirmant, nam ex illa hæc a fortiori sequitur, licet a posteriori.

« Ratio autem a priori hujus assertionis est, quia Deum hoc modo cognoscere creaturas in seipso, non involvit repugnantiam, neque ostendi potest impossibile, et alioqui est perfectissimus modus omnium, qui cogitari possunt, ergo ille attribuendus est Deo. Consequentia evidens est ex dictis supra de perfectione Dei. Major ostenditur, respondendo ad rationes contrariæ sententiæ. Minor declaratur ; primo ex parte creaturarum, quia quo res aliqua inferior per altius et nobilius medium cognoscitur, eo perfectius cognoscitur, quia nobilitas cognitionis ex medii excellentia maxime sumi solet, sed divina essentia est medium excellentissimum, quod cogitari potest, ut per se constat; ergo dicetur melius esse cognoscere rem directe, et in se absque medio, quam per medium quantumvis excellens. Respondetur. Hæc cognitio per medium non tollit, quin tandem objectum illud secundarium in se etiam, et directe, et secundum illum respectum immediate cognoscatur, et ita hæc cognitio habet totam perfectionem alterius, et addit aliam, quæ est, habere talem cognitionem, ut conjunctam tali medio, quod non potest non addere magnam perfectionem. Quod ulterius hoc modo declaratur. Quia creatura essentialiter est participatio divini esse, et ab illo essentialiter pendet, ergo, si cognoscitur in ipsa causa, et ex vi illius nobilissimo modo cognoscitur, quia habet cognitionem maxime a priori, qua ejus essentia comprehenditur.

« Secundo, idem probatur ex parte ipsius Dei : nam in primis a posteriori loquendo, hoc est signum maxime comprehensionis causæ, ergo si possibilis est, indicat comprehensionem summam, quæ cogitari potest. Deinde a priori videtur hoc necessarium ad perfectam comprehensionem, quia nisi cognoscatur Deus exacte et perfecte sub ratione causæ primæ, sufficientis quantum est ex se ad omnia, non comprehenditur, ut per se notum videtur, non potest autem cognosci perfecte sub illa ratione nisi cognoscendo omnes emanationes rerum possibilium, quæ ab illo esse possunt. Dicunt aliqui, ad comprehensionem satis esse, quod Deus in se cognoscatur per talem scientiam, quæ sufficiat simul repræsentare omnes creaturas possibiles, quamvis non repræsentet illas ex vi causæ, nec media divina essentia, sed immediate et directe. Sed hoc impugnatum in superioribus est, quia vel hæc scientia creaturarum ut sic, solum se habet concomitanter ad scientiam Dei de se ipso, vel est ex illis, eo modo, quo unum attributum potest esse ex alio. Si hoc secundum dicatur, facile admittemus responsum, quia ex illo sequitur id, quod intendimus, scilicet scientiam, quam Deus habet de se ipso, esse rationem cognoscendi creaturas, quia illa scientia non terminatur ad Deum, et creaturas tantum concomitanter, sed cum ordine alicujus causalitatis secundum rationem, ita, ut vere dicamus, terminari ad creaturas, quia terminatur ad essentiam Dei : sive intelligantur ut scientiæ distinctæ secundum rationem, sive ut una et eadem secundum inadæquatam conceptionem habitudinis ejus, quod parum refert.

« Si autem dicatur se habere primo modo, scilicet concomitanter tantum, sic cognitio creaturarum nihil conferre potest ad comprehensionem Dei, quia ex eo, quod illa scientia extendatur ad creaturas, non perfectius cognoscitur Deus, quam si creaturæ non cognoscerentur. Fingamus enim scientiam in Deo præcise terminatam ad essentiam Dei, cum suis relationibus ad intra : quæ non posset extra Deum aliquid repræsentare, et quod in reliquis conditionibus, et perfectionibus entitatis luminis, claritatis, et cæteris sit tam exacta, sicut scientia, quam Deus modo habet, et interrogo, an illa esset comprehensio Dei, vel non ? Si esset, ergo concomitantia, quam nunc habet in cognitione creaturarum, nihil refert ad comprehensionem Dei ; si non esset, ergo vel nunc etiam non est comprehensio Dei scientia,

quam de se præcise habere intelligitur, præscindendo a creaturis: vel oportet nunc intelligere perfectius cognosci Deum per scientiam, quæ ad creaturas extendi potest, quam tunc cognosceretur. Quia non potest una scientia esse comprehensio Dei, et non altera, nisi Deum ipsum perfectius attingat. Ergo signum est hanc repræsentationem creaturarum, quæ nunc fit (per illam scientiam, habere connexionem per se, et subordinationem cum scientia de Deo ipso, ut sic, et non tantum concomitantia.

« Video posse aliquem subterfugere dicendo, illam concomitantiam esse signum scientiæ perfectioris, quam esset sine illa; et præterea argumentum factum procedere ex hypothesi impossibili, quod non solet esse efficax. Sed revera hoc non satisfacit, quia illa concomitantia per se non indicat, nisi ad summum majorem perfectionem quasi extensivam in ordine ad diversa objecta, non vero majorem perfectionem quasi in ordine ad unum, et idem objectum, quod necessarium est ad comprehensionem, ut supra de visione beatorum diximus. Sicut divina illa perfectio, quæ in re est intellectus divinus, non posset quidem in re esse tanta, quanta nunc est, nisi possit simul esse voluntas, et alia attributa, et nihilominus quod intellectus divinus sit comprehensivus divinitatis, et principium quo producitur Verbum infinitum simpliciter, non habet ex concomitantia aliorum attributorum, sed præcise ex perfectissimo modo attingendi Deum ipsum per suum proprium actum. Ita ergo si scientiæ Dei de se, et de creaturis solum se habent concomitanter, scientia de creaturis nihil conferet ad hoc, ut scientia de Deo sit comprehensiva illius, necne. Atque ita hic possunt applicari omnia quæ lib. II, cap. 29, diximus, cur visio beatorum non sit comprehensio.

« Tertio confirmare hoc possumus ex comparatione illorum extremorum inter se, quia ad perfectam cognitionem Dei et creaturarum non satis est illa extrema directe, et simpliciter cognoscere, sed etiam illa inter se comparare cognoscendo habitudinem unius ad aliud, vel secundum excessum, vel secundum dependentiam, et emanationem possibilem, vel secundum quamcunque aliam rationem cogitabilem vere, et cum fundamento. Ergo hoc modo cognoscuntur a Deo. Non cognoscentur autem hoc modo per solam concomitantiam absolutæ cognitionis utriusque extremi, absolute sumpti, et sine habitudine ad aliud, ut videtur per se clarum. Nec vero cognoscit Deus hæc omnia quasi per compositionem, etiam secundum rationem, vel quasi per tertiam cognitionem comparativam ratione distinctam, nam hoc ipsum indicat minore perfectionem in priori cognitione simplici et directa. Nec denique cognoscit hæc Deus solum in creatura, videndo in illa dependentiam, quam habet a Deo, et inæqualitatem, ac omnem aliam comparationem, quia tota hæc cognitio respectu Dei est quasi a posteriori, nec per illam, ut sic, cognoscitur a priori possibilis influxus Dei in creaturas, nec modus quo unaquæque a Deo emanare potest; ergo perfectissimus modus cognoscendi omnia est, per simplicem comprehensionem causæ, et in illa omnia penetrando.

« Hanc ergo communem sententiam verissimam judico; non desunt tamen, qui putent hunc modum cognoscendi esse impossibilem, tamen respondendo ad rationes illorum, constabit non ita esse. Una est, quia Deus est res omnino absoluta. Alia, quia non continet in se creaturas formaliter, et secundum eamdem omnino rationem. Sed hæ duæ rationes solutæ sunt tractando de visione beata. Tertia ergo ratio est, quia si Deus cognosceret creaturas in se maxime ratione omnipotentiæ, sed hoc dici non potest, ergo. Major supponitur, ut clara ex sententia divi Thomæ. Minor probatur, quia Deus non ideo omnia scit, quia est omnipotens: sed e converso, ideo est omnipotens, quia cognoscit omnia; nam per scientiam suam operatur, et ideo per scientiam constituitur omnipotens. Confirmatur, quia illa duo ita concomitanter se habent, ut argumentando per locum intrinsecum, etiamsi Deus fingeretur non esse omnipotens, non propterea desineret omnia scire, ergo non ideo omnia scit, quia est omnipotens, ergo aliunde omnia cognoscit, quam per suam essentiam cognitam, ut omnipotentem.

« Hæc vero ratio non videtur magni momenti. Primo, quia negamus Deum constitui formaliter loquendo omnipotentem per scientiam. Quia, ut infra dicemus, scientia non est quasi principium per se, et physicum effectionis rerum, sed est tantum directiva actionis. Duo ergo in actione considerantur, unum est substantia actionis seu effectus, et sic est a virtute physice effectiva, quæ est omnipotentia. Aliud est modus actionis, quod, scilicet, sit modo intellectuali et artificioso, et sic est a scientia. Quando autem dicitur Deus cognoscere omnia in sua essentia, ut omnipotente, sermo est de omnipotentia quoad principium physicum, et ut comparatur ad effectus secundum essentias, seu entitates eorum.

« Unde secundo dicimus veram esse illam causalem, quia Deus est omnipotens, ideo scit omnia possibilia, falsam vero alteram, quia scit omnia, potest efficere omnia in sensu prædicto. Utrumque constat ex dictis, et magis constabit legenti ea quæ de potentia Dei effectiva ad extra dixi in disp. 30 *Metaph.*, sect. ult., concl. 4, quæ in fine hujus libri breviter perstringam. Quocirca illa propositio hypothetica: *Si Deus non esset omnipotens, omnia nihilominus sciret*, gratis et sine probatione sumitur, unde eadem facilitate negatur, quia tunc Deus non haberet medium cognoscendi, quod nunc habet. Item, quia tunc creaturæ non essent possibiles, repugnat enim effectum esse possibilem, si causa non esset possibilis. Item quia essentia divina non contineret eminenter omnia. Unde etiam si daremus, nunc Deum cognoscere omnia per suam essentiam immediate, tanquam per speciem intelligibi-

lem eminentem, etiam hic modus sciendi omnia tunc esset impossibilis Deo, quia essentia ejus non haberet rationem speciei intelligibilis quam nunc habet. Unde in omni sententia argumentum illud procedit, et necessario solvendum est. Nam cum tota omnipotentia Dei in essentia ejus, ut talis tamque perfecta est, radicetur nostro modo loquendi, vel potius revera in illa formaliter consistat, negari non potest quin ratio omnipotentiæ saltem radicalis, et essentialis, nostro concipiendi modo, supponatur ad omnem scientiam creaturarum, vel ut medium cognitum, sicut nos volumus, vel ut possit esse species intelligibilis ad cognoscendum omnia. Et ita potest argumentum contra oppositam sententiam retorqueri.

« Alia objectio fieri potest contra nostram sententiam, quia sequitur cognoscere Deum creaturas quodam virtuali discursu, ex uno aliud inferendo. Nam ex omnipotentia sua, possibilitatem creaturarum, et essentiam earum cognoscit. Hanc objectionem propono, non quia difficilis sit, sed ut ejus occasione, magis explicem dictam sententiam, eamque confirmem. Duobus ergo modis intelligi potest consequens illud de virtuali discursu. Uno, quod ratio discursus sit, in Deo proprie ac formaliter, licet in re non sint actus distincti, sed tantum virtualiter, et sic falsum est consequens, et illatio nullius momenti. Quia formalis discursus esse non potest sine vera causalitate unius actus cognoscendi ex alio, et vera prioritate saltem naturæ, quæ in Deo non sunt, nec ex prædicta sententia hæ imperfectiones sequuntur, ut per se notum est, et statim declarabitur. Secundo ergo intelligi potest de discursu virtuali, id est de simplici cognitione, quæ virtute continet discursum, per emanationem unius cognitionis ex alia, secundum nostrum modum concipiendi, et sic sine absurdo ullo, vel inconvenienti admitti potest antecedens, et sequela, licet necessaria non sit, neque fortasse ita fiat.

« Nam hæc ipsamet cognitio creaturarum potest dupliciter intelligi. Dico primo, quia Deus ex cognitione sui ita transit ad cognitionem creaturarum, ut a nobis possint ibi concipi tanquam duo actus ratione distincti, quorum unus est ratio alterius, ideo virtualis discursus dicitur, quod non est majus inconveniens, quam quod unum attributum sit ratio alterius. Et juxta hunc modum videtur procedere objectio facta, et prima responsio data. Alio modo intelligi potest Deus unico et simplicissimo actu, intueri se, et in se creaturas, ita ut quando actus ille, quo se intelligit concipitur a nobis transire ad creaturas, non intelligitur esse quasi novus actus etiam ratione distinctus, sed idem conceptus secundum utrumque terminum, quem habet, primarium et secundarium. Et hic est optimus, et verus modus concipiendi in Deo scientiam, quam habet de creaturis in se, quia *unico complexu simplicissimo*, (ut Dionysius dixit) *videndo suam essentiam videt omnes alias essentias participabiles ab illa*, et videndo suam necessitatem essendi, videt possibilitatem aliorum entium. Hic ergo modus scientiæ est simplicissimus, et perfectissimus, carens omni umbra discursus etiam secundum rationem, ut in visione beatifica intelligendum etiam est. Solet vero objici, quia non est tam necessaria possibilitas creaturarum, quam est necessaria scientia, quam Deus de se habet. Sed de hoc dicam ex professo lib. IX *De Trinitate*, pertinet enim ad illum locum, et, in summa, vel potest negari assumptum, vel responderi satis esse, quod sit tanta necessitas, ut possit habere necessariam connexionem cum divina exsistentia, sicut revera habet.

« Venio ad secundum modum, quo cogitari postest scientia creaturarum possibilium in Deo, scilicet, quod divina essentia intelligatur esse de se eminens species intelligibilis, non solum sui, sed etiam creaturarum, nam sui esse potest principium se cognoscendi, quatenus est idem secum realiter et formaliter, et est objectum summe intelligibile in actu. Creaturarum vero potest esse virtualis species intelligibilis, quatenus eas omnes virtute et eminenter continet. Sic ergo intellectus divinus constitutus in actu primo intelligendi (nostro concipiendi modo) sicut ex rei illius principiis prodit directe in cognitionem sui, ita etiam (juxta hanc sententiam, quam explicamus) prodit directe in cognitionem creaturarum immediate terminando suam scientiam quoad hanc partem (ut sic dicam) ad essentias et exsistentias possibiles creaturarum. Et sic per hanc scientiam dicetur cognoscere creaturas in se, quia per seipsum habet omnia principia necessaria ad cognoscendum illas, et quia est ipsummet intelligere illarum, non quia in se, ut in causa illas cognoscat, et consequenter (juxta hanc opinionem) adæquatum objectum talis scientiæ Dei sunt Deus et creaturæ possibiles. Et licet Deus sit prius cognitione, et actualitate, et fortasse etiam necessitate, tamen non est proprie objectum primarium, ita ut sit alteri objecto partiali ratio cognoscendi, sed sub ea ratione quasi ad æqualitatem, seu concomitanter se habeat. Ita videtur hanc scientiam explicare Scotus in I, distinct. 35, quæst. 1, § *Ad ista*, et sequuntur Occam, Gabriel, et Aureolus.

« Rationes, quæ ab his auctoribus pro hac sententia afferuntur, solum eo tendunt, ut probent Deum non ita cognoscere creaturas in se, quin Dei cognitio vere terminetur ad illas secundum proprias, et formales, ac singulares rationes earum : quod in omni opinione certum est, et controversia quoad hoc inter hos auctores, et thomistas est de nomine. Ex illis ergo rationibus non potest probari ille modus cognoscendi creaturas, prout explicatus est, quia etiam priori modo cognoscuntur creaturæ secundum proprias rationes suas. Duobus ergo modis potest hæc sententia intelligi, primo in affirmando hunc modum, ut prior excludatur, et sic non invenio novam probationem alicujus momenti. Secundo adjungendo hunc scientiæ modum priori, quia non est necessarium, ut hoc po-

sito excludatur alius jam explicatus. Quia una, et eadem res potest duobus modis cognosci, sicut beati vident creaturas in Verbo, et habent scientiam earum in proprio genere. Ita ergo potest intelligi Deus habere quasi duplicem scientiam creaturarum ratione distinctam, unam in se et per se, tanquam per medium cognitum, aliam immediate de illis per suam essentiam, tanquam per rationem cognoscendi, conceptam a nobis sive per modum speciei, sive per modum ipsiusmet actus intelligendi. Unde ulterius si hoc non repugnat, nec ponit imperfectionem in Deo, non est cur ei degeneretur, quia videtur pertinere ad majorem perfectionem quasi extensivam.

« Hæc sententia sic exposita non caret probabilitate, nec habet inconveniens, propter quod oporteat multum cum auctoribus ejus contendere. Nihilominus tamen D. Thomas ubique, non solum docet priorem modum cognoscendi esse verum, sed etiam excludit hunc secundum, et maxime in primo contra Gentes, cap. 48, ubi ex professo probat, non posse dari in Deo hanc duplicem cognitionem creaturarum, sed primam tantum. Et licet rationes non sint evidentes, sunt satis verisimiles, ut ibi videri potest. Unde Cajetanus, et alii supra citati in prima sententia, in hoc sensu illam defendunt, et mihi etiam magis probatur. Primo, quia non oportet multiplicare scientias etiam secundum rationem sine necessitate, hic vero nulla est necessitas. Imo potest habere incommodum. Quia duplex scientia non sequitur ex perfectione Dei, nec ponit in illo perfectionem simpliciter. Probatur prior pars, quia ex eo quod Deus comprehendat se, et quidquid in ipso est, et per ipsum cognosci potest, non sequitur in ipso talis modus scientiæ. Posterior vero pars patet, quia modus repræsentandi et concurrendi speciei intelligibilis non pertinet ad perfectionem simpliciter, et ideo non portet illam tribuere essentiæ divinæ respectu creaturarum. Scientia etiam, quæ habet ad creaturas pro immodiato, et directo objecto suo, ad quod immediate tendat, non pertinet ad perfectionem simpliciter. Imo videtur a summa perfectione deficere, tum, quia talis scientia per se spectata non potest esse omni ex parte perfecta, et comprehensiva talium rerum secundum omnem respectum et capacitatem earum, tam naturalem, quam obedientialem. Tum etiam, quia talis scientia, solet dicere transcendentalem habitudinem ad objectum suum, et ab illo speciem, vel rationem aliquo modo sumere.

« Dici vero potest perfectionem divinæ scientiæ in hoc consistere, quod divina essentia eo ipso quod primario repræsentat se, inde posse repræsentare, et formaliter dicere cognoscere creaturas, non tantum in Deo cognito, sed directe in se ipsis. Neque ideo scientiæ per hunc posteriorem respectum intelligitur addi perfectio aliqua realis, quia scientia illa intelligetur esse scientia creaturarum possibilium, et non esset in Deo nisi creaturæ essent possibiles, nulla autem perfectio realis deesset Deo, etiam si creaturæ possibiles non essent. Solum ergo repræsentat eas ex absolutissima perfectione, quam habet in eo quod se ipsam intellectualiter repræsentat; Unde non posset sic repræsentare creaturas nisi prius secundum rationem intelligeretur repræsentare se ipsam : et nihilominus secundum hanc considerationem non repræsentat illas media divina essentia, ut medio cognito, sed immediate in seipsis. Et ita cessant objectiones, quia talis modus repræsentandi, licet sit directe talis objecti creati respectu illius scientiæ, ut est sub illo respectu, non vero respectu illius secundum suam realem perfectionem, nec commensuratur illi, sed est altioris ordinis. Declararique hoc potest, quia ita philosophamur de scientia visionis comparata ad scientiam simplicis intelligentiæ, ut infra videbimus.

« Hæc vero responsio et consideratio, in primis non suadet hunc modum sciendi creaturas Deo sufficere (ut quidam intendunt), quia illo solo modo non satis explicatur quomodo illa scientia sit omnino comprehensiva Dei, et creaturarum secundum omnes respectus, qui inter illa extrema intelligi possunt, neque etiam est per supremum medium et causam, per quam esse potest. Et quod mihi difficilius est et maxime movet, auget sine necessitate obscurissimam quamdam theologiæ difficultatem circa divinam scientiam et voluntatem, quomodo scilicet terminetur ad objecta creata contingenter seu libere, sine ulla reali modificatione seu perfectione addita ipsi Deo secundum nostrum modum intelligendi. Hæc vero sententia addit idem reperiri in scientia necessaria creaturarum, etiamsi nec illam habeat Deus sciendo se ipsum, nec tanta necessitate, quanta se cognoscit. Quod sane mente capi non potest. Unde cum neque fides illud doceat, nec pertineat ad perfectionem scientiæ divinæ, ut ostendimus, non putamus esse credendum.

« Et declaratur exemplo adducto de scientia visionis ; illa enim supponit in Deo scientiam earumdem rerum, ut possibilium, et ideo mirum non est, quod possit easdem repræsentare futuras sine augmento reali suo, etiam secundum perfectionem aliquam realem ratione distinctam. Quia in re actu exsistente re vera nihil reale est quod non prius fuerit possibile. At vero scientia simplicis intelligentiæ creaturarum, solum supponit scientiam repræsentantem essentiam divinam secundum suum esse increatum, ut supponitur, et consequenter, et ex vi hujus repræsentationis non habet connexionem necessariam, aut per se cum repræsentatione creaturarum, nec est quasi imago intentionalis earum. Quomodo ergo intelligi potest, quod intelligatur extendi ad repræsentandas illas, et ut sit ideo, vel exemplar actuale earum, sine ulla reali perfectione, ratione distincta a priori. Et præ-

terea si hæc repræsentatio creaturarum nullo modo oritur ex repræsentatione prioris objecti, nec per se connexa cum illa, quantum est ex parte objectorum, gratis et sine ratione dicitur esse ita dependens a priori, quod non posset illa scientia intelligi repræsentans creaturas, nisi prius repræsentet Deum. Hæc autem difficultas cessat in nostra sententia, quam ponimus connexionem per se ex parte objectorum, et ideo non intelligimus repræsentationem creaturarum in illa scientia per modum extensionis, et quasi additionis etiam secundum rationem, sed intelligimus unicam et indivisibilem repræsentationem Dei, ita connexam cum repræsentatione creaturarum possibilium, ut non possit esse sine illa ac subinde æquali necessitate, et quasi habitudine tendentem ad utrumque objectum per modum unius, licet cum subordinatione primarii et secundarii objecti. Posito hoc modo sciendi creaturas, impertinens est adjungere alium per concomitantiam, etiamsi rationes factæ in illo procedunt, quia re vera modus ille ex suo genere non est omnino perfectus, et comprehensivus : nec ad perfectionem divinæ essentiæ spectat, ut illo modo se habeat tanquam species intelligibilis respectu creaturarum.

« Circa tertium modum cognoscendi creaturas in ideis divinis, seu in ipsamet scientia. In primis si quis recte advertat, non potest illa esse veluti prima et directa scientia, quam Deus habet de creaturis, sed ad summum quasi reflexa, hic autem inquirimus quomodo intelligendum sit, formare Deum (ut sic loquar) primam notitiam, seu conceptum, et quasi verbum creaturarum (extendendo nomen verbi ad intellectionem essentialem, ad rem explicandam). Deinde, quod Deus habendo in se verbum creaturarum, simul videat se habere tale verbum, et illud repræsentari creaturas facillimum est : tamen supponendum necessario est Deum prodire prius secundum rationem, in actualem scientiam, et cognitionem creaturarum, eas in se directe concipiendo et repræsentando. Et hæc est propria scientia, de qua divus Thomas et theologi tractant, quia illa posita, altera quasi reflexa est extrinseca Deo, respectu omnium, quæ cognoscit, ratione suæ eminentissimæ perfectionis, ex qua habet, ut dum scit aliquid, tam perfecte et expresse sciat suam scientiam, et repræsentationem ejus, sicut objectum cognitum : et ita Deus cognoscendo creaturas, scit se cognoscere illas, sicut cognoscendo se, scit etiam se habere scientiam sui. Hic ergo modus reflexionis non constituit peculiarem modum cognoscendi creaturas in se : præsertim quia repræsentatio verbi non est objectiva, ut supra de visione beatifica dixi. Est ergo hæc solum quædam reflexio intime inclusa in priori scientia propter perfectum modum cognoscendi Dei.

« Supererat hoc loco dicendum quomodo creaturæ possibiles terminent cognitionem Dei, vel quod esse habere intelligantur, ut illam scientiam terminare possint. Sed hæc quæstio metaphys. est, quam attigi disp. 30 *Metaphys.*, sect. 15, n. 27, et late tractavi disp. 31, sect. 2. Ideo breviter dicitur, nullum esse reale verum, et actuale poni in creaturis sic cognitis, sed tantum esse possibile, quod ab æterno non est actus nisi in potentia Dei : esse autem in tempore in se ipso, per actionem ejusdem potentiæ Dei. Et hoc est satis, ut per ipsam scientiam ita cognoscatur, ut in se objective terminet cognitionem Dei, et hoc modo declarat hanc scientiam divus Thomas dicta quæstione 14, art. 9, ubi vocat illam scientiam non entium, de qua appellatione aliquid capite sequenti addemus.

De scientia, quam Deus habet de creaturis aliquando futuris, seu exsistentibus. (Cap. 3.)

« In hoc capite brevissime comprehendam cætera omnia, quæ de hac scientia Dei tractari solent, quia vel facilia sunt, vel in aliis locis sunt a nobis sufficienter pro captu nostro tractata, quæ loca hic designabo, quia eadem hic repetere non videtur necessarium. Primo ergo certum est de fide, Deum cognoscere distincte, clare, et in particulari creaturas omnes, et actiones earum, quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt in quolibet tempore, vel duratione. Veritas hæc passim invenitur in Scriptura *Gen.* I (vers. 31) : *Vidit Deus cuncta quæ fecit; II Paralip.* XVI, 9 : *Oculi Domini contemplantur universam terram ; Hebr.* IV, 13 : *Omnia nuda et aperta sunt oculis ejus*. Et quia maxime videntur abditæ hominum cogitationes, frequenter dicitur has etiam nosse Deum. *Proverb.* XXIV, 12, dicitur : *Inspector cordis*, etc., et cap. XVI, 12 : *Omnes viæ hominis patent oculis ejus ; I Joan.* III, 20 : *Major est Deus corde nostro, et novit omnia; Jerem.* XVII, 9 : *Pravum est cor hominis, et inscrutabile, quis cognoscet illud? Ego Dominus*. Et quod hæc scientia sit distinctissima, et in particulari patet ex illo Psal. XXXII : *Qui fingit singillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*. Et *Matth.* VI et X, ubi Christus commendat Dei providentiam circa res minutissimas.

« Unde ratio a posteriori sumitur ex rerum effectione et gubernatione ac providentia; non enim posset Deus omnia efficere, et omnibus in particulari providere, nisi ea cognosceret. Ratio autem a priori sumitur ex infinitate Dei in omni genere, item quia omnia etiam individua et minutissima quæque in se continet, et ideo omnia etiam intueri potest. Quas rationes, et alias, latius tractavimus in disp. 30, *Metaphysicæ*, sect. 15, num. 28, et sequentibus. Et a num. 40 errorem philosophorum circa hoc refutavimus, et ab illo longe abesse Aristotelem ostendimus.

« Ibi vero breviter, et per occasionem quemdam Hieronymi locum tractavi, quem hic luculentius exponere necessarium judico. Quia licet a prioribus theologis satis tractatus sit, et expositus, non obstantibus expositionibus a veteribus datis, non desunt

ovi theologi, qui affirmare audeant, Hieonymum ibi errasse, licet errorem alibi orrexerit. Igitur *In Habacuch* I sic ait Hieonymus : *Absurdum est ad hoc deducere diinam majestatem, ut sciat, per momenta ingula, quot nascantur culices, quotve moiantur*, etc. Si autem contextus et occasio erborum illorum attendatur, certissime, t opinor, constare poterit sensum Hieroymi alienum esse ab omni errore. Nam in rimis ibi non agit de Dei scientia, quasi peculativa tantum, sed de providentia, de ua etiam tractabat Propheta. Quod ipse atis declarat sequentibus verbis : *Non simus im fatui adulatores Dei, ut dum potentiam ius etiam ad ima distrahimus, in nosmetsos injuriosi simus, eumdem rationabium et irrationabilium providentiam esse icentes.* Agit ergo de providentia, et solum itendit, non ita curare Deum vilia, et irationalia, secundum se spectata, sicut cuit humana. Quomodo etiam dixit Paulus : *'unquid de bobus cura est Deo, I Cor.* IX, 9 : tque ita exposuit divus Thomas part. I, . 22, art. 2, ad 5. Et ad eumdem modum ixit ibidem divus Thomas, I parte, quæst. 23, rt. 7, numerum prædestinatorum esse ertum, non solum per modum cujusdam rincipalis prædefinitionis, non sic autem omnino esse de numero reproborum, qui identur esse præordinati a Deo in bonum lectorum. Eodem ergo sensu, ait Hieroymus, non prænosse Deum numerum culium, vel quot per momenta singula nacantur, vel moriantur, utique per modum ujusdam peculiaris intentionis ac prædestiationis, sed solum quasi per modum cuisdam permissionis, sinendo causas seundas cursus suos peragere.

« Et hoc modo, ait paulo superius idem lieronymus : *Sicut igitur in hominibus etiam er singulos currit Dei providentia, sic in æteris animalibus generalem quidem dispoitionem et ordinem cursumque rerum inelligere possimus : Verbi gratia quomodo ascatur piscium multitudo et vivat in aquis; uomodo reptilia, et quadrupedia oriantur n terra, et quibus alantur cibis.* In quibus erbis non negat Deum cognoscere hæc mnia in particulari, sed potius id suppoit, dum ait, Deum de piscibus, et reptiliius, et de eorum cibis, ac multitudine haere providentiam, quæ omnia sine disincta cognitione, et in particulari intelligi ion possunt. Cum ergo subdit : *Cæterum bsurdum*, etc., satis declarat, hoc solum lici ad significandum non esse intelligeniam providentiam cum æqualitate, comparatione facta ad homines, nec cum illa singulari cura præordinativa et præfinitiva juam habet Deus erga homines, vel propter iomines. Atque ita intellexerunt Hieronynum, Hugo de Sancto-Victore in *Summa Sent.*, tract. 1, c. 1; Mag., in I, d. 36, art. 4. Imo ipse Hieronymus, seipsum tacite ita exponit *Matth.* X, cum ex verbis Christi, et eritatem universalis et distinctissimæ cientiæ Dei erga omnes res, et singularitatem providentiæ particularis erga homines colligit.

« Secundo dicendum est Deum non tantum scire res ipsas, sed etiam privationes et negationes earum. Hoc docuit divus Thomas dicta quæst. 14, artic. 9 et 10. Ubi hoc modo Deum cognoscere non entia, et mala, docet. Sed advertendum est, negationem, variis modis dici posse. Primo, de omnibus entibus, quæ licet possibilia sint, nunquam erunt. Et de horum cognitione, ut possibilia sunt, jam satis diximus. Addere vero hic possumus cognoscere Deum de his entibus aliquid per modum affirmationis, ut quod possibilia sint et quam essentiam, vel proprietates postulent, vel habere debeant, si fiant; aliquid vero per modum negationis, ut quod illa nec actu sunt, nec reale esse in se habent, et quod nunquam futura sint. Quoad priora prædicata cognoscuntur hæc, ut etiam saltem possibilia. Quomodo præscindit illa cognitio ab aliis negationibus, unde habere potest etiam de his entibus, quæ aliquando futura sunt, sic enim dicitur esse in Deo scientia simplicis intelligentiæ de omnibus rebus possibilibus, sive futuræ sint, sive non : igitur quo ad posteria prædicata cognoscuntur hæc objecta proprie, et formaliter, ut non entia.

« Secundo dici possunt non entia omnia, quæ actu non exsistunt, etiam si aliquando futura sint, et hoc modo fuere non entia, in æternitate omnia quæ sunt extra Deum, et nunc sunt entia omnia præterita, et futura, sunt autem entia pro illis temporibus in quibus habent actualem exsistentiam : ita enim loquimur de entibus, actualibus ac veris. Unde, quia Deus hæc omnia cognoscit, prout habent esse in suis temporibus, ideo dicitur hæc omnia cognoscere, ut entia per scientiam visionis. Tamen de his etiam ipsis cognoscit pro aliis differentiis temporum, vel pro ipsa æternitate negationem exsistentiæ, quam in se ipsis habent, et sub hac ratione etiam cognoscit illa, ut non entia. Imo si recte attendatur, etiam ut sic, cognoscuntur per scientiam visionis, quia illamet negatio non cognoscitur, ut possibilis tantum, sed ut actualis modo suo et in ordine ad talem vel talem differentiam temporis. Cujus signum est, quia scientia talis negationis supponit voluntatem Dei, quatenus ab illa pendet, quod res sit, vel non sit in tali differentia temporis.

« Tertio dici possunt non entia, quæ nec sunt nec esse possunt, quomodo dialectici chimeram vocant negationem. Et de hujusmodi negatione dubitari potest, an cognoscat illam Deus, quia est ens fictum, Deus autem nihil fingit, sed cognoscit unumquodque, sicut est. Tamen divus Thomas dicto art. 9, ex eodem principio colligit Deum etiam hæc cognoscere, quia *cognoscit omnia* (inquit) *quæ sunt in potentia Dei, vel creaturæ, sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocunque modo significando.* Quomodo supra lib. I, in fine, et in *Metaphysica*, disputat.

ultima diximus, licet Deus non fabricetur entis rationis, nec distinctionem rationis, tamen cognoscere illa, prout a nobis cogitari possunt. Ratio vero est, quia hoc necessario sequitur ex infinita comprehensione, quam Deus habet rerum omnium et potentiarum.

« Sed circa modum, quo Deus hæc cognoscit, est ulterius advertendum, duobus modis posse negationem aliquam a nobis cognosci. Uno modo concipiendo illam ad modum cujusdam simplicis entis, alio modo judicio quodam compositivo, seu potius divisivo, quo judicamus hoc non esse illud, vel non esse possibile, seu quod idem est, hoc esse ens imaginarium et impossibile. Deus ergo per se et directe non cognoscit negationem, vel privationem primo modo, sicut nec per se fingit alia entia rationis, quia non cognoscit res per analogiam, vel proportionem ad alias, sed unumquodque sicut est. Nihilominus tamen cognoscit illa objecta quatenus ab intellectu humano concipi vel excogitari possunt, quia per hoc cognoscit illas negationes, prout esse possunt, saltem objective, in mente hominis. At vero posteriori modo videt Deus has negationes per se, et ex vi suæ cognitionis seclusa omni compositione, et divisione, simpliciter intuendo id quod nos per divisionem indicamus. Nam simpliciter cognoscendo hominem et equum judicat unum non esse alium, et videndo hominem, et visum, videt in homine cæco verbi gratia non esse conjuncta, et ita videt illum esse cæcum, non affirmando proprie, sed potius negando, id est videndo unum non esse in alio, et sic de cæteris. Quæ omnia in divino intellectu facillima sunt, quia unica quasi specie, et unico simplicissimo actu de omnibus judicat, et ideo omnia, quæ nos componendo et discurrendo cognoscimus, ipse simplicissimo actu intuetur, ut satis divus Thomas declarat dicta quæst. 14, art. 14.

« Ex quibus etiam declaratum manet, quomodo Deus cognoscat mala, nam quod illa cognoscat, necessarium est. Quia mala pœnæ ipse facit, juxta illud : *Si est malum in civitate, quod non fecerit Dominus.* (*Amos.* XXXVI.) Quidquid autem a Deo fit, ab ipso cognosci necesse est, ut sæpe diximus, cum Dionysius, cap. 7, *De divin. nomin.* Unde dicitur *Prov.* I, 11 : *Infernus et perditio coram Deo.* Sub malis autem pœnæ comprehendimus etiam mala quæ dicuntur peccata naturæ, de quibus dicitur *Sap.* XVIII, 8 : *Monstra scit antequam fiant.* Mala autem culpæ licet non fiant a Deo, tamen et permittit illa, et punit, vel remittit ; unde necesse est, ut illa videat, et ideo dicitur *Job* XI, 11 : *Videns iniquitatem eorum, nonne considerat?* Et David *Psal.* L, 6 : *Malum coram te feci.* Intercedit vero differentia inter mala pœnæ, et culpæ, quod priora scit Deus, non tantum cognoscendo, sed etiam approbando, et ideo dicitur ea scire, non tantum scientia simplicis notitiæ, sed etiam scientia approbationis. Mala autem culpæ tantum priori scientia novit, et ideo interdum in Scriptura dicitur ea nescire, non quia illa ignoret, sed quia non approbat. Quo modo dicitur *Habac.* I, 13 : *Mundi sunt oculi tui, ne videant malum.* Supple approbando. Nullum ergo malum sit, quod Deum lateat.

« Modus autem cognoscendi illud, est, quem proxime declaravimus, de quocunque genere negationis. Est enim eadem ratio de privatione, quæ solum addit ex parte subjecti capacitatem, vel debitum habendi formam, qua caret. Unde cognoscendo subjectum, et omnem positivam capacitatem ejus, et omne bonum illi debitum, et absentiam ejus, cognoscitur malum. Quia juxta veriorem sententiam malum in privatione debitæ bonitatis formaliter consistit, vel si malum morale sit, carentia rectitudinis debitæ tali actui libero, ut latius in I part., quæst. 48, et 1-2, quæst. 18 et 71 disseritur. Est autem considerandum, præsertim in peccato et malo morali (licet cum proportione idem in aliis actibus naturaliter malis, seu defectuosis, et in aliis privationibus, cum proportione inveniri possit), considerandum (inquam) est in actu bono : et esse formalem bonitatem, quæ inhæret actui, et præterea esse bonitatem objecti, seu finis, ad quem tendit, ut in actu charitatis, et est bonitatis formalis talis actus, et est bonitas Dei, ad quem tendit ille actus et quo fit, ut peccatum contrarium sit, et bonitati contrarii actus, et bonitati ipsius Dei.

« Unde quæri solet : an Deus cognoscat malitiam actus cognoscendo suam divinam bonitatem, vel cognoscendo formaliter bonitatem oppositi actus. Omissis autem variis opinionibus, quia res est facilis, dicendum est : Proxime et immediate cognosci malum per cognitionem illius formalis bonitatis qua privatur, non per bonitatem objecti, nisi remote. Sicut cæcitas, verbi gratia, proxime non cognoscitur cognoscendo colorem vel lucem, quatenus est objectum visus, sed cognoscendo visum ipsum, quo cæcitas privat, sic ergo peccatum proxime cognoscitur, quatenus privatur tali rectitudine et bonitate sibi debita. Quia in universum hæc est propria et proxima ratio cognoscendi privationem per oppositum habitum, per quam etiam cognoscitur, quomodo actus privetur debito ordine ad finem, vel objectum. Sic ergo Deus etiam cognoscit malitiam, ut divus Thomas aperte docet dicta quæst. 14, art. 10, et sentiunt communiter theologi in I, dist. 36, ubi Durandus, quæst. 1, clarius hoc disputavit. Quia vero Deus cognoscit omnem bonitatem creatam per suam bonitatem essentialem, ideo dicetur Deus per suam bonitatem cognoscere omnem malitiam, quasi remote et radicaliter. Sicut etiam dicitur Deus omnia cognoscere per suam essentiam, et nihilominus per eamdem essentiam suam immediatius cognoscit (nostro modo intelligendi) essentiam hominis, quam passiones ejus, quas per hominis essentiam proxime cognoscit. Atque ita est intelligendus Dionysius, c. 7 *De divin. nomin.*

« Et juxta hæc possumus cum proportione inferre, Deum non solum cognoscere veritatem, sed etiam falsitatem, an sicut cognoscit peccatum voluntatis, ita etiam errores intellectus et falsas opiniones hominum, unde necesse est, ut falsitatem cognoscat, licet falsitatem in se habere non possit, sicut cognoscit mala, licet non possit in se habere malitiam. Licet ergo in divino intellectu formaliter non sit falsitas, sed tantum veritas, objective tamen cadit uno modo sub scientiam Dei, ut ostensum est.

« Dico tertio : Omne ens creatum, quod Deus cognoscit tanquam ens reale exsistens in aliqua differentia temporis, seu duratione reali, simul ex æternitate cognoscit. Unde etiam in æternum ac perpetuo illud cognoscit. Certissima est assertio; expresse enim habetur in Scriptura, *Dan.* XIII, 42 : *Deus æterne, qui nosti omnia antequam fiant. Sap* VIII : *Scit præterita et de futuris æstimat. Eccli.* XXIII, *Exod.* III, *Deut.* I, etc. Ratio autem est, quia divina cognitio est infinita, et ideo uno intuitu omnem veritatem cognoscibilem comprehendit. Est etiam illa cognitio æterna, et ideo omnia tempora complectitur, et in ea secundum se, nec futurum est, nec præteritum, ideoque semper eodem modo omnia intuetur.

« Unde colligitur alia proprietas illius scientiæ nimirum esse prorsus immutabilem, et invariabilem etiam prout terminatur ad objecta maxime mutabilia et variabilia. Quod docet divus Thomas dicta quæst. 14, art. 15. Et est certum ex supra dictis de immutabilitate et æternitate Dei. Et ex hac proprietate confirmatur assertio tertia; nam si divina scientia est invariabilis, ergo quod semel novit, semper ac perpetuo novit.

« Solet vero objici primo quia Deus scit nunc Antichristum futurum, et cum viderit præsentem jam non cognoscet illum esse futurum, et nunc cognoscit non esse Adam, quem aliquando esse novit. Sed hoc pertinet solum ad modum loquendi, et facile solvitur advertendo quod supra dixi, in Deo secundum se, seu in æternitate ejus non esse præteritum, neque futurum, sed solum per denominationem extrinsecam temporum illi coexsistentium. Ita ergo si consideremus scientiam Dei in sua æternitate nihil in ea mutatur, aut est præteritum, aut futurum, sed idem semper intuetur. Tamen in rebus videt successionem, et in ordine ad illam, et ad temporalem durationem videt nunc rem esse præteritam, et antea fuisse futuram, et postea præterire, ipse tamen semper illam intuetur eodem modo. Unde ab æterno vidit Adam, ut exsistentem in tali tempore et in priori fuisse futurum, et in sequenti præteritum, et hoc semper videt. Et similiter, sicut videt Antichristum esse futurum respectu præsentis temporis, ita et hoc semper cognoscet etiam si Antichristus natus sit, quia nunquam videbit natum in hoc tempore, sed in alio futuro, quod respectu hodierni temporis semper cognoscetur, ut habens relationem futuri, et sic de aliis, de quibus videri possunt divus Thomas et Cajetanus dicto art. 15.

« Objicitur vero secundo, quia hæc scientia, quam Deus habet de rebus actu exsistentibus in aliqua differentia temporis, non est simpliciter necessaria, quia non est necessarium simpliciter creaturas aliquas habere exsistentiam; est ergo contingens, ergo non potest esse invariabilis et immutabilis. Sed hoc etiam ex dictis supra facile est, quia necessitas simpliciter, alia est a necessitate immutabilitatis. Verum est ergo hanc scientiam non esse simpliciter necessariam, et in hoc sensu interdum vocari liberam, vel contingentem; at nihilominus necessaria est necessitate immutabilitatis, quia postquam ad tale objectum terminata est, in illa quasi habitudine necessario immutabilis perseverat. Item si aliquando habet relationem causæ ad tale objectum, necesse est ut ab æterno illam habuerit, quia non potest de novo in illo insurgere, imo licet dicatur habere indifferentiam quamdam, quatenus objectum illud absolute spectatum potuit esse, vel non esse, nihilominus in hoc habet quamdam necessitatem, quia eo ipso quod objectum veritatem aliquam habet, necessario divina scientia ad illud terminatur, quatenus verum est. Quia intellectio divina in se non est formaliter libera quoad exercitium, quia hoc non pertinet ad perfectionem, sed ad potentialitatem et limitationem. Neque etiam est libera quoad specificationem, quia semper cum evidentia judicat de re, sicut est, et in illa intuetur omnem habitudinem præteriti, vel futuri, quam in ordine ad suam propriam mensuram habitura est. Et hinc etiam provenit, ut illa scientia Dei in se invariabilis sit, licet res ipsæ variabiles sint. Hic autem pullulat iterum difficultas supra tractata, cur hæc scientia sine sui mutatione non possit habere novum respectum ad objectum, seu rem exsistentem, quem ab æterno non habuerit, cum mutatio non fiat propter solum respectum rationis, sed hoc satis tractatum est in c. 3, lib. II, et in locis ibi citatis.

« Adhuc vero supersunt in hac assertione plures et graves quæstiones, in quibus præcipua hujus materiæ difficultas versatur. Prima est : Quomodo cognoscat Deus futura contingentia, antequam sint. Secunda : Quomodo cum illa scientia infallibili stet contingentia rerum, et libertas arbitrii. Tertia, an cognoscat etiam contingentia, quæ futura essent, si hæc, vel illa conditio poneretur. Quarta : Quomodo illa cognoscat. Sed de hac materia duos libros inter alia opuscula scripsi, et duas quæstiones primas, quanta potui diligentia, tractavi; neque illis nunc aliquid addendum occurrit. Aliæ vero duæ quæstiones in secundo libro tractatæ sunt. Et quoniam illæ in majori controversia versantur, possent fortasse de novo addi, non pauca de illarum materia dici. Sed quoniam de tota illa controversia apostolicæ sedis judicium exspectamus,

idèo nihil in hoc opere addendum duximus, sed sententiam, quam ibi secuti sumus, ubi necessarium fuerit, tanquam veram supponemus. Ultima quæstio hic esse potest an Deus cognoscat infinita, sed de illa etiam in præsenti nihil dicam, vel quia non potest esse quæstio de re, sed de nomine, quæ pendet ex quæstione, an possit Deus facere infinitum in actu, vel certe, quia si quæstio referatur ad scientiam visionis, tractata est a nobis de anima Christi in tomo I, part. III, disput. 26, sect. 3. Et quoad hoc eadem est ratio de scientia increata et creata animæ Christi animam in Verbo omnia, quæ Verbum ipsum videt scientia visionis. Si autem tractatur quæstio de scientia simplicis intelligentiæ, vel cum eadem proportione definienda est, vel si quid habet peculiare, pendet ex his quæ de omnipotentia Dei et infinitate objecti ejus dicemus. »

An scientia Dei practica sit, et causa rerum : Ubi de variis nominibus divinæ scientiæ. (Cap. 4.)

« Hactenus consideravimus divinam scientiam solum, ut speculativa est, nunc oportet breviter de illa dicere quatenus causa rerum et operativa est. Consequenter vero necessarium est exponere, quomodo divina scientia dividatur in practicam et speculativam, ubi oportebit etiam de aliis divisionibus ejus dicere. Quamvis enim divina scientia una et simplicissima sit in se, tamen ob multitudinem rerum, quæ sub illam cadunt, et varia munia, quæ in illa considerari possunt, distinguitur a nobis variis modis, secundum conceptus nostros inadæquatos, ut illam modo nostro considerare possimus. Atque has divisiones illius scientiæ sufficienter tractavi in dicta disp. 30 *Metaphys.*, sect. 15. Et idèo solum hic illas insinuabo, quantum necesse est ad explicandum punctum propositum, quod ibi omissum est, quia magis erat theologicum.

« Ex parte igitur rerum cognitarum, potest dividi primo divina scientia in scientiam Dei et creaturarum, quæ divisio ex dictis in præcedentibus capitibus satis constat; dividitur subinde in scientiam simplicis intelligentiæ et visionis. Quæ alias dici possunt abstractiva et intuitiva. In qua divisione non subdividuntur proprie membra prioris divisionis. Nam scientia visionis esse potest de Deo ipso, et de creaturis. Siquidem scientiam visionis dicitur illa, per quam videntur res exsistentes, vel futuræ in qualibet duratione reali, secundum actualem exsistentiam exercitam, cum omnibus conditionibus exsistentiæ, ut aiunt, et hoc modo videt Deus seipsum et divinas personas, atque omnia etiam creata, quæ aliquando futura sunt. Diverso tamen modo in hoc, quod respectu Dei illa scientia est omnino necessaria, nec potest esse nisi intuitiva, ut infra lib. IX *De Trinitate* magis declarabitur. Respectu vero creaturarum scientia visionis, ut visionis, et intuitiva est, non est absolute necessaria, sed solum ex suppositione objecti futuri, ut capite præcedenti tractum est, et latius in libris de scientia Dei futurorum contingentium. At vero scientia simplicis intelligentiæ, quæ abstractiva est, quia abstrahit ab actuali exsistentia objecti sui, solum habet locum circa creaturas, quia omnes et solæ creaturæ non includunt essentialiter ipsum esse exsistentiæ actualis, et ideo possunt quidditative cognosci secundum suas essentias, et ut possibiles sunt, et jam si non videantur exsistentes. Et hæc vocatur cognitio per simplicem intelligentiam, et abstractiva, quia non terminatur ad res, ut actualiter exsistentes. Est autem hæc scientia, ut terminatur ad res possibiles simpliciter necessaria, quia possibilitas creaturarum necessaria est, ut in dicto lib. II *De Trinit.*, latius dicturi sumus. Insinuabat autem se hoc loco quæstio, ad quod ex his membris revocatur scientia conditionalium contingentium, sed de hac re in lib. II, de illa scientia satis dictum est.

« Hinc ulterius dividi potest scientia in practicam et speculativam, nam divina scientia utramque rationem eminentissime complectitur, propter quod non solum sapientia et scientia, sed etiam prudentia et ars perfectissime vocatur. Sumitur autem hæc distinctio etiam ex objectis. Nam scientia speculativa dicitur, quæ sistit in cognitione veritatis, etiam si non sit de re, quam sciens possit operari; scientia vero practica, et est de re operabili, et est principium operandi res cognitas, quantum est ex se. Deus autem, et contemplatur scientia sua omnem veritatem, et per eamdem cognoscit omnia quæ operari potest; habet ergo scientiam speculativam et practicam.

« Ex qua doctrina videbatur per se manifestum, scientiam Dei non posse habere rationem practicæ scientiæ, ut de Deo ipso est, quia ut sic non est de re operabili a sciente. Nihilominus tamen hoc videtur in dubium revocasse Scotus in quarta quæstione prologi ad IV. Quia licet Deus non sit operabilis a se, est amabilis a se, et hoc videtur esse satis ad scientiam practicam, non quæ sit per modum artis, sed quæ sit saltem per modum prudentiæ. Nam dictamen hoc, *amandus est Deus* practicum et prudentiale est, et hoc habet Deus circa seipsum. Sicut visio beatifica dici potest practica cognitio quatenus dictat Deum esse amandum.

« Sed nihilominus dicendum est scientiam Dei, prout versatur circa ea, quæ sunt in ipso Deum, nullo modo esse practicam, ut docet divus Thomas dicta quæst. 14, art. 16, et tandem fatetur Scotus in eadem quæstione, § *Si objiciatur*. Ratio ejus est, quia in Deo intellectus non est regula voluntatis. Alii reddunt rationem, quia licet scientia, quam Deus de se habet amorem excitet, ille amor non est operatio. Quantum hæ rationes valeant ex dicendis constabit. Ego igitur censeo, propriam rationem esse, quia ille amor non est liber, sed omnino naturalis.

praxis autem proprie non est, nisi ubi est dominium actionis, ut constat ex usu omnium, et ex his, quæ de practico et speculativo disseruimus, disput. 44 *Metaphysicæ*, sect. 13, a numer. 19. Confirmatur, quia amor, quo Deus se diligit, non est a prudentia, quia naturalis est, nec ab arte ob eamdem rationem, et quia non est proprie opus, ergo. Tandem quis dicat productionem Spiritus sancti esse ex dictamine practico intellectus divini? Igitur licet ille amor sequatur nostro modo intelligendi ex cognitione, tanquam ex conditione proponente objectum, hoc non satis est, ut illa cognitio practica dicatur. Nam ex speculatione, vel visione rei pulchræ sequi potest delectatio, vel amor, et non propterea est praxis, quia illa affectio voluntati sequitur ex vi objecti, et consideratio intellectus non inducit modo practico, ut consulendo, præcipiendo, vel alio simili, sed est conditio requisita propter naturalem subordinationem talium potentiarum.

« Secundo videtur ex dictis inferri satis evidenter, divinam scientiam, prout versatur circa creaturas esse practicam. Tum quia voluntas divina circa creaturas libere versatur, unde potest per rationem practicam suo modo dirigi. Tum etiam, quia potest Deus creaturas producere, et scit quomodo a se fieri possunt; ergo cum ab ipso fiunt, per illam scientiam effectio earum dirigitur; ergo scientia illa practica est, nam hæc sunt munia scientiæ practicæ. Nihilominus Scotus dicta quæstione quarta prologi § *Tertius articulus*, et in dist. 38, quæst. 1, negat illam scientiam esse practicam: supponit enim habitum practicum proxime versari circa voluntatem, putat autem scientiam Dei non posse practice versari circa voluntatem, etiam quoad liberos effectus. Tum quia intellectus in Deo non est regula voluntatis, sed ipsa sibi regula est; tum etiam, quia ante determinationem liberam voluntatis divinæ, non præcedit dictamen in intellectu, hoc esse faciendum, vel amandum.

« Sed negari profecto non potest, quin divina cognitio duplici ratione practica sit, uno modo per modum prudentiæ, alio modo per modum artis. Per modum prudentiæ respectu ipsiusmet voluntatis divinæ quoad actus liberos, ut sic, seu quoad determinationes eorum. Quis enim negare potest actus illos esse prudentissimos, et ut tales fuisse Deo præcognitos et præjudicatos, prius ratione, quam sint, secundum liberam determinationem. Nam quod illi actus sint honestissimi, et conformes divinæ bonitati, manifestum est. Quod vero præjudicentur, ut tales prius ratione, quam determinentur, etiam videtur clarum, quia scientia illa naturalis est, et naturalia sunt priora liberis. Ergo ante liberam determinationem antecedit in scientia Dei hoc judicium: Velle hoc, vel illud, rectum erit secundum prudentiam, liberalitatem, vel justitiam, ergo tale judicium recte dicitur practicum, et prudentiale, ita loquitur Scriptura, *Prov.* III, 19: *Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit cælos prudentia.* Jer. LI, 15: *Qui fecit terram in fortitudine sua, præparat orbem in sapientia sua, et prudentia sua extendit cælos.*

« Quapropter, quod Scotus sumit, ante liberam determinationem voluntatis, non antecedere hoc judicium ordine rationis, falsum est. Quia etiam de divina voluntate verum est, non posse ferri in incognitum, ideo enim processio Spiritus sancti posterior origine est processione Filii. Supponitur ergo cognitio ad liberam Dei determinationem, illa autem est cognitio perfecta de objecto et actu et omnibus circumstantiis ejus, ergo est judicium de tota convenientia ejus. Quod vero Cajetanus part. 1, quæst. I, 4, art. 16, significat illud divinum judicium non esse practicum, prout antecedit divinam voluntatem, sed prout per illam determinatur ad opus, simpliciter non videtur verum. Quia opus consilii et prudentiæ practicum est, etiam prout antecedit electionem. Neque hinc sequitur per tale judicium determinari divinam voluntatem ad unum, et sic tolli divinam libertatem, cum judicium illud naturale sit. Nulla enim est illatio, quia per judicium illud non proponitur bonum creatum, vel creabile, ut necessarium simpliciter, neque ut continens omnem rationem boni, et ideo non infert necessitatem voluntati divinæ, ut ad illud amandum determinetur, et ideo dicitur ad *Ephes.* I, 15 (*omnia operari secundum consilium voluntatis suæ*): ut in relectione super hæc verba late tractavi. Neque de ratione judicis practici est, ut vita determinet voluntatem, sed solum ut ex se aptum sit, et quod ex modo suo ad hoc tendat.

« At vero per modum artis est divina scientia practica, in ordine ad operationem ad extra, quia cognoscit non solum quasi speculando, et contemplando quidditatem et proprietates earum, sed etiam cognoscendo modum, quo fieri debent, quod est proprium illius scientiæ practicæ, quam factivam vocant, et est propria, et propriissima ars. Et ita etiam de divina Sapientia dicitur in Scriptura, quod est *Omnium artifex.* (*Sap.* VII, 21.) Et: *Quis illorum quæ sunt, magis quam illa est artifex.* (*Ibid.*, 16.) Unde ubicunque in Scriptura docetur Deum per sapientiam suam omnia fecisse. *Psal.* CIII, 24: *Omnia in sapientia fecisti*, et similibus, ostenditur, divinam sapientiam sub ea ratione, et practicam scientiam, et artem esse. Per omnes enim has voces significatur aliqua ratio formalis, quæ perfectionem dicit sine imperfectione in genere cognitionis, seu scientiæ, et ideo optima ratione Deo ac divinæ scientiæ tribuuntur.

« Sed quæri hic potest an hæc divina scientia sit practica, prout est scientia simplicis intelligentiæ, vel prout est scientia visionis. Quidam enim sentiunt hoc posteriori modo esse scientiam practicam, quia ita insinuat divus Thomas dictæ quæst. 14, art. 16. Nam scientia practica est, quæ ordinatur ad opus, scientia autem simplicis

intelligentiæ, ut sic, non ordinatur ad opus, sed scientia visionis : ergo. Alii volunt scientiam practicam nullam esse ex illis, sed esse peculiarem scientiam, quæ dicitur approbationis; alii denique dicunt nullam ex his esse, quia non est per modum cognitionis, sed imperii. Sed hæ omnes opiniones falsæ sunt. Et incipiendo ab ultima infra libro I *De Prædestin.*, ostendam, non esse in Deo tale imperium distinctum a judicio de agendis. Et in penultimo capite hujus libri dicam Deum non operari immediate res ad extra per aliquem actum intellectus, sed per voluntatem et potentiam exsequentem. Denique in divina scientia nullus actus cogitari potest, nisi per modum cognitionis, et quidquid aliud fingitur, sine fundamento est et explicari non potest.

« Unde etiam scientia approbationis vera cognitio est, et ad scientiam visionis applicari solet, licet secundum quemdam modum possit attribui scientiæ simplicis intelligentiæ : quatenus includit hæc scientia approbationis actum aliquem voluntatis, vel ordinem ad illum. Declaratur, nam in primis includit hæc scientia, quod sit cognitio, alias scientia non esset, addit vero, quod sit de re quæ Deo placet. Unde proprie censetur explicari per illa verba (*Gen.* I, 31) : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Quam scientiam fuisse visionis constat, est ergo scientia approbationis, quædam scientia visionis, qua Deus novit ea, quæ sibi placent, seu in quibus ipse sibi complacet, ut loquitur Paulus ad Rom. XI, 1, cum ait : *Non repulit Deus plebem suam, quam præscivit,* ut sæpe exponit Augustinus propter quod dixit Hieronymus in id *Habac.* I, 13 : *Mundi sunt oculi tui ne videant malum.* Ideo dicit Deum ignorare malum, *quia non libenter videt illud ;* ergo, e converso, quæ videt libenter, sibi complacendo in eis, cognoscere scientiam approbationis dicitur. Unde quia Deus non dicitur proprie complacere, nisi in his quæ facere ipse decrevit, ideo hæc scientia approbationis scientia visionis est. Si tamen consideremus, etiam Deum scire multa, apta, ut ab ipso approbarentur, si fierent, vel quæ approbari ab ipso possent, si ea vellet seu, quæ per simplicem affectum approbat, licet ea facere non decernat. Ideo sub his considerationibus etiam in scientia simplicis intelligentiæ intelligi potest scientia approbationis. Unde, eo modo, quo scientia practica potest esse in scientia simplicis intelligentiæ, aut visionis potest etiam esse scientia approbationis practica et speculativa.

« Addo igitur ulterius scientiam simplicis intelligentiæ creaturarum, licet sub una ratione speculativa sit, sub alia optime dici practicam. Patet primum, quia habet totam illam speculationem naturarum creabilium, quæ in scientia maxime speculativa spectari potest. Unde ex se, et ex ratione sua, speculativa est : Secundum etiam probatur quia est scientia de re operabili ab ipso sciente, et modo operabili ab eodem, quia novit Deus per illam scientiam, quomodo erat creandus mundus, et quomodo esset recte gubernandus, quæ scientia practica est, essetque talis, etiam si Deus decrevisset nec creare mundum, nec gubernare. Nam, ut scientia sit practica (ut ex *Metaphysica* constat) necesse non est, ut a sciente applicetur ad opus, sed satis est, quod de se directiva et regulativa sit operis, quatenus est de re operabili, ut talis est, id est modo operabili, seu ostendendo modum quo res facienda est, si artifex voluerit.

« At vero scientia visionis per se non est practica, sed est quædam intuitio, seu quasi experimentalis visio. Unde si consideretur in Deo quatenus terminatur ad res actu exsistentes supponit effectionem earum, unde, ut sic, non facit illas. Si vero consideretur, ut de futuris est, etiam supponit futuritionem earum, et ex parte Dei supponit voluntatem aliquam, sine qua illæ res non possunt esse absolute futuræ. Non est ergo scientia visionis practica, maxime per modum artis. In ordine vero ad prudentiam, et ad judicium de agendis, seu vitandis libere, potest suo modo conducere eo modo quo experentia, et memoria, vel præjudicium de futuris solet ad prudentiam conferre. Non tamen propterea talis scientia dici potest proprie practica, sed conditio quædam antecedens, et necessaria ad prudentiam. Sic enim omnis notitia practica in aliqua speculativa fundatur, vel secundum rem, ut in nobis, vel secundum rationem, ut in Deo.

« Ultimo ex dictis constat scientiam Dei esse causam rerum, quatenus practica est. Patet quia Deus operatur omnia per sapientiam suam, ut Scripturæ docent, quæ satis allegatæ sunt (est enim res clara) sed non est causa, nisi ut est operativa, ergo ut est practica est causa rerum. Quomodo autem causet, dicemus capite 6, agendo de potentia. Nunc solum dicimus, concurrere ad rerum effectionem duobus modis prædictis, primo per modum prudentiæ, nam scientia illa non operatur nisi per voluntatem ; ergo prius ratione intelligitur inducere voluntatem, ut hoc, vel illud operari velit, et sub hac ratione habet rationem prudentiæ. Deinde, post voluntatis determinationem, dirigit actionem, per modum artis, ostendens modum quo res faciendæ sunt.

« Unde etiam constat, an esse causam rerum conveniat scientiæ simplicis intelligentiæ, an visionis. Nam esse causam per modum artis habet, ut est scientia simplicis intelligentiæ applicata per voluntatem. Ex se enim solum habet, ut sit causa veluti in actu primo, id est causativa, quod etiam habet circa possibilia quæ nunquam erunt. Quod vero sit causa in actu non habet sine applicatione voluntatis, ejus vero causalitas præintelligitur ante scientiam visionis, nam hæc videt res ut jam factas, vel futuras. At vero quoad judicium prudentiale, et quasi consilium, distinguendum est. Nam si consideretur ante omne decretum liberum voluntatis Dei sic etiam pertinet ad scientiam simplicis intelligentiæ, quia illud judicium est omnio naturale, et dicitur esse causa

quantum est ex se, seu sufficiens in suo genere, non tamen efficaciter, et in actu secundo, nisi accedat decretum voluntatis, quod liberum est, non obstante illo judicio. Si vero consideretur aliquod particulare judicium de aliquo agendo, seu eligendo ex præsuppositione prioris decreti, sic potest interdum pertinere ad scientiam visionis, quatenus illud dictamen simpliciter liberum est, licet ex suppositione sit necessarium. Et hæc sufficiunt de hac scientia practica, quatenus proxime refertur ad voluntatem Dei, et habet rationem prudentiæ, seu consilii, quia præter ea, quæ de voluntate dicemus, nihil difficultatis circa illam occurrit, et videri etiam possunt multa, quæ de hac re diximus in relectione citata. De eadem vero scientia, quatenus habet rationem artis nonnulla dicenda supersunt. Quæ in sequenti capite tractabuntur. »

An in divina scientia practica sint ideæ creaturarum omnium, et quot, quarumcunque rerum sunt. (Cap. 5.)

« Materiam hanc tractat divus Thomas, I part. quæst. 15, per totam, et alii scholastici in I, d. 35 et 36, et Alens. I p., q. 23; verumtamen ea, quæ in hac materia præcipua esse videntur in disput. 15 *Metaphys.*, sect. 1, a nobis tractata sunt, quæ hic repetenda non sunt, et ideo in hoc capite breviter materiam hanc poterimus expedire, quæ necessaria est ad complementum doctrinæ traditæ in capite præcedenti, et ideo non est hic omnino prætermissa. Quinque vero præcipua esse videntur, quæ de ideis tractari solent, videlicet : an sint, ubi sint, quid sint, quarum rerum sint, et quot sint, possumusque sextum addere, nimirum, quam causalitatem habeant.

« Prima tria puncta late sunt tractata dicta sectione prima, et ideo hic pro certo statuimus in primis, ideas esse, quia idea nihil aliud significat, quam exemplar ad cujus imitationem artifex operatur, ostensum autem est, Deum operari, ut supremum artificem, oportet ergo ut suas ideas habeat. Quas proinde oportet esse increatas, æternas, immutabiles et invisibiles, ut notavit Augustinus, lib. *LXXXIII Quæst.*, q. 46. Quia si ideæ divinæ essent creatæ, per alias ideas creari deberent, et sic, vel in infinitum procedendum est, vel sistendum est in increatis, quod si increatæ sunt, illæ solæ sunt ideæ divinæ; nam quidquid per illas fit, magis erit ideatum, quam idea, sunt ergo increatæ, ergo immutabiles, æternæ et invisibiles. Unde aliqui existimant de his fuisse locutum Paulum *Hebr.* XI, 3, cum dixit : *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*, id est, ut res, quæ in suis ideis erant invisibiles, ex illis, ut ex exemplaribus fierent visibiles per creationem. Qui sensus probabilis est, licet non desint alii. Nam Chrysost. hom. 22, in *Hebr.* exponit, *ex invisibilibus*, id est, *non entibus*, seu *ex nihilo*. Anselmus autem ibi, cum prius explicuisset illa verba de formatione orbis ex materia invisibili et informi, prius ex nihilo creata, subjungit : *Vel ex invisibilibus facta sunt visibilia, id est, ex intellectuali mundo, visibilis, invisibilis enim mundus in sapientia Dei erat, et ad illius imitationem factus est iste visibilis*. Quam expositionem ibi divus Thomas, lect. 2, locupletat, et solam illam assignat. Esto vero non habeatur hæc assertio expresse in Scriptura, tamen ex his, quæ docet fides de modo operationis ad extra, tam evidenter colligitur, tamque communi consensu Patrum et theologorum recepta est, ut in dubium revocari non possit.

« In secundo puncto certum est, ideas divinas esse in Deo ipso, quod adeo affirmat Augustinus, lib. *LXXXIII Quæstion.*, quæst. 46, ut dicat : *Sine impietate negari non posse*, et lib. V *De Gen. ad litter.*, cap. XIV et tractat. 11 in *Joan.* in hunc modum intelligit verba illa, *Joan.* I, 4 : *Quod factum est, in ipso vita erat*, distinguit enim hanc totam sententiam a præcedentibus, et exponit *Omnia quæ facta sunt* (*Ibid.*), prout sunt in Deo per ideas, *esse ipsam vitam*, et rationem increatam sapientiæ Dei, quæ est vita per essentiam. Quam expositionem Beda, Rupertus, divus Thomas et alii sequuntur. Est autem tantum probabilis, nam ille locus aliis modis legitur, et exponitur probabiliter. Sequitur vero hæc assertio ex priori necessaria illatione. Quia extra Deum nihil est increatum, invisibile, et æternum.

« Et ita improbatur facile error Platoni attributus de ideis realibus separatis ab individuis, et in suo proprio et specifico esse subsistentibus. De quo hic plura dicere non est necesse, tum quia et per se omnino incredibilis est, et jam est antiquatus : tum etiam quia in citato loco *Metaphysicæ*, et in disp. 6, sect. 2, tractando de universalibus sufficienter hæc res expedita est.

« Per hanc etiam resolutionem improbatur facile error tributus Wiclepho, et impugnatus a Waldense, tom. I, c. 5 et 8, quatenus dicebat creaturas secundum esse ideale esse aliquid æternum, et distinctum ab esse Dei. Hic enim error intellectus in hoc sensu, quod extra Deum habeant ideæ aliquod esse reale, verum et æternum, contra fidem est, et illum sufficienter impugnavi in *Metaphysica*, disp. 31, sect. 2 ; valde autem dubito, an illa hæresis in mentem alicujus venerit. Nam, ut ibidem Waldensis refert, Wiclephus potius errabat vocando creaturas Deum, quia sunt in Deo secundum esse ideale, quod magis pertinet ad ineptum, et erroneum modum loquendi, quam ad rem ipsam. Et ideo necesse non est in hoc immorari. Maxime, quia in concilio Constantiensi, sess. 18, ubi errores Wiclephi referuntur, nihil de hoc dicitur, et in sess. 15, cum proponuntur errores Joannis Huss, inter alios ponuntur hæ propositiones : *Quodlibet est Deus, quælibet creatura est Deus, ubique omne ens est, cum omne ens sit Deus*. Et postea illarum mentio non fit, cum referuntur articuli damnati. Quia forte non constitit illas as-

seruisse, vel quia solum errabat appellando absolute, et simpliciter ideas divinas nominibus creaturarum, cum constet creaturas non esse in Deo formaliter, et ideo nec creaturas simpliciter posse vocari Deum, nec Deum creaturas, licet cum addito, *quod creatura secundum esse quod habet in Deo, sit Deus*, ut Augustinus et sancti loquuntur, et in sequenti puncto explicabitur.

« Circa tertium punctum, quid sit idea, variæ sunt opiniones scholasticorum. Nam quidam dicunt esse ipsas creaturas, quæ in tempore fiunt, prout præcedunt ex æternitate in mente Dei, non formaliter, sed objective. Alii dixerunt esse divinam essentiam cognitam, ut participabilem a creatura. Alii, esse ipsummet Verbum divinum, seu formalem conceptum essentialem, quem Deus habet de creaturis, ut possibilibus. Et hanc ultimam sententiam, veram existimo, quam in citato loco late probavi, et auctoritate etiam confirmavi. Eamque aperte docent Augustinus, Anselmus et divus Thomas, locis proxime citatis. Et ratio breviter est, quia idea nihil aliud est, quam exemplar artificis, cui opus suum facit conforme. Deus autem non intuetur extra se aliquid, ut ad illius imitationem operetur, sed in se habet totam rationem efficiendi, sive exemplarem, sive productivam. Item per ideas omnes intelligunt aliquam veram rem, distinctam ab ea quæ fit, res autem, ut possibilis objecta menti Dei, extra Deum non est aliquid reale actuale, neque aliquid distinctum vere a creatura, quæ fit. Denique creatura, ut sic objecta, non potest dici æterna, immutabilis, et alia, quæ divinis ideis attribuuntur. Non est ergo idea tantum objective in Deo, sed vere ac realiter. Rursus per ideam omnes intelligunt formam, quæ repræsentet aliquo modo, et sit per modum imaginis, hoc autem non convenit proprie essentiæ divinæ, nisi ratione formalis conceptus, quem habet de creaturis, ille ergo conceptus, ut repræsentat creaturas factibiles est idea. An vero necesse sit ideam esse cognitam proprie, et ut quod, parum in præsenti refert, nam etiam hoc habet illa formalis cognitio, seu scientia Dei, quatenus seipsam scit perfectissimo modo, ut supra dictum est, et latius in dicto loco *Metaphysicæ*, ubi hæc omnia latissime sunt explicata.

« Atque hinc constat ideas propriissime pertinere ad scientiam practicam, quam Deus habet de creaturis. Quia nihil magis ad scientiam pertinet, quam conceptus ille formalis, qui de re scita formatur, nam per illum formaliter repræsentatur et cognoscitur. Sed in hoc conceptu sunt ideæ, vel potius hic conceptus, ut est de tali, vel tali creatura, est idea, ergo idea est in divina scientia, vel potius est ipsa scientia. Rursus illa scientia est de creatura, quatenus a Deo fieri potest, et est velut ars, per quam fit, est ergo scientia practica, ergo ideæ in scientia practica Dei sunt, ut habet rationem artis, seu scientiæ practicæ factivæ.

« Solum est observandum circa has voces, *idea*, *ratio* et *exemplar*, esse in usu illarum aliquam varietatem, quam distinguit divus Thomas dicta quæst. 15, art. 3. Et significat ideam esse quasi commune nomen significans eamdem rem, quæ et exemplar, et ratio esse potest : exemplar in quantum est ratio factiva alicujus, ratio vero in quantum est principium formale, quo talis res cognoscitur. Addit vero, nomen exemplaris significare habitudinem ad res faciendas, sicut nomen providentiæ, vel prædestinationis, et ideo exemplaria proprie non esse in Deo nisi respectu earum rerum quas aliquando est effecturus. Rationes vero rerum, tam de rebus aliquando futuris, quam de possibilibus nunquam futuris esse posse. Ac subinde ideam, ut tantum ratio est, esse de utrisque, et ita esse posse tam in scientia speculativa quam in practica, ut vero est exemplar, esse de rebus aliquando futuris. Quod totum pertinet ad usum vocum tantum, in quo fides adhibenda est peritis in arte. Potest tamen facile usus esse diversus, vel esse mutatus, nam solent etiam vocari exemplaria, quæ de se talia sunt, ut ad eorum imitationem possit aliquid fieri, licet faciendum non sit, sicut supra diximus, scientiam illam esse practicam, in actu primo, quod fortasse vocat divus Thomas *esse practicam virtute*, in eodem art. 3, ad 2.

« Circa punctum quartum, scilicet, quarum rerum sint ideæ, multa disputantur a theologis, quæ omnia pertinent ad usum vocum, et ideo brevissime perstringenda sunt. Nam loquendo practice de ideis seu exemplaribus divinis, prout nunc loquimur, certum in primis est, habere Deum ideas rerum omnium, quas per se ac proprie facit, vel facere potest. Probatur, quia omnia operatur per artem suam ; ergo maxime illa, quæ per se, ac proprie operatur, ergo illorum maxime habet ideas.

« Ex hoc sequitur primo, habere Deum ideas rerum singularium, scilicet, Petri, Pauli et cæterorum. Ita docet divus Augustinus epist. 115, in fine, et idem sentit divus Thomas dicta quæst. 15, art. 3 ad 4, Bonaventura, Richardus Ægidius, et alii in I, d. 35 et 36. Ratio vero clara est, quia effectio versatur circa singularia ; ergo oportet, ut singularium dentur ideæ. Potest declarari exemplo humani artificis, quia non depingit talem imaginem, talis figuræ, magnitudinis, coloris, etc., nisi illius habeat propriam et peculiarem ideam, diversam ab idea alterius imaginis. Dices, hoc ad summum habere verum, quando imagines faciendæ, sunt dissimiles, at si sint omnino similes, licet differant numero per idem exemplar fieri posse. Respondeo, in humano artifice habere hoc locum, qui operatur per se ad formam similem, non vero ad individuationem, secus vero esse in Deo, qui per se

attingit individua, et hoc est quod divus Thomas ait in dicto articulo in solutione ad 4 : ***Providentiam divinam se extendere ad singularia, et ideo dari illorum ideas.*** Quapropter sine causa Henricus quodlib. III, quæst. 1 ; et *Quodlib.*, VII, quæst. 5, negat esse in Deo ideas singularium.

« Quæri vero potest, an sint in Deo ideæ rationum universalium. Nam Henricus supra, tam generum quam specierum illas esse ponendas putat. At divus Thomas dicta solutione ad 4 fatetur de generibus non dari ideas distinctas ab ideis specierum. Unde de speciebus videtur eas admittere, imo et Augustinus epist. 115, idem sentit, dum ait : ***Mihi videtur, quod ad hominem faciendum attinet, hominis quidem tantum, non meam, vel tuam ibi esse rationem. Quantum ad orbem autem temporum, varias hominum rationes in illa sinceritate vivere.*** Sed certe, qua ratione non ponuntur ideæ generum, eadem nec specierum ponendæ esse videntur. Primo quidem, quia species non fiunt, nisi in individuis, unde non fiunt nisi per ideas individuorum. Secundo, quia Deus non habet conceptus confusos objectorum universalium, sed distinctissime omnia cognoscit, ut sunt. Unde licet negari non possit, ita cognoscere Deum singularia, ut cognoscat etiam virtutem formalem, seu similitudinem specificam, quam inter se habent : nihilominus non intelligimus nos in Deo duos conceptus ratione distinctos, unum speciei, alium individui. Tum quia prior esset confusus, et imperfectus, ut in nobis est. Tum etiam quia eadem ratione distinguendi essent conceptus generis et speciei. Concipiendo ergo singularia prout in se sunt, in eis videt similitudinem quam inter se habent, vel integram, et specificam, vel imperfectam, et genericam, et eodem modo sicut non producit genera, vel species nisi in individuis, ita per eorum ideas illa producit.

« Secundo sequitur ex dictis, dari ideam in Deo omnium singularium substantiarum completarum, seu suppositarum. Hoc etiam constat, quia illa omnia per se fiunt, et per se ac distincte cognoscuntur. Tamen de partibus substantiæ solet esse controversia, præsertim de materia prima. Nam divus Thomas supra ad 3, negat dari propriam ideam ejus, quod Cajetanus et alii sequuntur. Imo nec proprium conceptum ejus videntur ponere in Deo, sed cognosci putant conceptu totius, cujus est pars, et similiter putant fieri per ideam totius. Fundanturque, quia materia non habet esse, nec actualitatem nisi per formam, unde nec cognosci nec fieri potest nisi cum illa, et per illam, atque adeo per ideam, vel rationem totius.

« Ego vero censeo materiam habere suam propriam entitatem, et proprium actum entitativum, et proprium esse, et ideo existimo in se distincte, et proprio conceptu cognosci, licet cum habitudine transcendentali, et dependentia, quam habet a forma. Et ita etiam existimo fieri, et conservari propria quadam actione creativa, et conservativa, licet partiali respectu totius, secundum ordinem naturæ, de potentia vero absoluta posse solam produci. Quare placet mihi opinio Alberti in I, dist. 35, art. 10, ponentis propriam ideam materiæ. De accidentibus autem fere idem dici potest. Et de his, quæ per se fiunt, et adduntur substantiis jam productis, ita omnino dicere oportet. At vero de his, quæ non per se fiunt, sed comproducuntur, probabilis est sententia divi Thomæ, quod per ideas subjecti fiunt. Nam intelligimus v. g. habere Deum ideam angeli, prout in re fit, cum intellectu et voluntate, et per illam eum producere, et sic de aliis rebus, de quo solum potest esse dissensio in modo loquendi.

« Circa quintum punctum, scilicet, quot sint ideæ, res videtur clara, licet auctores etiam dissentiant in modo loquendi. Certum ergo est, in re non esse plures ideas actu distinctas, quia in Deo non habet locum talis distinctio, in absolutis, ut supra probatum est. Idea vero licet concipiatur a nobis cum respectu rationis ad objectum creatum, in se concipitur, ut forma absoluta, sicut revera est; non sunt ergo in Deo plures ideæ in re distinctæ actu aliquo modo. Sed sicut Deus unico conceptu omnia intelligit, ita unam habet realem ideam suæ infinitæ arti adæquatam. Nihilominus vero certum est, posse a nobis ratione distingui ideas per ordinem ad diversa objecta, sicut revera illas distinguimus, et hoc modo dicuntur esse in Deo plures ideæ. Quæ, ut sunt rationes rerum possibilium, infinitæ sunt, vel distingui possunt in infinitum, ut vero sunt exemplaria rerum faciendarum, tot sunt, quot sunt vel erunt res singulares, habentes in Deo proprias ideas. Atque hæc est doctrina communis theologorum, divi Thomæ dicta quæst. 15, art. 2; Alensis, I part., quæst. 23, in. 4; Bonaventuræ, Alberti et Hervæi in I, d. 35, et idem habet Scotus d. 36, quæst 1; et ibi Durandus quæst. 4; Richardus, art. 2, q. 3; Capreolus quæst. 1, art. 1, et cæteri omnes.

« Cum ergo hæc certa sint, solum de nomine est quæstio, an dicendæ sint simpliciter plures ideæ, vel una. In quo jam usus obtinuit, ut plures simpliciter dicantur, nam ita loquitur Augustinus dicta quæst. 46, in libr. *LXXXIII Quæstio*. et sumitur ex Dionysio, cap. 1 et 5 *De divinis nomin.*, et docent divus Thomas, et fere alii theologi, uno, vel alio excepto, ad modum autem loquendi sufficit communis usus. Nam ex eodem etiam habetur, per illam numerationem, vel pluralitatem non significari pluralitatem rerum, sed rationem objectivarum, quæ correspondet nostris conceptibus inadæquatis, quos de illa idea divina formamus.

« Sed hinc rursus inquiritur, quæ fuerit ratio hujus usus. Quidam existimant per nomen ideæ significari de formali relationem

rationis divini exemplaris ad res repræsentatas, et quia relationes, ut relationes sunt, multiplicantur ex terminis ut infra lib. VI *De Trinit.*, latius dicemus, ideo ideas vocari simpliciter plures. Sed non videtur nomen ideæ significare de formali relationem secundum esse, sed tantum secundum dici, ut aiunt, sicut nomen scientiæ, vel similia. Item alias, idea esset ens rationis, vel nomen secundæ intentionis, et ita non esset in Deo idea ab æterno, quod falsum est, nam tam æterna est idea, sicut præscientia, vel prædestinatio, vel decretum liberum Dei, quæ omnia involvunt relationem rationis, sed non in formali significato, seu in objecto significationis; sed in modo significandi, idem ergo est de idea.

« Videtur ergo mihi, ideam, et exemplar esse mensuram rei, cujus est idea, ideoque significari, et concipi, ut adæquatum terminum relationis mensurati, seu mensurabilis ad mensuram suam. Unde quia creaturæ sunt plures simpliciter, et unaquæque suo peculiari modo commensuratur exemplari divino, ideo etiam ideas illarum plures simpliciter nominari. Et ideo etiam potest hæc pluralitas intelligi æterna in intellectu divino, ut divus Thomas docet, quatenus Deus intelligit suum conceptum, quem de creaturis habet, posse esse adæquatum terminum plurium creaturarum, quæ respiciunt ipsum ut mensuratæ per ipsum. Quapropter, licet Deus non confingat relationem, aut distinctionem rationis, cognoscit nihilominus plures creaturas, ut mensurabiles per suam scientiam practicam, et ibi cognoscit esse fundamentum sufficiens ad illam denominationem. Præsertim, quia etiam cognoscit distinctionem rationis, quam mens humana potest in sua idea concipere.

« Denique hinc etiam potest reddi ratio, cur ideæ simpliciter dicantur plures, non vero scientia, vel ars divina. Quia scientia, et ars, non ita significantur per modum mensuræ, sicut idea et exemplar. Est etiam optima ratio, quia scientia et ars significantur, ut habitus, qui non multiplicantur ex materialibus objectis, et rebus scitis, sed ex ratione formali sciendi, quæ in Deo est una et universalissima. Exemplar vero, seu idea significatur per modum actualis conceptus adæquati rei cognitæ, et per modum imaginis repræsentantis unamquamque rem, sicut est, et ideo juxta rerum varietatem multiplicatur. Et hæc sufficiunt proloquendi modo.

« Circa sextum punctum multa dici possent, nisi tractata essent in d. disput. 25 *Metaphys.*, sect. 2, ubi diximus causam exemplarem ad efficientem reduci; nam exemplar est veluti forma, per quam artifex operatur. Unde licet respectu artificis idea sit, veluti quædam forma, quæ est illi ratio cognoscendi, tamen in ordine ad effectionem, est quasi principium agendi et assimilandi sibi aliquo modo effectum, et ideo sub ea ratione ad causam efficientem pertinet. Quam doctrinam in illa sect. 2 latius declaravimus, et ad divina etiam exemplaria applicuimus. An vero hæc effectio divinarum idearum, sit solum per modum directionis cujusdam, eo modo, quo scientia practica, vel ars, solet dirigere potentiam motivam, seu executivam, vel etiam sit per influxum ad extra physicum, ac per se, tractavi in disp. 30 *Metaphysic.*, sect. ult., et infra cap. 9, tractando de omnipotentia aliquid attingam. »

Les trois chapitres de Suarez que nous venons de citer renferment divers détails que nous avions omis dans notre rapide analyse; mais on y voit surtout éclater son vif désir de réconcilier les écoles rivales. Ce désir l'a évidemment empêché de comprendre dans leur sens intime et vrai les théories de saint Thomas et de Scot qu'il isole arbitrairement de l'ensemble de leurs doctrines. Ce qu'il dit sur saint Thomas fait une complète abstraction de ces fameux *respectus ideales* qui caractérisent son opinion. Quand il parle de Scot, il ne voit qu'une chose, la nature objective des idées qu'il place au sein de Dieu; il oublie pourquoi le Philosophe subtil veut cette objectivité qui étonne au premier abord. C'était là pourtant le point délicat et intéressant de la discussion.

4° Il ne nous reste plus qu'à montrer l'ensemble et la portée des débats scolastiques sur la pensée divine. Nous n'avons fait, sans doute, qu'effleurer un sujet si vaste; cependant quelques conclusions, qui peut-être ont une certaine importance, semblent sortir d'elles-mêmes du petit nombre de faits intellectuels que nous venons de constater dans leurs rapports.

Avant de présenter ces conclusions, nous citerons quelques textes curieux de Duns Scot, qui montreront qu'il pensait par sa théorie propre, rendre une raison plus exacte de la théorie augustinienne sur l'entendement divin et revenir à la tradition des Pères de l'Eglise même sur cette question où il est incontestable qu'il ne s'en rapproche un peu par certains côtés que pour s'en éloigner beaucoup par d'autres.

« Dieu, dit-il, forme chaque chose par des raisons particulières et par des raisons qui sont dans son intelligence. Or, rien, dans son intelligence, qui ne soit immuable; donc, tout ce qui peut être formé peut l'être suivant une raison particulière existant éternellement dans l'intelligence supérieure. Or cette intelligence ne renferme rien de semblable à la description qu'on vient de voir, si ce n'est l'idée. D'où il suit que la pierre pensée peut être appelée *idée*, comme l'autre qui est dans la pensée peut être appelée *raison* au regard de l'arche qui est dans la matière; et cette *raison* est éternelle dans la pensée divine.... Tout ce qui est en Dieu suivant un mode d'être quelconque est éternel par l'acte de l'intellect divin. — *Deus singula propriis rationibus format, non autem rationibus extra se, igitur rationibus in mente sua. Nihil autem est in mente sua, nisi im-*

commutabile; ergo omne formabile potest formasse secundum rationem propriam æternam in mente sua. Nihil autem in mente sua tole ponitur, nisi idea secundum istam descriptionem; igitur videtur quod lapis intellectus potest dici idea, sicut arca in mente potest dici ratio respecta arcæ in materia, et est propria ratio secundum quam arca in materia formatur, et ista ratio est æterna in mente divina, ut cognitum in cognoscente per actum intellectus divini. Quidquid autem est in Deo secundum quodcunque esse, sive rei, sive rationis per actum intellectus divini est æternum (518-19).

Et ailleurs :

« Tous les intelligibles ont leur être intelligible par un acte de l'intellect divin, et c'est en eux que resplendissent toutes les vérités pures. En tant qu'objets seconds de l'intellect divin, ils sont des vérités, parce qu'ils sont conformes à leur exemplaire, c'est-à-dire cet intellect; ils sont une lumière, parce qu'ils sont manifestés par lui; ils sont de plus en lui des vérités immuables et nécessaires..... Nous voyons dans la lumière incréée comme dans la cause prochaine en vertu de laquelle le premier objet nous meut..... L'intellect divin produit l'intelligible dans son être intelligible par un acte de lui-même; par cet acte il donne à celui-ci tel être, à cet autre tel autre être, et par conséquent il les constitue comme un objet qui meut l'intelligence par lui-même et primitivement à une connaissance déterminée. — Qu'il s'agisse de choses spéculatives ou pratiques, leur connaissance tirée de principes que fournit la lumière éternelle est plus pure et plus parfaite que la connaissance empruntée aux principes propres. —*Omnia intelligibilia actu intellectus divini habent esse intelligibile et in eis omnes veritates de se relucent. Illa autem in quantum sunt objecta secundaria intellectus divini sunt veritates, quia sunt conformes suo exemplari, intellectui scilicet divino, et sunt lux, quia manifestativæ, et sunt immutabiles ibi et necessariæ.... Intellectus divinus continet istas veritates quas habet in intellectu divino sicut dicit illa auctoritas Augustini* (*De Trinitate*, lib. XIV, c. 15), *quod istæ regulæ scriptæ sunt in libro lucis æternæ scilicet continente objectum.... In luce increata videmus, sicut in causa proxima cujus virtute objectiva primum movet,... nam intellectus divinus producit ista actu suo in esse intelligibili, et actu suo dat huic objecto esse tale, et illi tale, et per consequens dat eis talem rationem objecti, per quam rationem primo movent intellectum ad cognitionem talem certam.... Ideo cognitio omnium tam speculabilium quam practicabilium per principia sumpta a luce æterna, ut cognita, est perfectior et purior cognitione sumpta per principia in genere proprio est eminentior alia quacunque* (520). »

On voit que Scot tâche de se rapprocher autant que possible de Platon et il le dit lui-même :

« Cela semble assez d'accord avec les théories de Platon à qui Augustin a emprunté le mot d'*idée*. En effet, Platon regarde les idées comme les quiddités des choses : quiddités qui, suivant Aristote, auraient existé en elles-mêmes et indépendantes, ce qui est une erreur, suivant saint Augustin. Platon les plaçait dans l'intellect divin et il avait raison. Voilà pourquoi il est question du monde intelligible de ce philosophe (521). »

Citons pour finir un autre endroit où Scot insiste encore sur le rôle de la lumière divine dans l'intelligence humaine :

« Par l'être absolu de l'intellect divin, ces objets ont un être relatif, c'est-à-dire objectif, selon lequel ils meuvent notre intellect à connaître les vérités pures. — *Per divini intellectus esse simpliciter ista objecta habent esse secundum quid, scilicet objectivum, secundum quod esse movent intellectum nostrum ad cognoscendum veritates sinceras, et propter motionem earum dicitur intellectus illa movere, sicut ista habent suum esse secundum quid propter simpliciter esse illius* (522). »

On voit que Scot nie indirectement la théorie des idées platoniciennes, mais qu'il lui en substitue une autre, et une autre d'une nature toute particulière, qu'il met cependant sur le compte de Platon lui-même et aussi sur celui de saint Augustin.

Dans la crainte de placer un intermédiaire quelconque entre le monde et Dieu, il suppose que Dieu produit ou crée la possibilité elle-même; mais il ne conclut pas de là que la raison éternelle n'est pas; il en conclut pour ainsi dire qu'elle est la conscience même de Dieu, envisagé dans sa libre action, et que l'homme a une certaine participation à cette conscience. Je sais bien qu'il ne fait qu'indiquer brièvement ces idées : il les pose en passant et poursuit sa route logique; mais les idées les plus légèrement indiquées ne le sont pas en vain, lorsqu'elles sont en rapport avec un état intellectuel donné et des principes métaphysiques. Cette espèce particulière de mysticisme, fondé sur la considération presque exclusive de l'*hæccéité* divine, fit fortune au siècle suivant : nous le retrouverons dans Gerson et dans son école, qui se lie si intimement à la renaissance.

Tel est donc le point de départ de l'école scotiste dans la question de l'idéologie divine, et tel est son point d'arrivée. Son point de départ c'est le désir d'échapper à cette sorte d'intermédiaire que la philosophie antique place partout, entre Dieu et le monde, entre l'intelligence et son objet. Cette théorie de l'intermédiaire se rattachait à celle de la matière et de la forme, parce que l'intellect doit être *informé* par une espèce, pour que l'idée apparaisse en lui, et que cette né-

(518-19) Scot., I dist. 35, quæst. unic.
(520) Id., I, dist. 3, qu. 4.
(521) Id., I, dist. 35, quæst. unic.
(522) Id., I, dist. 36, quæst. unic.

cessité tenant non pas au caractère fini de notre intelligence, mais à l'intelligence elle-même, se retrouve encore au sein de la pensée infinie. Une pareille nécessité était lourde à supporter pour des docteurs catholiques; elle avait conduit Henri de Gand à admettre des *essences* éternelles, et l'essence c'était l'être dans la terminologie du moyen âge, car c'était la *forme*, et la forme était appelée partout *ipsissima res*. Saint Thomas, avec sa merveilleuse sagesse théologique, avait évité cet écueil; mais il avait encore admis des *relations idéales* qui semblaient si étrangères au génie même de la doctrine chrétienne, qu'il ne les avait posées qu'en passant, et que son école s'empressa presque entière de les abandonner. Le désir évident de Scot est de laisser là un intermédiaire entre Dieu qui connaît et le monde qui est connu, intermédiaire qui lui semble peu compatible avec l'idée qu'il se fait de la perfection divine et du dogme chrétien. La théorie générale de l'*espèce impresse* qui n'agit pas comme *forme déterminante* de l'intellect, mais seulement comme cause occasionnelle de son opération, théorie qui tenait elle-même à la doctrine sur l'*être* ou sur la *matière et la forme*, lui permettait de ne pas accéder à la conséquence forcée à laquelle saint Thomas aboutissait d'assez mauvaise grâce; et l'harmonie de son système avec le dogme sévèrement interprété autorisait et fortifiait encore les principes métaphysiques de ce système, c'est-à-dire la nouvelle théorie de la matière et de la forme. C'est ainsi que tous les dogmes, ceux qui avaient conduit Scot à cette théorie nouvelle et ceux qui le conduisaient à nier les relations idéales, concouraient au même but, au renversement de l'ontologie qui avait présidé à la civilisation antique.

Tel est le point de départ de l'idéologie divine de Scot; ce point de départ, comme il est facile de le voir, est celui de presque toutes ses doctrines. Le point d'arrivée du célèbre Franciscain est beaucoup moins heureux, mais il est encore caractéristique. L'*idéologie divine*, qu'il substitue à celle de saint Thomas, fausse et dangereuse en elle-même, est précisément un des germes de ce mysticisme nominaliste qui doit régner au XVᵉ siècle, et du sein duquel sortira, avec Cusa, le premier cri de la rénovation scientifique.

§ VII. — *L'être s'affirme-t-il univoquement ou non univoquement de Dieu.* — Cette dernière question peut à quelques égards être considérée comme le résumé de toutes les précédentes.

Suivant les thomistes l'idée d'*être* n'est nullement une idée transcendante; nous l'extrayons des données sensibles qui la contiennent et autant qu'elles la contiennent. Dès lors l'*être* est nécessairement semblable à ce que nous percevons, une fois qu'un travail d'abstraction et de généralisation a fait évanouir de l'objet perçu toutes ses qualités particulières. Seulement ce qui nous reste alors dans les mains est un concept abstrait et vide qui semble ne plus recéler de réalité véritable. Il n'en est pas de même du concept d'être dans le système scotiste, parce que l'*être* est donné d'une façon transcendante. De là il suit que dans le système thomiste on ne peut affirmer univoquement l'être de Dieu et des créatures. Mais alors que devient l'*existence* divine? Qu'est-ce que cet être dont nous ne pouvons avoir aucune idée, puisqu'il n'est en rien semblable à celui que nous connaissons, au seul que nous puissions connaître? Saint Thomas dit, à la vérité, que l'être de Dieu est Dieu lui-même, tandis que l'être des choses finies est *participé : Nihil habet esse nisi in quantum participat divinum esse* (523). Mais ce mot *participé*, d'origine néo-platonicienne, ne pouvait s'employer qu'avec d'extrêmes précautions, et en affirmant que ce qui était participé ne l'était nullement comme le genre l'est par l'espèce ; d'où l'on concluait que l'*être* en Dieu n'a que des analogies lointaines et insaisissables pour l'esprit avec l'*être* dans les créatures. Aux yeux de Duns Scot cette expression d'*être participé* était périlleuse; la créature n'est pas un être participé, c'est un être créé. Elle n'a pas besoin pour être sans rapport générique avec Dieu, d'avoir un être sans rapport saisissable avec Dieu lui-même.

Nous verrons ailleurs le détail de la très-longue discussion qui se débattit sur ce sujet entre les deux écoles rivales. Ce que nous voulons constater maintenant c'est que ce mot de saint Thomas : le concept d'être ne s'applique pas univoquement à Dieu et aux créatures est le fond de sa théodicée; il conclura bientôt que nous ne pouvons rien affirmer de lui que négativement; ce n'est qu'à travers les notions de la logique peripatéticienne et en considérant son actualité pure et sans mélange de puissance, qu'il arrivera à ses attributs, et qu'il reconnaîtra à travers une foule de syllogismes son caractère infini. Encore une fois tout cela se tient, tout cela est logique, tout cela se rattache à la conception gréco-romaine de la substance ou de l'être. Mais la théologie catholique s'accommodait assez difficilement de cette conception et de ses conséquences; nous venons de voir qu'elle se débattait contre elles à propos d'un certain nombre de questions jugées alors très-importantes et qu'elle trouvait de part en part cette étroite ontologie. En disant : il y a un concept de l'*être* qui s'applique univoquement à Dieu et aux créatures, parce qu'il n'est pas le résultat de longues abstractions, mais l'objet premier de l'intelligence, Scot créait pour ainsi dire au-dessus de la métaphysique péripatéticienne déjà transformée par la triple théorie de l'être actuel de la matière, de l'hæccéité et des formalités, une métaphysique toute différente, qui se nourrissait pour ainsi dire des deux idées d'*être* et d'*infini*. A côté de la

(523) S. Thomas, I *Sentent.*, dist. 8, quæst. 1. *Voir* aussi *Sum. theol.*, I part., quæst. 14, art. 1.

pensée antique qui ne voyait que des *espèces* et des *essences*, il mettait la pensée moderne qui se préoccupe surtout de ce qui relie les essences et les espèces ; il préparait la renaissance scientifique et la révolution ontologique qu'organisèrent Descartes, Bossuet, Fénelon et Leibnitz.

CHAPITRE IV

Résultat de la lutte entre la théodicée thomiste et la théodicée scotiste.

Nous avons déjà prononcé bien souvent le nom de Suarez. Historien impartial, exact et ordinairement très-judicieux des débats qui le précèdent, son autorité est grande à ce titre et on ne saurait se dispenser de le lire pour bien comprendre le terrain même des discussions scolastiques. Ses livres, si pleins de faits, de citations et d'une érudition immense, quoique d'une conception philosophique assez faible, portent encore avec eux un autre enseignement.

Ils prouvent que les discussions dont ils attestent l'existence et racontent les alternatives ont porté leurs fruits.

Leur résultat fut double :

1° Un très-grand nombre de théories thomistes durent se modifier et Suarez, leur partisan éclairé, en convient lui-même. Il donne à la doctrine de son maître une interprétation qu'Ægidius n'eût certes pas acceptée, souvent même il se sépare non-seulement d'Ægidius, mais de saint Thomas.

2° La scolastique, affaiblie comme philosophie, tendit à ne plus tenir un compte aussi rigoureux des dissidences métaphysiques ; elle se rapprocha de la théologie positive.

Quand on lit, par exemple, Boyvin, Macédus, Rada lui-même, on est frappé des tendances éclectiques de leur esprit ; on les retrouve plus marqués encore dans Suarez.

Nous allons bientôt nous en convaincre.

I. Le *De Deo uno* de Suarez se compose de deux traités ; le premier traite *De la divine substance et de ses attributs* ; le second, *De la prédestination divine et de la réprobation.*

Le premier seul est un traité de théodicée.

Le second est presque exclusivement consacré à la théologie ; ce sont les problèmes soulevés par les hérésies protestantes, destructives de la nature et de la raison humaines, qui le remplissent presque tout entier. Nous ne nous en occuperons pas ici. Celui qui se rapporte aux débats scolastiques proprement dits, le *De substantia divina*, est divisé en trois livres ; livre I : De l'essence de Dieu et de ses attributs en général ; livre II : Des attributs négatifs de Dieu ; livre III : Des attributs affirmatifs de Dieu.

Nous citerons les chapitres les plus intéressants de ces trois livres, et nous présenterons ensuite nos conclusions.

1° Le premier livre du *De Deo uno* étudie successivement Dieu considéré comme être nécessaire ; les rapports de l'existence et de l'essence au sein d'un pareil être ; sa simplicité absolue, son unité, sa vérité, sa bonté ; et enfin les rapports de ces divers attributs avec l'essence qu'ils caractérisent

A la première des questions qu'il soulève se rattache un problème que les scolastiques avaient peu discuté, mais que le protestantisme avait mis grandement à la mode. Cette hérésie, comme nous l'avons dit, sacrifiant la nature et la raison de l'homme sur l'autel de la grâce mal comprise, niait au XVI° siècle que l'existence de Dieu pût être démontrée par la raison ; elle voulait en faire une de ces vérités que la philosophie n'atteint pas et que le Saint-Esprit seul peut faire rayonner dans l'âme des fidèles. Cette opinion, qui a été renouvelée de nos jours, non plus au profit de l'inspiration, mais au profit de la tradition, et qui a été naguère censurée, cette opinion, considérée en elle-même et abstraction faite de ses rapports avec toute théorie sur l'ordre surnaturel, paraît à Suarez « téméraire et très-proche de l'erreur » au point de vue de la foi. Voici comment cet éminent théologien développe sa thèse :

An existentia necessitate absoluta Deo conveniat, id est, an Deus necessario sit.

« Quoniam in hoc opere (ut dixi) in his veritatibus, quas de Deo, ut uno fides docet, supponimus ea, quæ per naturalem theologiam assequi possumus, in proprio loco esse tractata, duo solum in præsenti tractatu circa easdem veritates addere possumus, nimirum vel majorem certitudinem ex propriis principiis theologicis : vel majorem declarationem, præsertim explicando, an veritas illa, de qua agitur sit omnino eadem in se, prout a naturali et supernaturali theologia traditur, vel ei aliquid addatur ex theologia supernaturali.

« In proposita ergo quæstione, duo vel tria utraque theologia docet. Unum est, Deum esse, aliud est, necessario esse, seu quod idem est, Deum esse ens simpliciter, et omni modo necessarium. Et in his continetur tertium, scilicet, esse ens a se, id est, non recipiens ab alio suum esse actualis exsistentiæ, sed ex se illud habere. Hæc omnia demonstrata sunt a nobis in tomo II *Metaphysicæ*, partim disput. 28, sect. 1, plenius vero tota disp. 29. Has ergo veritates omnes docet etiam fides, ut mox dicemus, neque illis aliquid peculiare addit, præter ea, quæ de perfectionibus divinis esse postea dicemus. Dico autem, sacram doctrinam non addere aliquid dictis veritatibus, quantum ad rem directe cognitam de divino esse, seu exsistentia : nam per modum cujusdam reflexionis supra cognitionem nostram, seu circa veritates illas, ut cognoscibiles a nobis, videri potest aliquid addere, quamvis revera solum in omnibus addat majorem certitudinem, ut ex sequentibus assertionibus constabit.

« Dico ergo ulterius fide catholica tenendum est, Deum esse. Ita docuit Spiritus sanctus per David (*Psal.* LII, 1) : contra insipientem, *qui in corde suo dixit : non est*

Deus. Notat autem Augustinus dixisse in corde, quia vix est, qui tam insignem blasphemiam coram aliis audeat ore proferre. Adeo autem crevit hæreticorum impudentia, ut dum nihil solidum, aut stabile in suis erroribus inveniant, tandem in atheismum prolabantur et Deum esse negent, ut Lindanus in sua *Panoplia* latius refert. Hi tamen non audiunt Paulum dicentem : *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est*. (*Heb*. xi, 6.) Sed fortasse dicent, Paulum loqui de illis, qui ad Deum accedunt, se autem non accedere ad Deum, quia cum Deum esse non credant, ad Deum accedere non possunt. Hi ergo, omnibus paganis, et gentilibus pejores sunt, nam omnem modum religionis tollunt, et omnia fidei fundamenta evertunt, neque Scripturas admittere possunt, tanquam sermones Dei, qui si non credunt Deum esse, multo minus credent ipsum loqui. Contra hos ergo supervacaneum est ex Scripturis, vel ex aliis locis theologicis argumentari, sed vel rationibus convincendi sunt, vel si sunt baptizati et pertinaces, igne cremandi.

« Una vero difficultas occurrit non circa veritatem ipsam, sed circa gradum certitudinis in assertione positum. Quia non videtur fieri posse, ut fide credatur Deum esse. Nam fides in assensu suo nititur testimonio ipsius Dei, ergo ut fides locum habeat, supponi oportet esse Deum, non ergo per ipsammet fidem credi potest Deum esse. Si enim credo per fidem Deum esse, ergo ideo credo esse, quia ipse dicit se esse, ergo jam credo, vel suppono ipsum dicere se esse, ergo suppono, vel assentior ipsum esse, ergo impossibile est, quod ex dicto ejusdem Dei, ego credam Deum esse.

« Hæc difficultas tangit illam de ultima resolutione fidei, et de principiis, in quibus ipsa fides nititur, quæ ad materiam de fide spectat, et huc vocanda non est. Dicendum ergo breviter est non repugnare assentiri, Deum esse, ex testimonio ipsius Dei dicentis : *Ego sum, qui sum*, et : *Qui est misit me ad vos*. (*Exod*. iii, 14.) Potest enim persona, quæ latet, seu oculis non videtur, auribus audiri, et de se ipsa testimonium perhibere, quod sit, vel quod talis sit. Sic Christus, cum Samaritana non cognosceret illum sub ratione Messiæ, testimonium de se perhibuit, dicens : *Ego sum qui et loquor tecum*. (*Joan*. iv, 26.) Quo testimonio et illam obligavit ad credendum se esse Messiam, et ad credendum Messiam esse, qui illud testificabatur; nisi enim auctoritate Messiæ illud dictum confirmaretur, fide dignum non efficeretur. Similiter (*Marc*. vi, 50.) Cum Christus supra mare iret ad discipulos laborantes in remigando, et ipsi eum videntes non cognovissent, sed turbati putarent phantasma esse, ipse de se testimonium perhibuit dicens : *Ego sum*, itemque post resurrectionem ingressus ad discipulos dixit eis : *Pax vobis, ego sum*. (*Luc*. xxiv, 36.) Cui voci magis credendum erat, quam visui, juxta illud Petri : *Habemus firmiorem propheticum sermonem*, etc. (*II Petr*. i, 19.) Sic ergo Deus revelando fidem, revelat se testificari res credendas, ex quibus una est : *Deum esse*. Quia potest Deus de se et de suo esse loqui, ac proinde testimonium præbere. In quo quidem testimonio supponitur, Deum esse, ut dari possit, quia non loquitur, nisi qui est, ut bene probat argumentum factum, non tamen supponitur, cognitum ex parte credentis, Deum esse, ex vi illius testimonii, sed per illum eumdem assensum creditur, et Deum esse, et ipsum dicere se esse, quia tanta est divina auctoritas, talique modo proponitur, ut totum id testimonio suo faciat creditu dignissimum, certissima fide.

« Secundo dico Deum esse absoluta necessitate, seu esse ens simpliciter necessarium, ita ut exsistere illi necessario conveniat, de fide est. Hæc assertio sequitur ex præcedenti, vel illius sensum declarat : nam in hoc sensu docet fides, Deum esse, tanquam veritatem quamdam ita necessariam et infallibilem , ut deficere non possit. Item ex alio fidei dogmate sequitur a posteriori, quia Deus est immutabilis, et æternus, ita ergo est, ut initium sui esse, vel finem habere non possit, nec transire ulla ratione de esse ad non esse, et hoc est, esse ens simpliciter necessarium, cui actualis exsistentia absoluta necessitate in est, id est, ut ita loquamur. Et hoc totum Deus ipse significavit, quando de se singulariter et quasi per antonomasiam affirmavit. *Ego sum, qui sum*, sibique nomen imposuit *Qui est*. (*Exod*. iii, 14.) Nam per illam absolutam appellationem significata est permanentia necessaria et immutabilitas divini esse. Ut notavit Nazianzenus, orat. 24, quæ est 2, *in Paschat*.; et Augustinus, lib. *De Vera relig*., cap. 49; Isidorus, lib. vii *Etymol*., cap. 1; Hilarius, i *De Trinit*., et Cyrillus, lib. i *Thesaurus*, cap. 6. Quod si quis dicat in Hebræo non legi, *est*, sed *qui ero*, juxta Hebraicam proprietatem, ut Burgensis ibi, et alii notarunt, respondemus, vel esse consuetudinem illius linguæ futurum pro præsente ponere, ut Lippoman ibi respondet, vel quod ad nostrum institutum spectat, non minus illo futuro significari necessitatem essendi Dei, quam præsenti, quia ex necessitate essendi sequitur, ut semper duraturus sit Deus, quod significatur illo indefinito verbo *ero*. Ratione veritas hæc ostensa est in citato loco *Metaphysicæ*, et patebit ex sequenti assertione.

« Objici vero potest, quia si Deus ita necessario est, ergo non potest concipi Deus non actu exsistens, consequens ostendit falsum : Stultus ille, qui in corde suo dixit, non est Deus. (*Psal*. xiii, 1.) Item sequitur, veritatem hanc, *Deus est*, per se notam esse etiam nobis, quia nomine Dei, significatur res actu exsistens, per se autem, et ex ipsis terminis notum est, rem actu exsistentem esse, ergo. Hæc objectio præbet nobis occasionem illius quæstionis, quam hoc loco omnes tractant, an propositio hæc, *Deus est*, sit per se nota. Sed de illa existimo sufficere, quæ in dicto loco

Metaphys., disput. 26, in fine dixi. Et summa est, rem per illam propositionem significatam in se, et per se notam esse, si ut est in se videatur. Nobis autem non esse per se notam, quia non concipimus clare Deum, prout in se est. Et licet apprehendamus significatum illius vocis *Deus*, non statim in illo videmus vere illi attribui, quod sit, quia non statim apparet clare an vox illa rem veram, vel tantum cogitatam significet. Quod patebit respondendo ad objectionem.

« Ad primum concedo, eum, qui non concipit rem actu exsistentem, non concipere Deum, unde insipiens ille, qui dixit non est Deus, re vera non concipiebat Deum, ut verum ens, nam ille error destruit omnino cognitionem et conceptum Dei : sed concipiebat quid ab aliis significaretur nomine Dei, et putabat non esse nomen rei veræ, sed fictæ, sicut est chimæra, et hoc modo dicimus, illum non habuisse conceptum verum Dei, id est tanquam rei veræ et non fictæ. At, qui cognoscit veritatem illius propositionis, *Deus est*, per hoc cognoscit rem significatam hac voce *Deus*, non esse fictam, sed veram : et eo ipso quod vera est, talem esse, ut necessario sit.

«Neque inde sequitur, quod posteriori loco objiciebatur, propositionem illam esse nobis per se notam, quia licet hæc propositio, *quod necessario habet exsistentiam actualem, est*, sit per se nota, quia auditis et perceptis utcunque terminis, statim apparet inclusio prædicati in subjecto : tamen (si quis recte consideret) illa propositio est per se nota, ut includit conditionem. Quia ex vi illius non affirmatur absolute aliquid exsistere, sed est veluti conditionalis, *si habet exsistentiam, exsistit*. Ut ergo absolute et in actu exercito significetur illud subjectum exsistere, de secundo adjacente (ut aiunt) oportet, ut aliunde supponatur id, de quo est sermo, necessario habere exsistentiam actualem. Sic ergo licet, nos significemus nomine Dei rem quamdam, quæ necessario est, non est per se notum esse, quia non est per se notum illud, quod illa voce significamus esse rem veram et non fictam. Quando autem demonstratur, aut aliter ostenditur veritas illius propositionis, simul demonstratur significatum illius nominis Dei esse verum et non fictum.

« Dico tertio de fide est Deum habere ex se exsistentiam non receptam ab alio. Hæc est consequens ad duas præcedentes, et in ordine ad nos est prior illis, ut in citato loco *Metaphysicæ* ostendi. Nos enim prius probamus, esse aliquod ens habens ex se exsistentiam non receptam, nec causatam ab alio, et inde concludimus tale ens esse necessarium in exsistendo : et esse unum tantum, et esse Deum. Et licet in re ipsa non est prius, neque posterius, quia sunt idem, tamen si secundum rationem loquamur, hæc veritas sequitur ex præcedenti, quia hæc ultra præcedentem solum addit negationem depèndentiæ ab alio, seu causalitatis, vel receptionis exsistentiæ, positivum autem est prius negatione, et quasi fundamentum ejus. Deus ergo ita est ut ex se summa necessitatė sibi vendicet esse, hinc autem fit, ut illud esse, ab alio non habeat, nec in eo a quoquam pendeat.

« Quod vero attinet ad certitudinem fidei, cum hæc in re idem sint, licet a nobis distinguantur, et diversis verbis declarentur, ęisdem testimoniis, quibus probatur prior veritas, hæc etiam convincitur. Unde quod Deus dixit : *Ego sum, qui sum* (*Exod.* III, 14), perinde est ac si dixisset : ex me habeo Ego, ut sim. Præterea sæpe Scriptura docet, Deum nulla re indigere, neque ab alio ditari posse, neque esse creatum, neque factum, imo, *ipsum esse factorem visibilium et invisibilium*, ut in Symbolo fidei legimus. Est ergo ens ex se habens esse. Tandem hoc sensu docet fides, dari in Deo quamdam personam ingenitam, quæ auctorem, vel principium non habet, ut infra tractantes de Trinitate videbimus, ergo eodem modo est de fide, Deum esse improductum, ut Deus est. Præterea est ratio theologica, quia si haberet esse ab alio, vel haberet ab alio Deo, et ita essent plures dii, vel ab alio meliori, quam sit Deus, et sic iste non esset Deus, vel ab alio inferiori, quod esse non potest, ut per se notum est.

« Hic vero occurrebat difficultas de divinis personis, quæ recipiunt esse ab alia persona, quomodo possint esse verus Deus, si de ratione Dei est, habere esse a se, et non ab alio. Sed de hoc in tractatu *De Trinitate* ex professo agendum est, lib. II, c. 2. Nunc breviter dicimus, hic solum esse sermonem de Deo, ut Deus est, seu de divina natura, ut sic, et hanc dicimus non esse factam, nec productam, proprie in aliqua persona, licet in quibusdam sit communicata ab alia persona, quod non repugnat tali naturæ, neque illius esse.

« Dico quarto, valde consentaneum fidei esse, posse naturali discursu demonstrari Deum esse, et hoc negare temerarium esset, et errori proximum. Quoad hoc dicebam, videri posse aliquid addi per revelationem et doctrinam fidei, circa veritatem hanc, re tamen vera, si res attente consideretur solum additur nova certitudo, vel peculiaris modus cognoscendi. Nam si verum est, ut re vera est, ratione naturali demonstrari Deum esse, eadem ratione ostenditur hoc esse demonstrabile, et cognoscibile naturaliter, nam ab actu ad potentiam bona est illatio : si ergo demonstratur, demonstrabile est, et cognoscibile naturaliter. Item lux se ipsam manifestat, et qui vere scit etiam, scit se scire, si ergo ratione naturali scimus Deum esse etiam, scimus nos hoc scire, et demonstrare. Ergo etiam quoad hanc partem nihil docet fides, quod ratio non ostendat.

« Quod autem hoc ad doctrinam fidei pertineat, ut in assertione dicitur, docet aperte divus Thomas, I *Contra gentes*, cap. 11 et 12. Ubi contrariam doctrinam

erroneam appellat, idemque censent communiter expositores divi Thomæ, quos ego in *Metaphys.* secutus sum. Quia hoc videntur satis clare docere Paulus et Sapiens locis citatis.

« Non desunt autem moderni qui hanc probationem ex illis locis, ut frivolam rejiciant, quia putant satisfieri testimoniis Pauli, et Sapientis, dicendo, posse veritatem hanc ex creaturis multum suaderi, et cum magna probabilitate, etiamsi assensum evidentem non efficiat. Quia illa persuasio est satis, ut sint inexcusabiles, qui non assentiuntur, vel Deum non glorificant, ut verum Deum, et ut dicatur hæc veritas manifestari, notificari, aut conspici modo humano ex creaturis.

« Sed non probo expositionem. Primo, quia verba sunt valde clara in omni proprietate intellecta, et materia non obstat, imo juvat, ut proprietas verborum teneatur. Item Sapiens non est contentus uti verbo *videndi*, sed addidit, *cognoscibiliter videri poterat.* Paulus autem tot verba repetit, quæ claram cognitionem significant, ut non possit convenienter limitari, nam primo vocat *notum Dei*, ubi Anselmus *notum Dei* (inquit) *est quod naturali ingenio sciri potest de Deo. Hoc autem de Deo naturaliter sciri potest quod ipse sit Deus.* Unde addit Paulus, *hoc esse manifestum*, et quod *Deus illis manifestavit.* (*Rom.* I, 19.) Deinde addit (*Ibid.*, 20), *intellecta conspici*, ubi Hieronymus, *Tam evidenter* (inquit) *intellecta sunt, ut conspecta dicantur.* Idem insinuant ibi Chrysostomus, et Græci, et clarius Beda cum Augustino, cujus varia loca refert, estque optimus tractatus secundus in Joann. *Deus* (inquit) *potest inveniri per creaturam evidenter, dicente Apostolo invisibilia enim ipsius*, etc. Idem optime in libro *Soliloquiorum*, capit. 31, et lib. X *Confess.*, cap. 6.

« Præterea est hæc communis sententia Patrum, ut constat ex Dionysio, cap. 7 *De divin. nom.*; Chrysostomo hom. 9 et 10 *Ad populum*; Gregorio, lib. XXIX *Moral.*, cap. 2, *in Job* XXXVI, 25 : *Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul.* Ubi idem testatur Hieronymus in *Comm. in Job*, illi attributis, idemque habet in *Epist. ad Galat.* capit. Idem sentit Damascenus, lib. I *De fide*, cap. 1, 2, et Nazianzenus, orat. 24, ubi ait (de Patre, id est de Deo, ut est principium non productum, nec factum ab alio) *insitam esse hominibus naturalem cognitionem*, ait vero esse a natura insitam, quia per naturalem discursum comparatur, ut ipse exposuit orat. 34, quæ est 2 *De theol.* Ubi interpres, pro discursu vel ratiocinatione, *conjectura assequi*, posuit, sed vox Græca proprie est syllogizare et ratiocinari, qualis autem hæc ratio sit ex alio loco satis colligitur, scilicet, esse tam claram et apertam, ut ea ratione a natura insita dicatur talis conclusio, scilicet, *Deum esse.* Idem plane docet Justinus ad quæst. 6, a gentibus propositam, et Athanasius, orat. *cont. idola*, et Cyprianus *De idolorum vanitate*, ubi hac ratione dicit, *Deum ignorari non posse*, et alii passim. Denique eodem modo sentiunt scholastici, sanctus Thomas cum suis sectatoribus, Cajetanus, Ferrarius, Capreolus, et alii moderni, Alensis, I part., quæst. 2, Albertus, in *Sum.* part. I, quæst. 17; Henricus, in *Sum.*, art. 22, quæst. 4; Marsilius, I, quæst. 5, art. 1; Scotus Richardus et alii in I, d. 2 et 3; qui fere omnes fundantur in verbis Pauli, de quibus etiam videri possunt ibi Toletus, et Pereira, qui constantissime hanc intelligentiam confirmant.

« Eo vel maxime, quod Scripturæ sanctæ sæpe utuntur argumento ex creaturis desumpto ad confundendos idololatras et gentiles non agnoscentes verum Deum, ut videre maxime licet in psalmis præsertim XVIII, LXXXVIII, CXL, et CXLVIII, et in CXIII, ab illis verbis (vers. 2, 3) : *Ne quando dicant gentes : Ubi est Deus eorum? Deus autem noster in cælo, omnia quæcunque voluit fecit.* In lib. etiam *Job*, a cap. XXXVIII, *Deus ipse ex operibus suis, quæ latissime recenset, seipsum demonstrat.* Unde Paulus *Act.* XIV (vers. 8), inquit : *Non sine testimonio reliquit semetipsum, dans eis pluvias*, etc. Sentiens illud esse efficacissimum testimonium, ut ignorantes Deum, vel ipsum non colentes, reddantur inexcusabiles. Unde *Act.* XVII (vers. 24) prædicaturus Atheniensibus, tacite arguendo, supponit Deum esse, ita ut non possent resistere, *Deus* (inquit) *qui fecit mundum, et omnia quæ in eo sunt, hic cæli et terræ cum sit Dominus*, etc. Reputabat ergo Paulus tam evidens testimonium hoc creaturarum, ut ethnici ipsi contradicere non possent. Tandem posset hoc ostendi afferendo demonstrationem, sed hoc fuse præstitimus disp. 29 *Metaphys.*

« Solum posset objici, quia quæ evidenter demonstrantur, negari non possunt : at multi negarunt Deum esse, etiam ex his, qui sibi sapientes videbantur, et philosophorum rationes intellexisse, ut referunt Cicero, I *De natura deorum*; Plutarchus, lib. I *De placit.*; Lactantius, libr. I *De divin. inst.*, et alii. Ergo signum est rationes illas non esse evidentes : item ut homines ducte rationis teneantur assentiri Deum esse, non est necessaria demonstratio, alias pauci possent habere illum assensum, quia pauci sunt qui philosophicis discursibus intendant, et pauciores qui illorum vim penetrent : ergo non oportet intelligere Scripturam de cognitione evidente, sed de illa, quæ ad operandum humano modo sufficiat. Tandem alias quomodo sapientes Christiani philosophi poterunt habere fidem hujus veritatis, si illius habent evidentiam?

« Ad primum respondeo primo, non negasse veritatem hanc demonstratam, nisi qui attente illius demonstrationem considerare noluerunt, aut non potuerunt, vel ex defectu doctrinæ, et ingenii, vel ex aliqua nimia cupiditate, qua præsertim obcæcantur politici nostri temporis, qui i[illegible]

ltheismum declinant. Secundo dicimus non)mnem demonstrationem esse æque facilem, :t notam, aliqua enim est vera demonstra:io *quia*, quæ de se intellectum bene dis)ositum convincit; non est tamen tam :lara, quin protervus possit resilire, sem)er tamen hoc provenit ex aliqua cæcitate nentis nolentis ponderare vim præmissa'um, vel illationis. Unde Nazianzenus orat. ł *Theol.* : *Nimis* (inquit) *absurdus*, *et præ)osterus est*, *qui non cedit argumentis natu'alibus*, *et inficiatur Deum esse.*

« Ad secundum respondemus primo, ideo)eum providisse, ut homines fide potius luam naturali discursu ambularent, quia lle infirmus est, et non potest omnibus 'sse communis. Secundo dico, si fingamus ıomines in pura natura sine fidei revelaione, necessarium fuisse, ut vulgus homiıum ignorantium et simplicium crederet uis majoribus, quod in hac veritate esset ıcillimum et conveniens, facile quidem, ıuia licet non posset omnibus res esse perecte nota, tamen ipsa veritas proposita, um aliquali declaratione ex effectibus noissimis, est per se credibilis, ac valde proıabilis; conveniens autem esset, quia in re ım gravi non expediret unumquemque de ıopulo duci suo solo judicio, et apparenti eri similitudine, oporteret ergo sapientiıus, et majoribus fidem habere. Talis auem fides remote niteretur in certa asserione aliorum, quæ non posset esse ita erta, nisi esset etiam evidens.

« De tertia objectione non est hic dicendi ocus. Breviter ergo dico, certitudinem dei esse majorem, quam sit certitudo ge.ita ex demonstratione, quod Deus sit, et x hac parte potest philosophus Christiaus, per fidem credere Deum esse firmius, uam per suam scientiam. Non eliciendo num actum, qui habeat evidentiam scienæ, et certitudinem fidei (ut quidam dicunt, l enim impossibile est, cum illæ proprieıtes sint diversorum ordinum naturalis, et upernaturalis, et sint ex diversis motivis, uæ sufficiunt ad actus specie diversos), ed eliciendo actus plures, quorum unus ber est quoad specificationem, alter neessarius, unus evidens, alius obscurus x ratione sua, quia illa major certitudo on ex claritate est, sed ex motivo obscuro, ccedente voluntate. Et ideo unus manet emper actus scientiæ naturalis, alter vero ctus supernaturalis fidei, sive actus illi ossint simul exerceri, sive tantum diveris temporibus, quod ad præsens nihil ıfert. »

An esse Dei sit de essentia Dei. (Cap. 2.)

« Supponimus esse impossibile hominem ı hac vita mortali, vel omnino extra vi:onem claram Dei, ipsum quidditative ›gnoscere, ut lib. ıı latius ostendemus. lulto ergo impossibilius hoc est homini er solam rationem naturalem, aut per soım fidem Deum cognoscenti, quia ratio aturalis non attingit omnem perfectionem ei, nec formare potest conceptum Dei, prout est in se, fides autem obscure proponit Deum, et sub velamine creaturarum, et ideo dicitur ejus cognitio esse per speculum, et in ænigmate, non prout Deus in se est. Hinc ergo fit, ut vix possit homo describere, aut eloqui, quid Deus sit, quia minus potest homo explicare, quam concipere, at mente satis concipere non potest, quid Deus sit, multo ergo minus verbis id poterit explicare. Sic dicit Dionysius, cap. 7 *De divin. nom.* : *Veraciter dicimus nos Deum non ex natura cognoscere.* Et Nazianzenus, orat. 2 *De theolog.*, *non posse Dei naturam mente comprehendi*, *aut verbis explicari*; et Damascenus, libro ı, cap. 2: *Quid Dei essentia sit*, *nec scimus*, *nec dicere possumus*; et cap. 4: *Quod Deus sit liquido constat*, *quid autem ratione essentiæ naturæque sit*, *nullo modo cognosci potest.*

« Quamvis autem hoc ita sit, necessarium nobis est, aliquo modo explicare Dei essentiam et naturam, ut possimus illum ab aliis rebus distinguere, et singularem aliquem ejus conceptum formare, ratione cujus ei singularis veneratio debetur : ac denique, ut ejus proprietates, et perfectiones, quatenus aliquo modo innotescere possunt, explicare valeamus. Primum autem, quod de Deo nobis notificatur, est esse, ut ex discursu naturali constat, et in ipsa fide significavit Paulus, cum dixit (*Hebr.* xı, 6) : *Accedentem ad Deum oportet credere*, *quia est.* Et ideo ante omnia explicandum est, quomodo ipsum esse ad Dei essentiam, vel quidditatem comparetur.

« Duo autem certa sunt in fide. Unum est non distingui in re ipsa ab essentia Dei, propter Dei simplicitatem, ut infra videbimus : Aliud est, esse non convenire Deo aliunde, quam ex sua essentia. Nam capite præcedenti ostensum est, Deum non habere ab alio, quod exsistat; ergo necesse est ut id habeat ex vi suæ essentiæ et naturæ, et hoc intendunt Patres ibi citati, et Isidorus lib. vıı *Etym.*, c. 1, et Augustinus v *De Trinit.*, cap. 2, ubi recte id colligit ex illo testimonio *Exod.* ııı (vers. 14), *Ego sum*, *qui sum.* Quasi diceret Deus, non posse melius suam naturam explicare, quam per ipsum esse, atque adeo habere suum esse ex natura sua, et cum illa idem esse, et non esse aliud, nec aliunde.

« Nihilominus dubitant scholastici, an formaliter sit esse Dei essentia, seu de ejus essentia. Quia illa duo priora interdum inveniri possunt sine hoc postremo : paternitas enim est idem cum essentia divina, et non aliunde convenit Deo, quam ex vi suæ essentiæ, et nihilominus non est proprie ac formaliter de essentia ejus. Sic ergo dixerunt aliqui esse non esse de essentia Dei, etiamsi sit idem cum illa, et non aliunde, quam ex illa, per quamdam quasi resultantiam secundum rationem, cum fundamento virtuali in re. Potestque hoc suaderi, quia esse etiam in Deo concipitur a nobis, ut actus essentiæ, et comparatur ad illam sicut abstractum ad concretum, nam licet essentia ipsa etiam concipiatur,

et significetur abstracte, mens tamen nostra, quæ indivisibilia dividit, ab uno abstracto aliam majorem abstractionem facit, ut in relatione præscindit, et abstrahit, *esse ad*, ab *esse in*, et ab albedine abstrahit albedeneitatem, (ut quidam loquuntur.) Sic ergo ab essentia Dei, ut exsistente abstrahit esse, seu exsistentiam, ergo necesse est, ut ratione saltem distinguantur, ergo secundum præcisionem rationis non est esse de essentia illius essentiæ, sed actus ejus, ergo simpliciter non est de essentia. Tum quia, quod est de essentia, nec secundum rationem præscindi potest ab ipsa essentia. Tum etiam, quia oportet illa duo ita distingui, ut unum in altero non includatur secundum rationem, alias non possunt, ut concretum et abstractum comparari. Tandem confirmatur a simili, nam eadem est ratio de exsistentia et subsistentia, sed subsistentia non est de essentia divinitatis, ergo nec exsistentia.

« Quæstionem hanc tractavi fuse in primo tomo, III part., disput. 11, sect. 1, ubi dixi divinam exsistentiam proprie ac formaliter esse de essentia Dei, seu ipsam exsistentiam Dei. Quam assertionem nunc etiam omnino veram, et veritati fidei maxime consentaneam judico. Quia vero ibi ex Scriptura et Patribus illam satis confirmavi, nunc sufficit expendere nomen Dei, *Qui est*, ad hoc confirmandum. Quia nomina sapienter imposita solent propriam rei naturam maxime declarare, cum ergo Deus ab ipsa exsistentia sibi nomen imposuerit, argumentum est, illud esse maxime essentiale. Ita fere divus Thomas I *Contra gent.*, cap. 22. Præterea unam, vel aliam rationem urgebo, licet in alibi dictis omnia contineantur. Divinum ergo esse nullo modo comparari potest ad essentiam Dei, tanquam actus ab aliqua causa extrinseca illi collatus, sicut in creaturis comparatur : hæc enim est prima differentia inter divinum esse et esse creatum, propter quam Deus per analogiam et principalitatem quamdam nominatur *Qui est*, de omnibus autem aliis rebus scriptum est *Isai.* XL, 17, esse coram eo, *quasi non sint*, sufficienterque probatur hæc proprietas divini esse ex dictis in præcedenti capite. Rursus non potest exsistentia convenire divinæ essentiæ, ut resultans ex illa, vel secundum rem, vel secundum rationem; ergo debet convenire tanquam omnino de essentia, seu essentialiter constituens ipsam Divinitatem. Consequentia evidens est a sufficienti partium enumeratione.

« Antecedens autem quoad priorem partem certum est ex divina simplicitate et perfectione, ut in sequentibus generatim ostendemus. Et patet facile, quia resultantia vera et realis non est sine aliqua reali causalitate ad efficientiam pertinente, quam intra Deum cogitare nefas est. Adde, quod si nec secundum rationem potest hic esse talis resultantia, multo minus esse poterit secundum rem. Probatur ergo altera pars, quia ut aliquid intelligatur ab altero resultare, oportet intelligi, ut aliquo modo ratione prius, et ut sic esse etiam prius in ratione entis actualis, implicat autem contradictionem hoc modo concipere divinam essentiam respectu suæ exsistentiæ, ergo. Major patet, quia eo ipso, quod intelligitur aliquid ut resultans ab alio, concipitur unum, ut radix alterius, et sub ea ratione, ut prius. Resultantia autem non potest esse nisi ab ente actuali, et exsistente in rerum natura, et ideo eo ipso, quod aliquid intelligitur tanquam resultans ab alio, illud, a quo resultare intelligitur, percipitur ut actualis entitas, quia ab eo, quod nondum concipitur, ut ens actu, non potest concipi aliquid dimanare, quod res vera sit res actualis, ut in præsenti est esse divinum. Nam licet illa dimanatio concipiatur secundum rationem, tamen res illa, quæ illo modo concipitur, realis est, et ideo concipi non potest, ut manans nisi ab ente reali et actuali. Quod autem repugnet, hoc modo concipere divinam essentiam respectu sui esse, probatur aperte, quia si essentia illa concipitur ut actualis entitas, jam concipitur ut includens esse in rerum natura. Repugnat ergo concipere esse divinæ naturæ, ut fluens a natura divina, ergo oportet illud concipere, ut inclusum essentialiter in ipsa, seu quod perinde est, ut constituens ipsam in ratione talis essentiæ, quod est esse de essentia ejus.

« Atque hinc sumitur altera ratio, quia implicat concipere divinam naturam, ut potentialem, seu per modum entis in potentia, sicut intelliguntur essentiæ creaturarum, ergo signum est, includere in sua essentiali constitutione ipsum esse actuale suum. Consequentia inde constat, quia unaquæque essentia concipi potest sine eo, quod sibi essentiale non est, saltem abstractione præcisiva. Antecedens vero patet ex dictis, quia divina natura concipi non potest, ut ens in potentia passiva, ut per se notum est, quia nihil in re recipit vere ac realiter, cum nihil habere possit, a quo in re distinguatur. Nec etiam habet, a quo recipiat, præsertim ipsum esse, quia nec ab alio, cum ipsa sit ante omnia, nec a se, cum esse actuale sit etiam primum omnium, cujuslibet dimanationis ad intra, quomodocunque cogitetur, ut ostensum est. Neque etiam concipi potest divina natura, ut in potentia objectiva, quomodo proprie dicitur essentia creaturæ esse in potentia, ut abstrahit ab actuali exsistentia. Quod in divina natura non habet locum, nam hæc potentia objectiva dicitur respectu alicujus efficientis seu producentis, divina autem natura factibilis non est, nec producibilis, neque ut talis, concipi potest, alias non concipitur divina natura, ergo nec potest concipi ut entitas in potentia objectiva, solum ergo concipi potest ut entitas actualis, ac proinde, ut essentialiter habens ipsum esse.

« Ex dictis ergo satis constat, non posse ita comparari esse ad essentiam Dei, sicut nunc comparatur paternitas ad divinam naturam, de qua paternitate verissime dicitur, esse in re indistinctam ab illa natura, et immediate, intime ac per se esse illi conjun-

tam, et nihilominus non esse de essentia illius naturæ, et secundum rationem concipi tanquam fluens ab illa, ut infra in tractatu *De Trinitate* ostendetur ac declarabitur. Ratio vero differentiæ est, quia paternitas non constituit illam naturam in sua entitate actuali. Unde concipi potest illa natura in re ipsa actu exsistens præcisa tali relatione, et ut prior illa. Imo potest illa natura secundum totam suam essentiam esse in aliqua persona, in qua non sit paternitas, quod locum non habet in ipso esse actualis exsistentiæ talis naturæ. Unde etiam constat illud esse naturæ divinæ non posse esse nisi absolutum quid, ac proinde essentiale, ut latius in dicto tom. I, part. III, tractavi.

« Ad aliam rationem respondetur, ex conceptione nostra per modum abstracti et concreti, vel cum præcisione quoad expressum modum concipiendi unius sub una ratione, et non sub alia, non sequi, quod re ipsa unum non sit de essentia alterius, vel quod non includatur in essentia illius. Nam Deus et Deitas se habent, ut abstractum et concretum, et tamen in re nihil includit unum, quod non includit aliud, sed distinguuntur tantum ratione, ex modo concipiendi nostro, nam per unum modum concipitur expresse ut subsistens in tali natura per alium tantum sub ratione naturæ. Sic ergo se habent esse et essentia, nam sub conceptu essentiæ concipitur sub ratione naturæ non potentialis, sed actualis, sub ratione autem ipsius esse concipitur, ut actus tantum, non quidem ut actus actuans aliud, sed ut actus simplex, qui per se actus quidam est, unde si conciperentur hæc, ut divina, et prout in se sunt, nullum esset in eis fundamentum, ad formandos hos conceptus : tamen, quia in creaturis hæc inveniuntur aliquo modo distincta, et nos concipimus divina instar eorum, quæ in nobis sunt, ideo illos diversos conceptus formamus in modo concipiendi distinctos, non vero quia aliquid in conceptu objectivo unius includatur quod non includitur in alio.

« Ultima confirmatio postulabat quæstionem aliam de divino esse, an ex propria absoluta ratione sit tantum exsistentia, vel sit etiam per se exsistentia, et illa ratione subsistentia, ita ut non minus sit essentialis Deo talis subsistentia, quam exsistentia. Idemque posset de divino supposito quæri, sicut tractatur a divo Thoma, part., quæst. 3, art. 3. Verumtamen, quia hoc spectat proprie ad mysterium Trinitatis, quod consistit in tribus suppositis increatis ejusdem divinæ naturæ, et modus subsistendi illius naturæ essentialis, non potest satis explicari sine personali, ideo hæc omnia in ultimum tractatum hujus partis reservamus. De distinctione autem naturæ, et suppositi, vel esse, et essentiæ in creaturis, quod solet hoc loco a theologis tractari, in proprio loco *Metaphysicæ* disputatum a nobis est. »

An essentia Dei consistat in solo esse, vel quid proprie Deus sit? (Cap. 3.)

« Videntur interdum sacri theologi, ita constituere essentiam Dei in ipso esse, ut nihil addendum putent per modum affirmationis, ad explicandum, concipiendum, et nostro modo describendum, quid Deus sit, sed solam negationem esse addendam, quam explicamus, cum dicimus, esse non ab alio, vel esse a se, vel (quod perinde est) esse per essentiam. Hoc videtur posse sumi ex divo Thoma I part., quæst. 13, art. 11, ubi ait, ipsum esse magis proprie tribui Deo, quam quodlibet aliud prædicatum, et quo illud est magis determinatum, eo magis deficere ab eo, quod Deus est, ideoque ipsum esse indefinite et abstracte sumptum magis proprie explicare essentiam Dei. Adducitque in eam sententiam Damasius, lib. I, cap. 12, dicentem, ex omnibus nominibus significantibus Deum propriissimum esse nomen, *Qui est. Universum enim* (inquit) *id quod est, tanquam immensum quoddam et infinitum essentiæ pelagus complexu suo continet.* Sic etiam Hieronymus in id ad *Ephes.*, III, 15 : *ex quo omnis paternitas*, etc., ait, Deum usurpasse sibi esse tanquam proprium, quia solus ipse a se est. Augustinus vero, XII *De civitate*, cap. 2, ait, illo verbo declaratum esse, in Deo esse summam essentiam, quæ est ipsum esse, non participatum ab alio. Ac denique Bernardus, lib. V *De consider.*, cap. 6, ait, si interrogas de Deo *quis est?* non occurrit melius : *Qui est. Nempe hoc est ei esse, quod hæc omnia esse, si et centum talia addas non recessisti ab esse, si ea dixeris, nihil addidisti? si non dixeris, nihil minuisti.* Denique hoc est, quod Dionysius dixit cap. 2 et 5 *De divin. nom.*, *Deum in una exsistentia omnia præhabere.*

« Vera et antiquissima est doctrina hæc, sed illam captui nostro magis accommodare necesse est. Nos enim ipsum *esse*, vel quod perinde est, *quod est*, seu *ens*. Uno modo concipimus, ut abstractum quoddam ab omnibus quæ quovis modo habent esse commune illis saltem secundum analogiam. Unde non possumus dicere in illo solo esse, ut sic concepto, et in rerum natura posito secundum illam præcisionem, consistere totam essentiam Dei, nec solam perfectionem essendi ad illam spectare. Ut si intelligeremus, naturam animalis, sicut præcise concipitur, ita præcise exsistere in rerum natura, non propterea intelligeremus, ibi esse totam perfectionem animalis, nec aliquam determinatam naturam ejus. Non potest ergo ita concipi divinum esse, imo nec illi esse sic abstracto accommodari potest illa negatio a se, seu non ab alio, quia esse sic conceptum abstrahit a creato et increato, et ideo illud esse, ut sic præcise conceptum, non potest habere, ut sit a se, sed oportet, ut hoc habeat in aliqua propria et positiva ratione, et perfectione essendi, secundum quam habet, quod non sit ab alio. Necessarium ergo est alio modo concipere Deum esse ipsum esse per essentiam, quia scilicet est quoddam esse proprium et singulare, quod ex natura sua propria et particulari habet non solum formalitatem essendi, ut

sic dicam, sed etiam exercitium et actualitatem essendi, quam vocamus exsistentiam in actu exercito. Hoc ergo modo concepto esse Dei, recte dicitur, in solo illo consistere essentiam Dei, et per negationem illam describi totum id, quod est proprium talis exsistentiæ, nimirum, ut in simplicissima ratione sua includat omnem perfectionem essendi, et consequenter omnem omnino perfectionem. Quia omnis perfectio est (ut sic dicam) pars aliqua essendi, quam in ipso esse per essentiam contineri necesse est, ut recte dixit divus Thomas, I part., quæst. 4, art. 2, et aliis locis.

« Ut autem hæc ipsa Dei essentia, et quidditas magis distincte aliquo modo a nobis concipiatur : animadverto, tribus modis posse nos communem aliquam rationem ad proprium Dei conceptum accommodare. Primo per negationes aliquas, ut in negatione essendi ab alio declaratum est. At licet hic modus censeatur a Dionysio aptior et securior, ad cognoscendum Deum, et de illo loquendum in hac vita, nihilominus quando illa negatio additur secundum communissimam rationem entis, vel esse, et amplius non explicatur, valde confusus manet conceptus, obscurissimusque relinquitur ad penetrandum, quomodo per illam negationem circumscribatur tota perfectio essendi, vel essentiæ Dei, vel quid sit illud positivum sub illa negatione latens, quod totam illam perfectionem includit. Est ergo secundus modus concipiendi Deum relativus, in ordine ad creaturas, ut quando concipitur sub ratione Creatoris, actu vel potentia, vel motoris, aut alia simili. Et hæc via est optima ad cognoscendum, Deum esse, seu necessitatem essendi Dei, tamen ad explicandum quod sit Deus, nisi adjunctis aliis principiis, minus sufficiens invenitur. Tertia igitur ratio explicandi essentiam Dei, est per convenientiam saltem analogam ad creaturas, addendo semper negationem vel comparationem, qua declaretur, non esse rationem illam in Deo, eo modo quo in creatura est, sed longe excellentiori modo accommodato ipsi esse per essentiam. Et hic modus, qui cæteros quodam modo comprehendit, videtur aptissimus ad explicandum quid Deus sit, per aliquam notionem Dei. Hoc videtur per se clarum, tum ex dictis, quia hic modus sumit ex aliis modis, quod conveniens est, et addit aliquid, tum etiam, quia hic est naturalis homini, quia homo ex cognitione confusa et generali pervenire solet ad particularem et distinctam cognitionem, prout potest. Quod ipso usu clarius constabit ex sequentibus assertionibus.

« Dico ergo primo : Esse divinum substantiale est, et in eo genere completum essentialiter. Unde divina essentia natura substantialis completa est, Deusque ipse essentialiter est substantia completa. Tota assertio quoad rem per illam explicatam de fide est, evidens ratione naturali. Hoc posterius in dicta disputatione 29 *Metaphysicæ* ostensum est. Illud vero prius traditur in cap. *Firmiter*, et cap. *Damnamus, De summa Trinit. et fid. cath.* Constatque tam aperte ex modo, quo Scriptura loquitur de Deo, ejusque excellentia super omnia creata, ut necessarium non sit, particularia testimonia proferre. Non potest enim Deus esse primus ens, et primum principium omnium, et creator omnium substantiarum, nisi ipse sit substantia. Nisi velimus, illum vocare supersubstantiam, ut Dionysius et alii Patres interdum loquuntur. Non quidem, quod vera, et propriissima substantia non sit, sed ad explicandum esse altiori modo substantiam, et non habere eas imperfectiones, a quibus videtur substantiæ nomen desumptum, scilicet, a substando. Deus enim proprie non substat, vel accidentibus, vel alicui rei a se aliquo modo distinctæ, sicut substare potest omnis substantia creata. Tamen hæc imperfectio non pertinet formaliter ad rationem substantiæ, licet forte ad etymologiam vocis pertineat. Sed substantia dicitur ens, quod ita per se est, ut non indigeat sustentari ab aliquo subjecto. Unde evidens est, primum ens non posse esse accidens, nam accidens semper supponit aliquod ens, in quo sustentetur, ut notavi dicta disp. 29, sect. 1, n. 39. Est ergo Deus substantia, quod autem completa sit, æque certum est ; alias non esset substantia perfecta, imo neque substantia simpliciter. Hoc vero ex sequenti cap. evidentius constabit.

« Dico secundo : Substantia Dei non est corporea, sed spiritualis, et similiter esse divinum spirituale est. Supponimus spiritualem seu incorpoream substantiam hic vocari, quæ non habet hanc molem quantitatis, qua replet spatia localia, nec talem partium extensionem, quæ sese invicem a loco excludunt. Nam hoc sensu posuerunt Deum corporeum omnes idololatræ : qui *commutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem hominum, volucrum, quadrupedum et serpentum*, ut dicitur ad Rom. I, 23. Vel qui *ignem, aut nimiam aquam, solem, vel lunam hujus mundi rectores esse putaverunt*, ut dicitur *Sap.* XIII, 2. Nonnulli item philosophi referuntur, posuisse Deum corporeum, ut de Thalete refert Eusebius, lib. XIV *De præpar.*, cap. 6 ; de Anaximene Augustinus, lib. X *Confess.*, cap. 6 ; de Epicuro et aliis Cicero, *De natura deorum.* Et hic referri possunt, quæ Aristoteles I *Phys.* tractat. Illi enim philosophi nihil nisi corporeum intelligere valebant, ut idem significat IV *Phys.*, text. 52 et 57. In quo errore fuerunt etiam sadducæi inter Judæos, ut ex *Actor.* XXIII constat. Inter hæreticos Manichæi, idem videntur de Deo sensisse, ut sumitur ex Augustino, *De hæresibus*, hær. 46 ; et lib. III *Confess.*, cap. 7, epist. 78.

« Audiani videntur tribuisse Deo humanam figuram, nam dicebant hominem esse ad imaginem Dei secundum corpus, ut ex Audio, vel Audæo eorum auctore refert Epiphanes hæret. 70, et Theodor., lib. II *De hæret. fab.*, cap. 13, et lib. IV *Hist.*, c. XIX ; Augustinus, hære. 50. Ubi hos vocat *vadianos*, et dicit non fuisse hæreticos, sed schismaticos ; quod etiam ait Damascenus

additque eos habuisse integram fidem totius Ecclesiæ, solumque habuisse hoc proprium, *Quod illud ad similitudinem durissime* interpretabantur. Unde non videntur simpliciter asseruisse Deum esse corporeum, sed aliquo inepto modo explicuisse similitudinem hominis ad Deum, ita ut Deo corpus tribuere viderentur. Augustinus vero indicat eos ob rusticitatem excusari ab hæresi, tamen, si vere ita senserunt, non possunt excusari ab hæresi ob ignorantiam adeo crassam. Tertullianus autem etiam male audit de hoc errore, quia illud *Ad imaginem*, videtur secundum corpus interpretari libro *Contra Praxeam*, cap. 12. Unde Augustinus, lib. x *Genes. ad litteram*, cap. 25, absolute illi tribuit hunc errorem. In lib. vero *De hæres.*, hær. 87, dicit illum non fuisse reputatum hæreticum ex hoc capite, illumque excusat, quia forte corpus vocavit omne id quod non est fictum nec inane, sed vere aliquid. Tamen lib. II *Contra Marc.*, c. 16, Deo videtur corpus et animum tribuere. Arnobius etiam lib. III *Cont. gent.*, et Lactantius, lib. I *De ira Dei*, cap. 18, in eadem sententia videntur fuisse.

« Contra hos ergo errores dicimus in assertione, substantiam Dei spiritualem esse, et incorpoream, id est, quantitati non subjectam, neque illius capacem. Quæ est de fide certissima. *Joan.* IV, 24 : *Spiritus est Deus.* Quia vero nomen *Spiritus* in Scriptura æquivocum est, quod ibi significet substantiam incorpoream constat, quia illud affert Christus, ut inde probet, Dei adorationem non esse ad certum locum, neque ad corporales cæremonias coarctandam, aut restringendam, sed Deum ubique adorari posse in spiritu et veritate, quia ipse spiritus est, id est, res incorporea, quæ loco non continetur, ut communiter Patres exponunt, quos referunt, et docte explicant ibi Toletus et Maldonatus. Unde hanc veritatem confirmant omnia Scripturæ testimonia, in quibus dicitur Deus, vel esse ubique, vel non contineri, seu circumscribi loco, quod proprium est corporum. Item afferri possunt testimonia, in quibus Deus dicitur invisibilis, impassibilis, immutabilis, et similia, quæ suis locis afferemus. Nam constat, hæc omnia cum proprietate non posse corporali rei convenire. Denique etiam possunt afferri loca, in quibus dicitur Deus depingi non posse, neque aliquam ejus similitudinem, vel effigiem, aut imaginem corporalem posse fieri, utique quia corpus non est, ut in primo tomo, part. III, tractantes de adoratione latius diximus. Ex doctrina vero Ecclesiæ et Patribus non oportet multa congerere, quia hæc est vulgatissima doctrina apud illos. Sufficit ergo, quod in capite *Firmiter* profitetur Ecclesia, *Deum esse omnino simplicem, et indivisibilem, et non habere partes in substantia sua.* Quæ omnia non possunt rei corporeæ convenire.

« Contra veritatem hanc in primis objiciebant hæretici locum illum *Genes.* I, 26 : *Faciamus hominem*, etc. Sed de hac hominis proprietate et imagine alias est tractandi locus. Veritas ergo est, hominem esse factum ad imaginem Dei secundum animam non secundum corpus, ut omnes Patres ibi docent, præsertim Theodoretus quæst. 20 *in Gen.*, Basilius, hom. 10 *Hexæm.*, cap. 8, Gregorius Nyssen., orat 1, quæ est circa illa verba *Genesis*, Augustinus *Enarr. in psal.* XLVIII in fine, et lib. I *De doct. Christiana*, cap. 12. In quo autem sit illa similitudo etiam secundum animam tractat late divus Thomas, I part., q. 93.

« Objiciebant præterea ea loca Scripturæ, in quibus Deo tribuuntur nomina corporalium rerum. Sed hæc nullius momenti sunt, nam si cum proprietate intelligantur, non solum corporeum faciemus Deum, sed etiam monstruosum, imo et chimæricum, habebit enim non solum membra hominis, sed etiam leonis, et aliorum animantium, eritque lux, et tenebræ, et similia. Constat ergo metaphorice illa omnia tribui Deo, ad declarandas humano modo varias virtutes et attributa ejus. Ut late prosequitur Augustinus epist. 111, et lib. *De essentia Divinitatis*, cap. 14 et 15; *Enchir* in tract. *De formulis spiritualis intelligentiæ;* Damascenus, lib. I *De fide.*

« Tandem supererat, ut ratione hanc etiam fidei veritatem demonstraremus, sed hoc, ut opinor, sufficienter egimus in dicta disput. 30 *Metaphys.*, et ex ibi dictis existimo satis clare constare, hanc veritatem esse demonstrabilem ratione naturali. Quod censeo esse non minus certum, quam quod sit demonstrabile Deum esse. Dicit enim Paulus loco sæpe ci ato, *Rom.* I, 20 : *Invisibilia ipsius per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* At invisibilia maxime dicuntur ea, quæ ad substantiam Dei pertinent, quia incorporalia sunt, sicut *I Tim.* I, 17, de Deo dicitur : *Regi sæculorum immortali, et invisibili.* Imo supposita illa veritate, quod Deus sit, existimo esse quasi per se notum, non posse esse corporeum. Quia omne corpus est tam imperfectæ conditionis, et naturæ, et adeo limitatum in perfectione, ut apprehenso et cognito Deo tanquam primo ente, et effectore rerum omnium, statim per se appareat incredibile, quod habeat molem corporis. Addi etiam hic possent rationes theologicæ sumptæ ex aliis principiis creditis, et naturaliter etiam cognitis, ut ex immortalitate animæ, ex simplicitate Dei, et similibus, quæ supponunt aliqua tractanda, et ideo melius ex dicendis constabunt.

« Dico ergo tertio, Deum esse essentialiter viventem, unde cum vivere in viventibus sit esse, necesse est, ut esse Dei, sit vivere substantialiter. Hanc assertionem tradit divus Thomas part. I, quæst. 18, post doctrinam de scientia Dei. Videtur enim a notioribus nobis procedere, et ex operatione Dei vitam ejus colligere. Re tamen vera pertinet ad hunc locum, quia vivere est prædicatum maxime essentiale, ideoque valde necessarium ad declarandum nobis modo accommodato quid sit Deus. Estque assertio de fide. Nam in Scriptura divina

verus Deus maxime solet nomine Dei viventis appellari, ad distinguendum illum a falsis diis. Unde Daniel cap. XIV, 4 : *Non colo idola manu facta, sed Deum viventem*. Et cum rex illi dixisset, etiam draconem, quem Babylonii adorabant ut Deum, esse viventem, respondit Daniel : *Dominum Deum meum adoro, quia ipse est Deus vivens, iste autem non est Deus vivens.* (*Ibid.*, 24.) Quod statim ostendit ex potestate interficiendi illum, significans Deum esse viventem, non quomodocunque, sed altiori modo super omnia viventia, id est, immortali vita per essentiam. Et ideo Deus, non solum dicitur vivens, sed etiam ipsa vita. Sic Christus, *Joan.* XIV, 6 : *Ego* (inquit) *sum via, veritas et vita*, et cap. V, 26 dicitur Pater, *habere vitam in semetipso*, id est, non participatam, nec dependentem ab alio, ut exponunt ibi Augustinus, Chrysostomus, Cyrillus et alii. Quod per aliquod additum interdum significatur : ut cum dicitur *Apoc.* V, 14 : *Adoraverunt viventem in sæcula sæculorum.* Ratio evidens est, quia in entibus gradus viventium est perfectior gradu non viventium, ut videtur per se notum, sed Deus constitui debet essentialiter in perfectissimo gradu entium : ergo. Item Dei nomine intelligimus primam causam, et auctorem rerum omnium, est ergo Deus auctor vitæ, ut in Scriptura sæpissime nominatur, ergo est ipse maxime vivens.

« Dices, vivere includere imperfectionem, nam dicuntur vivere, quæ se movent ; movere autem se imperfectionis est; cum ergo substantialis vita sit principium operationis in seipso, non videtur posse in Deo inveniri. Respondeo, potius ex hoc principio probare divum Thomam, Deum maxime vivere, quia se maxime movet, et omnia principia suæ operationis ad intra ex se et intime habet, sine adminiculo alicujus externi moventis : ut late deducit in discursu totius quæstionis 18, jam citatæ. Sed sciendum est, cum dicitur Deus movere se, aut operari intra se, non intelligi cum imperfectionibus creaturarum, quales sunt, vel transitus ab una operatione ad aliam, vel ab otio ad opus, vel cum distinctione inter operationem, et operantem, nihil enim horum in Dei vita inveniri potest, ut ex aliis divinis perfectionibus (infra demonstrandis) manifestum est. Dicitur ergo operari intra se vitali modo, quia perfectionem illam actualem, quam habent viventia creata dum vitaliter in seipsis operantur, cum efficientia ipsius operationis, hanc habet Deus totam sine illa imperfectione, per substantiam et essentiam suam. Unde substantialis vita Dei hoc differt a substantiali vita creaturæ, quod hæc videtur posita in duplici habitudine transcendentali ad operationem, scilicet principii activi operationis circa se, et simul etiam receptivi ; Deus autem vita est substantialis absolutissimo et simplicissime, nimirum, ut per se et suam essentiam habeat perfectam actualitatem, quam nos in operatione esse intelligimus. Dixi de hoc latius dicta disput. 30 *Metaph.*, sect. 13.

« Dico quarto, Deum essentialiter esse viventem intellectuali vita purissima. Hæc etiam assertio de fide est. Nam quod Deus habeat scientiam, fides docet, ut libro tertio videbimus : non est autem capax scientiæ, nisi qui est naturæ intellectualis. Ergo dum Scriptura docet Deum scientiam habere, eamque cum summa perfectione (quam per *altitudinem divitiarum sapientiæ et scientiæ* interdum declarat Paulus ad *Rom.* II, 23; interdum vero vocat, *thesaurum sapientiæ et scientiæ*. *Col.* II, 3, plane docet, Deum esse intellectualis naturæ. Nam sive scientia ipsa sit substantia, et natura Dei, sive non, quod infra videbimus, necesse est, ut ipsa scientia, vel sit ipsa natura et substantia intelligentis, vel sit radicata (ut sic dicam) in natura intellectuali quæ essentialiter talis sit. Hoc ergo prædicatum plane pertinet ad essentialem constitutionem (nostro modo loquendi) divinæ essentiæ.

« Potestque hæc assertio eadem ratione, qua præcedens, confirmari, tum quia spiritualis substantia præsertim in gradu perfecto, intellectualis est, ostensum est autem Deum esse spiritualem. Tum etiam quia cum Deus sit essentialiter vivens, debet etiam essentialiter esse in supremo gradu viventium; hic autem gradus est intellectualis, ut est per se notum, ergo. Dicere tamen quis potest, illum gradum esse perfectissimum inter creatos, tamen Deum non esse in illo, sed in alio eminentiori. At hoc potest, et bene, et catholice, et male etiam intelligi. Nam si sit sensus, Deum non esse naturæ intellectualis eo modo, quo sunt res creatæ, nec univoce cum illis, sed analogice, hoc verissimum est. Et ad hoc significandum dicunt interdum Patres, Deum esse supersapientem et superintellectualem. »

On vient de voir la manière de Suarez; ce qu'il nous offre, c'est la théologie scolastique, abstraction faite de ses écoles diverses, c'est-à-dire abstraction faite de la scolastique elle-même. Il est pourtant bien obligé de parler parfois des grands débats qui agitaient les esprits ; nous avons déjà vu qu'il essaye de montrer, ou bien que ces débats ne portent que sur des mots, ou bien que les disciples n'ont pas compris leurs maîtres, lesquels étaient parfaitement d'accord. Ainsi les attributs sont-ils formellement ou rationnellement distincts les uns des autres et de l'essence divine? Les scotistes et les thomistes, nous l'avons déjà dit, discutaient longuement et chaudement sur ce point. Suarez leur déclare que Scot n'admet pas la distinction *formelle*, et que par conséquent il est thomiste. Les textes de Scot (nous en avons déjà cité, nous en citerons encore) sont en opposition directe avec cette assertion de Suarez ; mais le siége de celui-ci était fait. Il voulait réconcilier saint Thomas et Scot malgré eux et malgré leurs disciples. Voici ce qu'il affirme:

Hoc ergo supposito, est celebris sententia Scoti, in I, *dist.* 8, *quæst.* 4, *et sumitur a simili ex his, quæ tractat de distinctione inter essentiam, et relationem divinam in* I.

dist. 2, quæst. 7. Ille ergo asserit, attributa distingui ab essentia, non quidem realiter actualiter, nec ratione tantum, sed formaliter, quam voluit esse distinctionem mediam inter realem, et rationis. Verumtamen de sensu Scoti incertum est, qualem posuerit hanc distinctionem formalem, nam verba quibus utitur, æquivoca sunt, et possent ad sensum meliorem trahi, quo communiter intelligun-tur. Ejus tamen sectatores communiter nolunt aliquam interpretationem admittere, sed omnino volunt, hanc esse actualem distinctionem ante omne opus intellectus, ut verba Scoti interdum sonant : et illam attribuunt divinis attributis comparatione essentiæ. Ut autem Scotus probet sententiam suam, prius ostendit distinctionem attributorum inter se, deinde concludit distinctionem eorum ab essentia. Fundamenta prioris partis sumuntur ex modo loquendi et concipiendi, quia negamus unum attributum de alio, ut intellectum de voluntate, justitiam de misericordia, ergo signum est, inter se distingui ante operationem intellectus. Nam affirmatio, vel negatio non est vera, quia a nobis concipitur, vel profertur, sed quia vera est in se, ideo vere profertur. Veritas autem illa pendet ex distinctione, nam hæc significatur per illam negationem, ergo. Fundamentum alterius partis, seu illationis, nimirum, si attributa inter se distinguuntur, etiam ab essentia distingui, est, quia licet in Trinitate non teneat illatio, propter oppositionem relationum, in absolutis est optima, nam in illis locum habet illud principium : « Quæcunque sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se. »Unde e contrario etiam est verum, quæ non sunt idem inter se, nec uni tertio esse idem : si ergo intellectus et voluntas inter se distinguuntur, etiam ab essentia distinguuntur, eodem genere formalis distinctionis.

Du reste la question que Suarez résout ici nous a déjà occupé, quoique nous ayons surtout étudié son autre côté, c'est-à-dire, la nature de la distinction qu'il faut admettre entre l'essence divine et les relations qui sont le *principium* des personnes de la sainte Trinité. Nous avons vu que les thomistes eux-mêmes s'étaient approchés de l'opinion de Scot, que Suarez approuvait ce rapprochement, et que l'invention bizarre des deux distinctions *rationis ratiocinantis* et *rationis ratiocinatæ* mit le sceau à la réconciliation théologique, mais que sur le terrain de la pure métaphysique la diversité resta, et resta complète. Tout, au commencement de la scolastique, concourt à réunir, à absorber l'une dans l'autre la théologie et la métaphysique; tout à la fin concourt à les séparer.

Le livre II du traité *De Deo uno* étudie successivement la simplicité, l'éternité, l'immensité, l'immutabilité, l'infinitude de Dieu, ou en d'autres termes, ce que les thomistes appellent les attributs négatifs, ce que l'on nomme, parmi les philosophes modernes, les attributs métaphysiques. Nous avons déjà expliqué quel était le motif de cette dénomination et montré son caractère à la fois péripatéticien et exclusif de l'idée d'infini; nous avons retrouvé aussi ce même caractère dans la théorie particulière des thomistes sur chacun de ces attributs; nous ne reviendrons pas sur ce sujet; mais le livre II de Suarez se termine par quelques considérations sur les modes divers et les diverses espèces de la vision de Dieu qui nous semblent avoir un certain intérêt. Nous citerons ici les chapitres principaux où Suarez émet son opinion; puis nous les commenterons.

Il commence par constater que la vision *divine* béatifique a pour objet immédiat et prochain Dieu lui-même, Dieu vu par son essence et sa substance, indépendamment de toute créature ou de toute image créée qui serve d'intermédiaire, de démonstration et de connaissance. C'est là, pour ainsi dire, un fait de la vie future attesté par l'Eglise. Toutes les écoles scolastiques l'admettaient; mais on disputait sur la manière de l'expliquer. Voici en quels termes Suarez rend compte de ces débats :

Possitne ratione naturali ostendi visionem Dei esse possibilem.

« Tertio, ut ratione ostendatur hæc veritas, inquiri potest, an possit ratione naturali ostendi hanc visionem esse possibilem, Scotus in IV, dist. 49, quæst. 8, existimat demonstrari hac ratione : Visio intuitiva est perfectio simpliciter potentiæ cognoscitivæ, sed talis perfectio est possibilis in potentia inferiori, qualis est visus corporalis, ergo etiam est possibilis in potentia superiori, ut est intellectus. Nam perfectio simpliciter possibilis potentiæ inferioris, multo magis debet esse possibilis potentiæ superiori, ergo maxime Dei, quia est perfectissimum objectum intelligibile. Hæc vero ratio, licet supposita non repugnantia, manu ducat intellectum, et sit aliqua suasio, absolute tamen non probat. Primo, quia non est necesse ut omnis perfectio, quæ convenit inferiori naturæ, conveniat superiori extra Deum; nam esse incorruptibile est perfectio simpliciter, vel illam indicat, quæ convenit quibusdam substantiis minus perfectis, quam sint aliæ, quibus illa proprietas non inest. Item claritas est perfectio simpliciter cognitionis, et convenit naturali scientiæ, non autem fidei, cum tamen fides sit simpliciter perfectior. Potest igitur aliquid in genere entis esse perfectius simpliciter, quod secundum aliquam conditionem sit inferius et incapax alicujus perfectionis, quæ invenitur in inferiori ut sic. Ergo ex vi illius rationis non sequitur, si visus corporeus est capax intuitivæ visionis, etiam intellectum esse capacem ejus. Et ratio universalis reddi potest, quia licet illud prædicatum abstracte sumptum, v. g. esse visionem intuitivam, sit perfectio simpliciter, tamen contractum ad talem visionem, scilicet corporalem, habetur imperfectissimo modo; contractum vero ad visionem intellectualem requirit eminentiorem perfectionem : et ideo fieri

potest, ut visus corporeus, qui in suo genere est perfectus, sit capax illius perfectionis sic limitatæ, et tamen quod intellectus præsertim humanus, qui est imperfectus in genere intellectuali, non sit capax illius perfectionis elevatæ ad intellectualem ordinem. Denique cognitio abstractiva intellectus est perfectior simpliciter quam visio oculi, ergo etiam si intellectus tantum esset capax hujusmodi cognitionis, posset esse perfectior potentia quam visio.

« Secundo præcipue deficit illa ratio in ultima illatione, nam licet concedamus intellectum esse capacem visionis intuitivæ, non sequitur esse capacem visionis intuitivæ Dei, quia hoc objectum est elevatissimum, et potest superare vires intellectus. Potest ergo illa visio intuitiva esse, aut angeli, aut ipsiusmet animæ, si a corpore non impediatur. Et confirmatur, quia eadem ratione posset concludi intellectum nostrum per vires suas naturales esse capacem visionis intuitivæ Dei, quia potentia inferior per vires naturales est capax visionis intuitivæ, ergo et superior. Constat autem angelum naturaliter posse intueri suam substantiam, non vero divinam. Imo et visus corporeus, quamvis naturaliter possit intueri aliqua objecta visibilia, fortasse aliquod est ita excellens, ut naturaliter non possit illud intueri.

« Alia ratione utitur divus Thomas I part., quæst. 12, art. 1, et 1-2, quæst. 3, art. 7, et quæst. 5, art. 1. Quæ fundatur in naturali appetitu, quem habet homo ad suam beatitudinem, unde concludit beatitudinem esse possibilem, quia appetitus naturalis non est frustra. Addit vero hunc appetitum non posse satiari, nisi hac visione Dei, quia homo, viso effectu, cupit cognoscere causam, et non quiescit agnoscendo illam esse, nisi etiam cognoscat, quid sit, appetit ergo homo naturaliter scire, non solum, an sit Deus, sed quid sit, non potest autem cognoscere, quid sit, nisi per hanc visionem, ergo sine hac visione nec beatificari nec satiari potest, ergo si beatitudo hominis est possibilis, hæc visio est possibilis.

« Sed hic discursus divi Thomæ est valde difficilis, quia, ut latius dicemus in prima secundæ, et constat etiam ex probatione divi Thomæ, ipse non loquitur de appetitu innato, seu pondere naturæ, sed de appetitu, et desiderio elicito. Hic autem appetitus non tantum est de re possibili, sed interdum etiam ad impossibilia fertur, ergo ex hoc appetitu non potest concludi possibilitas hujus visionis. Nam si homini proponatur unio hypostatica, ut quoddam bonum excellens, etiam poterit illam appetere naturali appetitu, unde non potest concludi naturali ratione illam visionem esse possibilem. Dicunt aliqui, illum appetitum beatitudinis esse naturalem, non solum ut distinguitur contra supernaturalem, sed etiam ut distinguitur contra liberum, quia est necessarius, saltem quoad specificationem, quia nemo potest odisse visionem Dei, vel non desiderare illam, si aliquem actum circa illam exercere velit, et non versetur in magno errore. Ex appetitu autem naturali hoc modo recte infertur, esse possibile, quod appetitur, quia naturalis appetitus non est frustra. Atque in hunc modum dixit Augustinus, libro IV *Contra Julianum*, cap. 3: *Neque omnes homines naturali instinctu immortales, et beati esse vellemus, nisi esse possemus.*

« Sed licet probabilis sit hæc persuasio, et consentanea humanæ conditioni, nihilominus non est convincens ratio. Nam multa sunt bona, quæ sine errore cognita, non possunt odio haberi, et naturaliter possunt desiderari, non tamen efficaciter, et ideo ex illo appetitu probari non potest esse possibilia. Ut de unione hypostatica paulo ante dicebam, et idem est de subtilitate, agilitate, et claritate corporis gloriosi. Unde eo ipso, quod bonum propositum est superioris ordinis, licet non appareat malum, si possibile sit, tamen quia secundum rationem naturalem videri potest repugnare, ideo desiderium illius naturaliter non est efficax, sed per modum simplicis complacentiæ. Ex qua non bene infertur bonum illud esse possibile; nec est inconveniens, quod talis affectus possit esse frustra, quoad consecutionem effectus, quia non est per se datus a natura, sed ex generali affectu boni, quasi per discursum, seu applicationem talis boni interdum nascitur. Accedit, quod non potest naturaliter constare, hominem esse capacem talis beatitudinis, quæ satiet omnem voluntatem, et desideria ejus, quia licet ratione naturali constet hominem esse capacem alicujus beatitudinis, non tamen perfectæ, sed *ut hominis* (ut Aristoteles dixit), id est modo imperfectæ naturæ accommodato, sicut probari non potest, hominem esse capacem beatitudinis, quæ reddat illum immortalem, aut impeccabilem, et similia quas perfectiones potest homo naturali desiderio appetere, simplici, seu inefficaci affectu.

« Quapropter existimo (quod etiam Cajetanus fassus est) ex solis principiis naturæ, illam rationem non esse efficacem neque hactenus rationem aliquam inventam esse, quæ hoc sufficienter convincat. Quapropter, suppositis his, quæ de illa visione fides docet, existimo dicendum esse, non posse ratione naturali probari illam visionem esse possibilem. Quia, ut infra ostendemus, illa visio est actus quoad substantiam supernaturalis, non potest autem ratione naturali cognosci, hujusmodi actus esse possibilis. Præterea intellectus ad illam visionem non concurrit virtute naturali, sed supernaturali, et instrumentali, non potest autem ratione naturali probari aliquam potentiam posse elevari ad agendum ultra suam virtutem. Item sunt aliquæ difficultates in illa visione, quas infra videbimus, propter quas non potest solum lumen naturæ satis cognoscere possibilitatem ejus. Potest tamen homo naturali discursu difficultates et argumenta, quæ contra hanc veritatem fiunt, sufficienter dissolvere, præsertim [illegible]

lumine fidei, ut ex sequentibus constabit. Unde ex argumentorum solutione poterit colligi aliqua ratio congrua, quamvis non omnino convincat. Ut quod Deus non omnino est extra latitudinem objecti intellectus, et quod intellectus noster habet capacitatem quamdam universalem. Item suppositis principiis fidei, recte probatur, non posse mentem nostram quiescere, neque esse contentam alia Dei cognitione, donec videat, quid sit, juxta illud psal. XVI, 15, *Satiabor cum apparuerit gloria tua*. Addi etiam hic potest ratio, partim ad hominem contra dictos hæreticos, partim ex principiis fidei desumpta, quam Gregorius supra indicat, *Quia claritas*, inquit, *Dei non est aliud a substantia Dei*. Quam possumus in hunc modum urgere. Quia si videndo claritatem illam non videmus substantiam Dei, et naturam ejus, est ergo illa claritas res distincta a substantia Dei, ergo erit aliqua substantia creata quia accidens per se separatum fingi non potest, quia est miraculum perpetuum sine fundamento, et sine fructu. Cur enim non erit illud accidens in aliqua substantia ? Si autem claritas illa est substantia creata, vel affectio substantiæ creatæ, erit homo beatus videndo angelum, vel se ipsum illa claritate creata affectum. At fides docet non posse hominem esse beatum, nisi in Deo ipso, ergo videndo ipsam claritatem increatam Dei est beatus; illa autem est ipsamet natura Dei. »

Objectiones ex Scriptura.

« Contra veritatem hanc ex Scriptura tria tantum objiciuntur. Unum est quod Deus sæpe dicitur invisibilis. Alterum est, quia Angeli sancti dicuntur *desiderare conspicere Deum*. (*I Petr.* I, 12.) Non desideratur autem, nisi quod non habetur. Tertium est illud (*Joan.* I, 18) : *Deum nemo vidit unquam*, et addit *unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse narrabit*, quasi dicat, nemo nisi unigenitus, ergo neque angeli, ut expresse docet Ambrosius libro I *De Spiritu sancto*, cap. 1; et Cyrillus, I *in Joan.*, cap. 22; et Chrysostomus, homil. 14 *in Joannem*.

« Hæc vero facilem habent responsionem. Ad primum jam dictum est, multa posse intelligi de invisibili, visu corporeo. Aliquando etiam accipitur *invisibile* pro incomprehensibili, ut statim dicemus. Sæpe etiam est sermo de hominibus in hac mortali vita degentibus juxta illud *Exod.* XXXIII, 30 : *Non videbit me homo et vivet*. Ut notant Cyprianus *De Cardin. Christi oper.*, in principio, et Augustinus epist. 112, cap. 7, et infra latius tractabitur, capite etiam sequenti aliam expositionem trademus, et una quæque est accommodanda juxta locorum exigentiam. Ad secundum respondet Gregorius XVIII *Moral.*, cap. 39, desiderium illud angelorum non esse de re non habita, sed positum esse ad explicandum, quanto affectu, et voluntate, sine ullo fastidio videant Deum. Nam, quod illud non possit esse desiderium, recte probat Gregorius quia affligeret angelos, unde non possent esse beati. Idem fere Isidorus lib. I *Sent.*, 22; et Beda, lib. *Variarum quæst.*, quæst. 9, in tom. VIII. Et declaratur, nam si angeli tenentur desiderio videndi Deum vel desiderant, quod habere non possunt, vel nunquam sunt habituri, et sic miseri sunt; vel desiderant, quod aliquando habebunt, et sic jam supponitur non esse illis impossibile videre Deum, et contra fidem, et rationem negatur, eos jam videre. Unde ad tertium qui intelligunt angelos in illa exclusiva comprehendi, necesse est, dicant, sermonem esse de comprehensiva notitia, ut mox dicemus. Sensus autem litteralis est, tantum ibi esse sermonem de hominibus, imo est probabile, solum de viatoribus esse sermonem. Nam particula *nemo* in rigore non plus requirit. Item ad narrandam veritatem visam non erat necessaria comprehensio. Item verisimile est ibi. Joannem excipere Unigenitum, etiam ut hominem, quia ut sic nobis locutus est, unde cap. VI, de illo ait, *hic vidit Patrem*, et tamen nec ipse ut homo comprehendit Deum. Tandem ad intentionem Joannis satis erat excludere omnes homines, qui Christum præcesserant, ut ostenderet illum singulari ratione potuisse esse auctorem veritatis, unde tandem Augustinus ita exponit epist. 112, cap. 4, et alii multi, quos in eo loco referunt Toletus, et Maldonatus. »

Objectiones ex Patribus.

« Secundo, præcipue objiciuntur varia Patrum testimonia. Ex Græcis loquitur obscure Athanasius orat. in illud : *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo* (*Luc.* X, 22) : negat enim *Cherubim, aut Seraphim intueri divinam majestatem*. Sed obscurior est Chrysostomus multis in locis, homil. 14 *In Joan.* : *Id, quod est Deus, non modo prophetæ non viderunt, sed neque angeli neque archangeli*, et infra : *Solum vident Filius et Spiritus sanctus. Quod si omnis creatura creata est, quanam ratione increatum videre poterit* Et auget difficultatem, quod ibidem subdit *angelos vidisse Deum in assumpta creatura, ex quo factus est homo, nam antea non videbant*. Vide etiam homil. 13, et in homiliis de incomprehensibili Dei natura. In eadem sententia est Theodoret. in dialogo *Immutabilis*. Ubi de angelis exponit illa verba *Joan.* VI, 46 : *Patrem non vidit quisquam nisi is, qui est a Deo*, et illa *Joan.* I, 18 : *Deum nemo vidit unquam*. Ac tandem concludit : *Non aliter angelos videre Deum quam videbant prophetæ*. Qui tamen non viderunt divinam naturam, sed quamdam repræsentationem, quæ eorum facultati conveniebat : sic ergo angeli (ut sentit) non vident divinam substantiam, sed quamdam gloriam, quæ eorum viribus respondeat, sitque eis accommodata. Atque sic fere loquuntur Theophylactus, et Euthymus *in Joan.* I; Gregorius Nyssen., *De Beatitudinibus* circa illud : *Quoniam ipsi Deum videbunt* (*Matth.* V, 18), Cyrillus Jerosol., catecheses. 6, et alii, cum disputant contra anomæos.

« Ex Latinis vero Hieronymus, *Isaiæ* I : *Nunc*, inquit, *videmus per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem, quando de hominibus in angelos profecerimus, licet faciem Dei juxta naturæ suæ proprietatem nulla videat creatura, et tunc cernatur mente, quando invisibilis creditur*. Similia habet epist. 15, tom. IX, Cyprianus, *De Idolorum vanit.*, ubi sic de Deo loquitur : *Nec videri potest visu clarior est, nec comprehendi, tactu purior est, neque æstimari, sensu major est. Ideo sit tunc digne æstimamus, cum inæstimabilem dicimus*. His addi possunt Ambrosius, et alii supra citati.

« Ad hæc prima responsio esse potest, illos loqui de visione per oculos corporis. Quod quidem recte dicitur de Cypriano, non vero de aliis, præsertim de Chrysostomo. Tum quia loquitur de angelis, quos etiam incorporeos vocat, quia non fundat suam sententiam in speciali corporis impedimento, sed in communi ratione creaturæ. Denique ipsemet rejicit hanc expositionem in homil. 4, *De incomprehensibili Dei natura*, et explicat se loqui de intellectuali visione. Alia expositio esse potest, ut hi sancti loquantur per naturæ creatæ vires, juxta ea, quæ cap. sequenti dicenda sunt, et fortasse aliqui locuti sunt in hoc sensu. Sed non potest omnibus accommodari, quia loquuntur de facto, prout nunc angeli vident Deum, quibuscunque viribus videant. Et ideo divus Thomas I part., quæst. 12, art. 1, dicit, hos sanctos loqui de visione comprehensiva, et sine dubio Augustinus, ita exposuit similia fere verba Ambrosius epist. 112, ubi in fine, c. 7, subjungit hæc verba : *Non quia Dei plenitudinem quisquam, non solum oculis corporeis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendat*. Et hac occasione subdit statim, c. 8 : *Aliud est enim videre, aliud totum videndo comprehendere*, etc. Sic etiam dixit lib. IV *Gen. ad litt.*, cap. 8 : *Licet haberemus corda mundissima, etiamsi essemus angelis æquales, non esset nobis nota divina substantia, sicut ipsa sibi*, eadem ergo expositio ad alios Patres applicanda est.

« At vero Chrysostomus obscurius et difficilius loquitur. Propter quod aliqui moderni nullam volunt admittere expositionem, sed omnino laborant, ut convincant Chrysostomum in errore contrario fuisse. Imo idem sentiunt de omnibus Patribus allegatis, et de aliis, quos ipsi referunt. Non est tamen verisimile tam apertum errorem, et Scripturis manifeste contrarium communi consensu tantorum Patrum receptum fuisse : fuisset enim intolerabilis lapsus, nec in eis inveniuntur verba, quæ dictam piam expositionem non admittant. Et in Chrysostomo etiam magnum fundamentum habet, quia sæpe adjungit aliqua verba, quæ hoc significant, ut v. g. homil. 4, *De incomprehensib. Dei natur.*, dicit, *non posse creaturam exquisita ratione Deum cognoscere, cognitione expressa, et integra*, et homil. 4 *in Joan.*, cum dixisset : *Neminem videre Patrem, nisi Filium*, addit : *Qui certa ratione, visumque et comprehensionem habet*. Et similia facile ponderari possunt in cæteris locis. Quare, cum inquit, angelos cœpisse videre Deum in assumpta natura, similiter exponendus est, quia eam naturam comprehendere possunt, non vero divinam. Et sic possunt aliæ sententiæ illius exponi. Estque considerandum, disputare Chrysostomum contra anomæos, esseque morem Patrum, cum impugnant hæreticos, ita loqui, ut videantur in contrarium omnino extremum declinare, et ideo facilius esse, eos intelligere, juxta exigentiam erroris, quem impugnant. »

Objectio ex ratione.

« Tertio objici solent variæ rationes ab inconvenientibus, scilicet quia sequitur Deum, cum simplicissimus sit, comprehendi a videntibus ipsum. Quæ ratio maxime videtur movisse anomæos, ut dicerent, nos posse comprehendere Deum, ut sumitur ex Nazianzeno orat. 42 ; et Chrysostomo, hom. 5 contra illos. Sed ejus solutio pendet ex multis dicendis de visione beatifica, et ideo pro nunc illam differemus. Objicitur præterea, visionem illam, cum sit actus vitalis, debere elici ex naturali virtute potentiæ vitalis, unde ulterius sequitur, esse in nobis ad illud objectum, et actum naturalem appetitum, sed hæc etiam in sequentibus tractanda sunt. Nunc solum una ratio objicitur, quia Deus clare visus non continetur sub objecto intellectus humani, ergo non potest elevari ad videndum ipsum. Antecedens probatur primo ex improportione, quia Deus est infinitus, intellectus vero finitus. Secundo quia alias naturaliter posset intellectus attingere illud objectum, quia naturale est unicuique potentiæ operari circa objectum suum. Prima vero consequentia probatur ex dictis superiori capite, quod potentia non potest elevari extra suum objectum, quia cum illo adæquate convertitur.

« Respondetur, Deum absolute loquendo contineri sub objecto adæquato intellectus, quod est ens, in quantum est, cum vero additur *Deus clare visus*, ex parte Dei nihil additur, quod non sit comprehensum sub ratione entis, sed cum objecto ipso involvitur actus noster, quo tale objectum videtur. Et hoc modo dicendum est, illud objectum, vel potius illum actum non comprehendi sub latitudine actuum naturalium intellectus, inde tamen non fit intellectum nostrum non posse elevari ad illum actum, vel ad objectum cognitum per talem actum, quia ad hoc satis est, ut in illo objecto reperiatur illa ratio objectiva, quæ confuse sumpta, dicitur esse adæquata ratio objecti intellectus nostri. In hoc ergo sensu negatur antecedens argumenti, quia Deus absolute clauditur sub objecto intellectus, cujus signum est, quia naturaliter potest aliquo modo cognosci. Ad primam vero probationem respondetur, inter finitam potentiam, et infinitum objectum, non esse proportionem in latitudine perfectionis, ita ut una sit commensurabilis alteri : potest tamen

esse proportio aliqua in ratione objecti, et potentiæ, quatenus intellectiva potentia, quamvis finita est universalissima, et capacissima (propter immaterialitatem) totius latitudinis entis. Addo præterea, ex illa improportione ad summum colligi, non posse intellectum elevari ad comprehendendam infinitatem Dei, secus vero ad videndam, quia ad hoc sufficit, quod finite videat, per lumen, et actum spiritualia, et altioris ordinis, ut infra dicemus. Unde ad secundam probationem negatur sequela, quia fieri potest, ut intra latitudinem objecti alicujus potentiæ, sit aliquod ita excellens, ut ad illud non possit potentia attingere naturalibus viribus, vel saltem non clare, et perfecte, sicut noster visus corporeus non potest clare intueri solem. »

Suarez cherche ensuite si Dieu peut être vu (dans sa substance) autrement que d'une façon surnaturelle. Tous les scolastiques donnaient à ce problème une solution négative. Seulement, Durand de Saint-Pourçain soutenait que si les obstacles qui s'y opposent étaient enlevés, l'intellect serait apte de lui-même à voir Dieu clairement et intuitivement (524). Scot n'allait pas aussi loin; mais il disait que l'Ange a la puissance naturelle de connaître quidditativement l'essence de Dieu par une espèce innée qui lui représente Dieu abstractivement, tel qu'il est. *Per speciem sibi inditam repræsentantem Deum abstractive sicuti est* (525). C'était aussi l'opinion des nominalistes et spécialement de Gabriel (526).

Les trois théories que nous venons de résumer et dont la première seule nous paraît quelque peu difficile à concilier avec les nécessités rigoureuses d'une saine théologie avaient un caractère commun, et c'est le caractère que nous avons déjà remarqué dans toute la théodicée franciscaine. Elles tendent à faire considérer l'idée de Dieu, non plus comme le résultat indirect d'une longue argumentation syllogistique, suivant la méthode péripatéticienne, mais comme existant, ou du moins comme pouvant exister, à titre primitif, au sein de l'âme humaine. Durand cherche cette idée à travers une opinion peut-être audacieuse; Scot la cherche moins périlleusement, et comme c'est son habitude, dans une distinction logique : Il distingue donc la vision intuitive et l'idée abstraite de Dieu, l'une que nul être ne peut avoir naturellement, l'autre qui est naturellement possible. A l'aide de cette distinction, une théorie pouvait se produire qui rendît à la notion de Dieu et aux idées impérieuses de la raison leur véritable rôle. Le XVe siècle travailla énormément à cette élaboration de l'idée d'infini : on voit quels furent ses précédents. — Nous ne pouvons qu'indiquer en passant et ces problèmes et leur importance; nous avons hâte d'arriver au véritable débat qui partageait les écoles. Toutes ou à peu près reconnaissaient que la vision béatifique est surnaturelle non-seulement au regard de l'homme, mais par rapport à toute intelligence créée et même créable; elles ne différaient que sur la manière d'établir cette vérité, et Suarez, en expliquant leurs discussions, les résout ordinairement d'après son système éclectique, qui consiste généralement à donner raison à saint Thomas, en l'interprétant dans un sens scotiste. Le débat intéressant portait sur la nécessité et la fonction de la lumière surnaturelle qu'on appelait *lumière de la gloire.*

Quæ sit necessitas, quodve munus luminis gloriæ.

« Circa secundum de munere vel utilitate hujus luminis quinque esse possunt dicendi modi. Primus et mihi certus est, requiri hoc lumen, ut conferat intellectui virtutem activam et connaturalem ad efficiendum actum visionis, ita ut quoad fieri possit, suppleat ex hac parte defectum ipsius potentiæ. Hæc est sententia Capreoli, Cajetani, Ferrarii Scoti, et omnium thomistarum ac etiam theologorum, qui negant dari speciem creatam, et impressam essentiæ divinæ, et affirmant intellectum effective concurrere ad visionem. Nam ex his principiis fere evidenter sequitur hoc esse munus luminis gloriæ, et sine illo superfluum esse tale lumen. Est etiam hæc clara sententia divi Thomæ, ut patet ex dicta quæst. 12, art. 2 et 5. Nam in 2, jacet fundamentum, quod, ut videbimus unicum fere est in hac materia, et ideo attente considerandum est : Ait ergo *ad videndum duo requiri, unum est virtus visiva, aliud unio rei visæ cum visu.* Sed dicunt quidam per virtutem visivam intelligere divum Thomam potentiam videndi informatam specie impressa, per unionem vero rei visæ cum visu, intelligere illam, quæ fit per speciem expressam. Sed hoc sicut est contra omnem usitatum modum loquendi, ita plane est contra mentem divi Thomæ : illud enim principium, quod divus Thomas sumit, vulgare est inter philosophos, qui præter actum videndi, et terminum ejus, requirunt ex parte principii potentiam visivam, et unionem cum objecto quam dicunt fieri per speciem, et sic dicunt notitiam seu visionem esse partum mentis ex potentia, et objecto, quam vocavit Augustinus *memoriam fecundam.* In hoc ergo eodem sensu sine dubio loquitur divus Thomas, qui illa duo exponens in visione corporali, visivam virtutem dicit esse oculum, in spirituali autem esse virtutem intellectivam; nomine autem oculi, aut virtutis intellectivæ non significatur visus, aut intellectus, ut jam informatus specie, sed secundum se. Denique illa duo, scilicet virtutem videndi, et unionem cum objecto distinguit divus Thomas a visione (ut supra animadverti) non ergo loquitur de unione, quæ sit per speciem impressam. Præterea dicit inferius, virtutem vi-

(524) DURAND., IV, dist. 49, quæst. 2, n. 24.
(525) SCOT., II, dist. 3, quæst. 9.
(526) GABRIEL., II, dist. 3, quæst. 2.

dendi in intellectu esse lumen intellectuale, si sit sermo de virtute naturali, vel lumen gratiæ aut gloriæ, si sit sermo de virtute supernaturali. At lumen naturale intellectus, nec est species, nec includit illam, sed tenet se ex parte potentiæ intellectivæ. ita ergo loquitur ibi divus Thomas de lumine gratiæ, vel gloriæ, quatenus dat intellectui efficacitatem ad videndum, quia illam connaturalem non habet.

« Unde in art. 5 probat necessitatem luminis gloriæ, non ex necessitate unionis objecti visibilis cum potentia, sed, *quia omne id, quod ordinatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione, quæ sit supra suam naturam.* Et ideo inferius infusionem illius luminis appellat, *augmentum virtutis intellectivæ*, et in solut. ad 1 expresse declarat hoc lumen non requiri ex parte essentiæ, *sed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum.* Et ne quis putaret, illum loqui de illa potestate proxima, quæ datur potentiæ per unionem ad objectum subjungit, *fieri intellectum potentem hoc lumine per modum, quo potentia sit potentior per habitum ad operandum*, vel *sicut lumen corporale est necessarium ad videndum*, et idem repetit solut. ad 2, dicens, hoc lumen esse *perfectionem quamdam intellectus confortantem illum ad videndum Deum.* Idem docet clare III *Contra Gentes*, c. 51, et 53, in IV, dist. 49, quæst. 2, art 1, et aliis locis, ubi excludit speciem impressam creatam. Sed clarius in quodlib. VII, art. 1, ubi diserte distinguit tria media videndi, scilicet, unum, quo intellectus videt et disponit eum ad videndum, quod est lumen, aliud, quo intellectus videt, quod est species aliud, in quo videt tanquam in objecto cognito, ut quando res una per aliam cognoscitur. Et subjungit ex his tribus mediis solum tertium opponi cognitioni rei in se, et ideo hoc esse omnino excludendum a beatis. Duo vero priora non impedire, quominus videatur res in se : et nihilominus dicit in beatis non esse secundum medium licet simul doceat, esse in eis ponendum primum medium infusum, et supernaturale. *Quod est*, ait, *lumen gloriæ* quo perficitur intellectus ad videndam essentiam divinam : Non potest ergo de sententia divi Thomæ dubitari.

« Ratione probabitur hæc veritas statim, impugnando sequentem opinionem; nunc declaratur breviter ex comparatione ad alios habitus infusos. Nam hæc est prima ratio ponendi cæteras virtutes infusas, quod aliis verbis dici solet, requiri has virtutes, ut actus fiant connaturali modo, scilicet, a principio intrinseco, et proportionato. Est autem in hac parte eadem, vel major, ratio de hoc lumine, quæ de aliis virtutibus infusis, ut tractando modos alios amplius declarabitur. Hæc vero necesse est, ut hoc lumen ita conferat virtutem activam, ut tota, quæ ex parte potentiæ requiritur, ab illo sit, et nullo modo ab intellectu, quia hoc repugnat cum ratione, et perfectione actus vitalis, ut supra ostensum est. Neque etiam e converso, quia necessaria est aliqua activitas ex parte intellectus, ideo supervacaneum est hoc lumen (ut in prima ratione dubitandi in principio capitis præcedentis argumentabamur.) Quia illa activitas intellectus est in suo ordine deficiens, et imperfecta et ideo oportet eam elevari per virtutem intrinsecam, quoad fieri possit, ut in sequenti puncto latius tractabitur. Neque etiam est verum, quod in ultima ratione dubitandi assumebatur intellectum informatum lumine esse æque improportionatum ad eliciendam visionem, ac ex sua natura, quia licet hoc lumen sit quid creatum, et ex hac parte infinite distet a Deo, sicut intellectus, tamen est virtus altioris ordinis et supernaturalis, cujus est ipsa visio, et ideo confert virtutem activam ex se proportionatam visioni quam intellectus ex se non habet. Hæc est ergo utilitas hujus luminis et primum munus sententia mea, certum et indubitatum. »

Alter modus explicandi munus luminis gloriæ.

« Secundus modus dicendi est, requiri hoc lumen, ut uniat objectum potentiæ, et suppleat vicem ejus in agendo, tanquam similitudo ejus. Quæ sententia dupliciter potest intelligi. Primo, ut hoc sit totum et unicum munus hujus luminis, ita ut non sit virtus necessaria ex parte potentiæ, conferens ei activitatem ex parte sua. In quo sensu sententia hæc plane est contraria præcedenti, doceturque a quibusdam novis theologis. Sed nihilominus illam censeo omnino falsam. Primo, sumpto argumento a simili ex omnibus aliis virtutibus infusis. Nam in fide, v. g. præter species necessarias ad apprehendendum, aliquo modo objectum fidei est necessarium lumen, seu habitus ex parte potentiæ, quæ conferat ei activitatem connaturalem actui supernaturali, idem est in charitate, nam præter propositionem objecti, quamtumvis supernaturalis necessarius est habitus dans virtutem activam ex parte potentiæ. Neque obstat si quis respondeat, objectum respectu charitatis non concurrere active, sicut concurrit objecti species in intellectu. Tum quia illud est adhuc sub dubio, et quidquid sit de illa quæstione nullus dubitat, quin sit necessarius habitus ex parte voluntatis etiam si objectum concurreret active. Tum etiam quia, ut sæpe dixi ad actum videndi, seu intelligendi concurrunt potentia, et objectum, quasi duo principia diversæ rationis, ergo secluso objecto, et tota ejus activitate, si activitas necessaria ex parte potentiæ est improportionata, et insufficiens, compleri debet per virtutem intrinsecam quoad fieri possit. Quem discursum late explicui, tomo I, *De incarnatione*, disput. 29, sect. 2.

« Secundo principaliter argumentor, quia si illud tantum esset munus hujus luminis, valde probabile, imo probabilius esset, non dari tale lumen creatum, quia ostensum est in dubio præcedenti, ex parte objecti non esse necessariam qualitatem crea-

tam, quæ suppleat vicem ejus in visione beatifica. Neque contra hoc obstat ratio dubitandi in capite præcedenti posita, quæ specialiter ad hoc tendebat, scilicet, quia visio beata et est intellectio, et ut sic est ab intellectu, et est talis intellectio, et ut sic est a visione. Nam licet admittamus, saltem per quamdam accommodationem, illum actum requirere influxum intellectus, quia intellectio est, et concursum objecti, quia talis species est, tamen etiam requirit concursum supernaturalis luminis, et virtutis, quia supernaturalis est. Nam licet intellectus ex se habeat virtutem ad intellectionem faciendam, non tamen ad supernaturalem intellectionem. Et ita potius potest retorqueri argumentum, nam quia in actu plures rationes inveniuntur, oportet etiam ponere principia omnibus accommodata; ut paulo post latius dicemus.

« Unde argumentor tertio ex fundamento divi Thomæ in dict. art. 2, quod ad videndum duo requirantur, scilicet potentia visiva, et unio cum objecto. Cui principio adjungo aliud ex eodem divo Thoma, 2-2, quæst. 4, art. 2: *Ad perfectionem actus qui ex duobus activis procedit, requiritur, quod utrumque activorum principiorum sit perfectum.* In præsenti autem ad actum visionis duo principia requiruntur, objectum et potentia. Objectum de se satis perfectum est, unde ex parte illius non requiritur aliud principium, per quod ipsum uniatur potentiæ, nam per se potest id facere, ut supra ostensum est, et licet daremus uniri per speciem, jam ex ea parte esset perfectum principium. Interrogo ergo, an intellectus naturalis hominis, vel angeli habeat ex se totam perfectionem necessariam ad videndum Deum, quæ scilicet ex parte potentiæ intellectivæ necessaria est? Nam si illam non habet, verissime dicitur necessarium esse lumen, quod illam super addat et hoc esse primarium munus ejus. Si vero intellectus, ex se habet totam perfectionem, et activitatem necessariam ex parte potentiæ rectæ quidem infertur, non esse necessarium lumen gloriæ ad illud lumen. Non video autem quomodo possit illud affirmari, ut mox ostendam.

« Dicunt enim aliqui, eo ipso, quod in intellectu est aliqua nativa vis, qua effective concurrat ad videndum Deum, illam sufficienter compleri per speciem creatam (quam ipsi vocant lumen gloriæ) vel sola essentia divina loco speciei. At enim eadem ratione cogentur dicere, si in intellectu est aliqua virtus innata ad concurrendum effective ad actum credendi, non requiri lumen fidei, quod sit habitus ex parte potentiæ ad credendum, et similiter eo ipso, quod voluntas habet aliquam innatam virtutem ad efficiendam dilectionem super omnia non indigebit habitu infuso, qui illam confortet ex parte potentiæ, sed complebitur sufficienter per sufficientem, ac proportionatam propositionem objecti diligibilis, præsertim si verum est, illud concurrere effective ad actum amoris. Item eadem ratione non indiguit Christus lumine scientiæ infusæ, sed solis speciebus. Et similia possent inferri, quæ vix posse vitari credo quoad illationem, non tamen credo posse concedi, neque omnia fore etiam concedenda a sic opinantibus, vel saltem.

« Deinde interrogo, de qua virtute innata loquantur, aut enim de virtute naturali activa, aut de virtute superiori, seu obedientiali, quæ licet dicatur nativa, quia cum ipsa natura data est, dicitur tamen obedientialis, quia non habet connaturalem ordinem ad actum, ut principium activum ejus. Si in hoc secundo sensu esset sermo, facile admitteremus, habere intellectum virtutem nativam ad actum visionis Dei, quia re vera necesse est, ut per suammet entitatem, et potestatem sibi inditam ex vitalis naturæ influat in illum actum, ut supra probatum est. Tamen ex hac declaratione potius sequitur necessarium esse, ut talis virtus intrinsece perficiatur, et elevetur per virtutem activam supernaturalem, quæ potentiam ipsam elevet, et quantum fieri potest, compleat in suo ordine, ut connaturali modo possit elicere actum videndi Deum, sicut de omnibus aliis actibus supernaturalibus quoad substantiam dicimus. At vero dicti auctores longe sunt ab illo sensu, quia potius existimant, nullam esse in rebus virtutem activam innatam, quæ non sit natura sua proportionata ad efficiendum talem effectum, imo etiam aiunt, semper concurrere ut causam principalem, quantum ad illum influxum, quem ex parte sua exhibet. Et consequenter idem constanter affirmant de intellectu creato efficiente visionem Dei. Itaque inconstanter affirmant totam efficientiam necessariam ex parte intellectus ad actum intelligendi adhiberi posse ab intellectu creato virtute sua mere naturali.

« Ex quo (nisi ego fallor) evidenter sequitur tam potentem esse natura sua intellectum angeli, v. g. ad videndum clare Deum, sicut ad videndum se, vel alium angelum : loquor de potestate necessaria ex parte intellectus : consequens nulla ratione videtur admittendum, ergo sequela patet, quia si non detur ei species proportionata objecto, neutrum potest videre, si autem dentur species proportionatæ utrique objecto, utrumque videbit sua virtute naturali, cum solo generali influxu primæ causæ. Scio responsuros, esse discrimen, quia species unius objecti est connaturalis, et debita, alterius vero minime. Sed hoc inprimis non tollit quin virtus potentiæ sit æqualis proportionaliter, etiam si in aliis principiis sit inæqualitas, illud autem ipsum alienum videtur a vera doctrina. Nam urgeo secundo argumentum in his actibus, ad quos non sunt necessariæ species supernaturales, neque aliud comprincipium activum. Et argumentor in hunc modum, nam sequitur, angelum tam potentem esse per suum intellectum ad assentiendum per fidem revelatis, sicut ad videndum alium angelum. Probatur. Quia ad assentiendum

per fidem non indiget specie per se infusa nec alio principio ex parte objecti necessario, et ex se habet virtutem nativam ad efficiendum assensum fidei. Item voluntas non indigebit virtute activa supernaturali ad amandum Deum, quia ex se habet vim activam innatam, et ita habet totam efficacitatem necessariam ex parte voluntatis, quod si aliquis concursus est necessarius ex parte objecti, per objectum sufficienter propositum conferetur.

« Quod argumentum, quia urgens esse judico, sic declaro, quia vel voluntas est adæquatum principium effectivum suorum actuum quos naturaliter efficere potest, vel indiget aliquo comprincipio proximo, nempe objecto. Si dicatur hoc secundum, ergo ut elevetur illa potentia ad actus supernaturales efficiendos connaturaliter, satis est supernaturalis applicatio objecti supernaturalis, ut ipsa vi sua naturali possit elicere actum, nec indigebit virtute sibi inhærente, et confortante virtutem potentiæ. Si autem voluntas est adæquatum principium activum proximum suorum actuum naturalium, ergo eodem modo erit adæquatum principium actuum supernaturalium, quia supponitur esse principalis virtus activa, etiam respectu actus supernaturalis, et consequenter esse debet per modum adæquati principii, quia voluntas est tale principium suorum actuum, solumque indiget determinante, vel movente in alio genere causæ. Sed aiunt, etiam actum charitatis Dei habere determinationem ab habitu et rationem genericam a potentia, nam dilectio ut sic est a voluntate, quod vero sit Dei est ab habitu. Sed contra, quia voluntas sufficienter determinatur quoad speciem actus ab objecto, ut patet in dilectione Dei naturali, et in dilectione proximi, vel Dei ex eadem charitate. Item in naturali amicitia hujus, vel illius hominis. Necessitas ergo illius habitus est, quia actus est omnino supernaturalis, et eadem necessitas in visione invenitur. Addo, aliquos dixisse, speciem intelligibilem non habere vim activam, sed solum determinare potentiam formaliter, seu dispositive. Nunquid ergo juxta illam opinionem, dicendum esset, posita specie intelligibili essentiæ divinæ intellectum effecturum sola sua virtute naturali visionem nullo modo. Quamvis ergo nunc species suum concursum habeat, hoc non impedit, quin intellectus ex parte sua sit insufficientis virtutis ad illam activitatem quæ requiritur ex parte potentiæ quia tam potest esse insufficiens intellecta ut partialis comparatione speciei, quam intellecta ut tota virtus, ut in voluntate egregie declaratur.

« Quapropter non immerito possumus contra hanc sententiam argumentari ex illo principio fidei, quo docemur, ad supernaturales actus eliciendos non sufficere gratiam excitantem, sed necessariam esse adjuvantem, et ad assentiendum per intellectum et bene operandum per voluntatem, non sufficere revelationem, nisi Deus ex parte potentiæ virtutem influat. Quamvis enim in actibus patriæ hæc non inveniantur eodem modo, tamen cum proportione locum habent. Nam respectu voluntatis visio beata est quasi revelatio, et gratia excitans, illa autem non sufficit, ut voluntas eliciat charitatis actum, sed indiget propria virtute confortante potentiam, sive Deus clare visus, ut objectum diligibile concurrat active, sive non. Respectu vero intellectus infusio speciei, si daretur, vel unio essentiæ divinæ in actu primo, intelligi potest ut objecti applicatio, vel propositio, quæ non est satis, ut intellectus eliciat supernaturalem actum, nisi ex parte sua supernaturaliter juvetur, ergo ut eliciat connaturali modo, juvari debet per virtutem infusam, quæ se teneat ex parte potentiæ, et hanc dicimus esse lumen gloriæ.

« Præterea in illa sententia nulla ratio reddi potest, ob quam species sit supernaturalis, si virtus activa potentiæ circa illam visionem est naturalis, id est nativa, et de se proportionata ad agendum actum tanquam principium principale sufficiens, et totale ex parte potentiæ, nam totum hoc admittitur in illa opinione : cur ergo species non est etiam connaturaliter debita? Nam de hominibus in hac vita posset reddi ratio, quia anima est conjuncta corpori, tamen de anima separata, et de angelis quid dici poterit? Nam si angelus ex parte suæ potentiæ tam est potens ad videndum Deum, sicut ad videndum superiorem angelum, cur non est ei tam debita, et connaturalis species unius objecti, sicut alterius? Maxime si verum est, non posse unum angelum habere speciem alterius, nisi inditam ab ipso Deo. Unde non satis est dicere, illam speciem esse supernaturalem, quia non potest dari ordine naturali, neque ex causis naturalibus. Nam si est sermo de causis Deo inferioribus, id non satis est ad formam supernaturalem, ut patet in exemplo adducto, et in creatione animæ. Si vero est sermo de Deo, hoc est, quod inquirimus, cur sicut agit Deus ordine naturali, quando influit angelo speciem alterius angeli, non agat etiam ut natura postulat, quando influit speciem sui? Dicetur forte, rationem esse, quia nulla substantia creata talem speciem naturaliter postulat; sed contra quia de hoc quæritur ratio? Nam si virtus activa ad videndum illud objectum ita est data a natura, ut virtute sua principali ex parte sua sufficiat ad talem visionem circa tale objectum, quomodo naturaliter non postulat speciem proportionatam illi virtuti? Nam circa alia objecta ideo naturaliter postulat speciem, quia ex se est virtus intellectiva principalis, et sufficiens ad talem actum circa tale objectum; nec alia ratione talis actus, et objectum censentur proportionata naturaliter tali potentiæ.

« Sed dicere tandem possunt, illam formam, seu speciem ex se esse supernaturalem, nec aliam rationem esse quærendam nisi quia ex natura sua talis est. Verumta-

men hoc non potest satisfacere, quia eo ipso, quod potentia dicitur habere tantam virtutem connaturalem ad actum, est repugnantia dicere, quod actus sit supernaturalis, cum hæc vox solum dicat comparationem ad naturam, cui talis forma conferenda est, et rationes factæ probant non posse non habere connaturalem ordinem cum illa, si virtus potentiæ talis est. Et declarari tandem potest ex principio metaphysicæ, quod potentiæ activæ naturali correspondet virtus activa naturalis, si ergo intellectus est virtus activa naturalis principalis, et sufficiens ex parte virtutis intellectivæ ad efficiendum in se actum visionis Dei, si ei detur species; etiam erit in intellectu potentia naturalis ad talem actum: *naturalis* dico, non tantum respectu principii, a quo manat, vel cum quo conjuncta est, sed etiam respectu formæ recipiendæ, nam hoc modo dicitur virtus activa esse naturalis, potentia autem activa et passiva inter se proportionantur, et ad eumdem ordinem pertinent. Nec enim potest naturalis virtus activa ex se operari connaturali modo circa potentiam obedientialem. Propter hæc ergo omnino dicendum censeo, intellectum creatum ex se non habere virtutem activam sufficientem etiam ex parte potentiæ ad visionem Dei efficiendam, ideoque indigere speciali virtute divinitus infusa, qua elevetur, et ad hoc infundi lumen gloriæ, ultra speciem intelligibilem, vel concursum ipsius objecti ad illum actum necessarium; atque adeo hoc esse proprium munus, et maxime necessarium illius luminis. Sicut in universum, ad utendum speciebus per se infusis, et supernaturalibus indiget intellectus humanus peculiari habitu infuso ex parte potentiæ, ut in citato loco III part. latius dixi.

« Quamobrem semper censui, aliam sententiam non esse probandam, neque admittendam ullo modo, et quo magis ac magis illam considero, eo firmius huic judicio adhæreo. Præsertim quia nullum video fundamentum auctoritatis vel rationis quod ullam ingerat difficultatem. Unica enim ratio supra tacta est, in qua sit tota vis, scilicet, quia posita specie vel objecto loco speciei superflua est activitas luminis. Probatur, quia nihil potest assignari in effectu, quod illi virtuti correspondeat, nam in visione duo sunt, scilicet, et quod sit intellectio, et quod sit visio, ut intellectio est ab intellectu, ut visio ab specie, ad quid ergo est lumen? Auctoritate etiam suadetur hæc sententia, quia divus Thomas, I part., quæst. 12, art. 2, vocat lumen gloriæ *similitudinem Dei;* idem, III *Contra gentes*, cap. 54; citantur etiam alii scholastici, ut Richardus IV, distinct. 49, art. 3, quæst. 2. quia dicit necessarium esse lumen gloriæ, ut intellectum fecundet ad eliciendam visionem, et Scotus, quia in III, dist. 14, quæst. 2, dicit, si intellectus elicit visionem necessarium esse lumen gloriæ, ut cum intellectu sit principium visionis. Et quia in IV, dist. 49, quæst. 11, dicit lumen gloriæ sufficere sine specie, quia objectum præsens est. Item Thomas, *De Argentina*, IV, dist. 49, quæst. 2, art. 3, quia negat essentiam divinam supplere vicem speciei cum tamen requirat lumen gloriæ ad visionem.

« Verumtamen ratio illa non est magni momenti, nec ad introducendam inusitatam opinionem potest sufficere. Primo, quia etiam in visione potest assignari ratio, non tantum una, sed multiplex, quæ respondeat lumini gloriæ. Una est esse actum supernaturalem, ad quem species objecti non potest elevare potentiam, quia species præcise habet dare concursum objecti, non elevare, vel confortare potentiam. Alia est, quod visio illa sit scientifica et clara, hoc enim non habet actus proprie ex specie, sed ex lumine potentiæ, et lumen naturale non potest ibi dare claritatem visioni. Tertia ratio esse potest, quod sit visio, et quod sit visio Dei. Triplicem enim rationem possumus in illo actu distinguere, scilicet, quod sit intellectio, et quod sit visio, et quod sit visio talis objecti, scilicet Dei; primam ergo habebit ab intellectu, secundam a lumine, tertiam ab specie. Declaratur a simili ab eis concesso. In dilectione enim charitatis duo distinguunt, scilicet quod sit dilectio, et quod sit Dei, et primum tribuunt voluntati, secundum tantum charitati. Cur ergo non ita distinguunt in visione? Nam etiam ratio visionis intellectualis de se generalior est. Quod si dicant, in tali visione illa duo non distingui, etiam in tali dilectione non distinguentur. Ex hac ergo distinctione rationum nullum firmum argumentum sumitur, quia possunt facile plures distingui, sicut re vera in charitate etiam distinguendæ erunt consequenter. Nam est dilectio, et ut sic est a voluntate et est dilectio supernaturalis, et ut sic est a charitate, et quia hæc ratio, indifferens est ad Deum, vel proximum, est tertia ratio quæ est dilectio Dei, et hanc determinationem non habet ab habitu, cum possit alias dilectiones elicere, habet ergo ab objecto. Cur ergo non ita in præsenti cum proportione dicetur?

« Præterea respondeo: Axioma illud (*ubi concurrunt duæ causæ proximæ, etiam subordinatæ, necessarium esse ut in effectu correspondeat unicuique causæ vel principio aliqua ratio, quia alias superflua essent tot principia*) ad summum esse verum de ratione aliqua, sub qua fiat effectus, non vero de ratione, quæ in effectu fiat. Rationes enim sub quibus facile distingui possunt, vel ex rationibus communibus et particularibus, vel ex diverso modo agendi. At vero quoad rationem entis quæ fit, non oportet esse distinctionem in effectu. Nam ut verior habet sententia, anima ipsa concurrit cum potentiis ad actus vitæ, et non oportet ut aliquid in illo actu respondeat potentiæ et e converso, nec propterea est superfluus concursus ille quia unum principium est principale, aliud proximum et quasi instrumentale, et similia exempla in

natura sunt multa. Item in voluntate efficiente actus charitatis per habitum nulla ratio invenietur in actu, quam non attingat habitus et e converso, tamen potentia concurrit ut principium intrinsecum vitale, habitus ut confortans, et elevans illud idemque est in visione, ut in citato loco p. III satis explicui.

« Quod vero attinet ad divum Thomam evidenter loquitur ibi de similitudine per formalem convenientiam et fundatam in aliqua unitate non de similitudine repræsentativa. Quod patet, tum quia hanc posteriorem similitudinem directe intendit excludere, tum etiam quia distinguendo virtutem visivam a forma per quam videt, subjungit : *Deum esse auctorem virtutis intellectivæ, et esse aliquam participatam similitudinem ipsius Dei*, et explicando hanc participatam virtutem dicit *esse lumen intellectuale, vel gratiæ*. At constat lumen naturale non vacari similitudinem repræsentativam, sed per participatam convenientiam. Ita ergo dicit lumen gloriæ esse similitudinem perfectiorem, et altioris ordinis, ut clarissime etiam explicat art. 5. Scotus etiam sine causa citatur, cum expresse distinguat speciem a lumine, et dicat, non esse in beatis speciem, licet sit lumen, de quo etiam ait esse cum intellectu principium visionis. Alii etiam generaliter loquuntur, nullusque ex antiquis est, qui illam sententiam docuerit, ut iterum sequenti puncto dicam. »

De munere luminis gloriæ tertia sententia.

« Tertius ergo modus explicandi munus luminis gloriæ complectitur duos præcedentes. Aiunt enim, qui sic opinantur, lumen gloriæ esse qualitatem adeo eminentem, ut et sit virtus intelligendi potens ad elevandum et confortandum intellectum ex parte ejus, et simul ad repræsentandum intentionaliter objectum : nihil enim repugnat has duas rationes conjungi in una et eadem qualitate quod si possunt ita conjungi, verisimile est qualitatem illam eminentissime utramque rationem comprehendere. Non invenio tamen scriptorem theologum, qui hanc sententiam docuerit expresse, at si qui sunt, qui et speciem creatam ponunt in beatis, et unam tantum supernaturalem virtutem illis conferri significant, juxta hanc sententiam essent interpretandi, quia minora habet incommoda.

« Hæc ergo sententia non est contraria primæ supra positæ, sed addit aliquid contrarium his quæ in c. 11, cum divo Thoma diximus. Unde in duobus displicet, primo quod ponit speciem creatam Dei absque necessitate, et præter exigentiam connaturalem illius objecti per se maxime intelligibilis. Atque hoc commune est huic opinioni cum præcedenti, quamvis ab illa differat, in ponenda virtute supernaturali dante intellectui supernaturalem vim intelligendi, in quo minora multo habet incommoda. Secundo tamen displicet quod illa duo munera in una qualitate conjungit. Nam si oporteret utrumque illud munus tribuere qualitati creatæ, duæ potius essent constituendæ una permodum cujusdam virtutis intellectivæ supernaturalis, quod nos vocamus lumen gloriæ; altera, quæ esset species objecti, determinativa illius virtutis intellectivæ, et uniens cum illa objectum intelligendum. Quia in omni scientia creata habitus, seu virtus necessaria ex parte potentiæ est distincta ab specie necessaria ex parte objecti, sunt enim illæ activitates diversarum rationum. Item quia probabile est, etiam illud lumen habere plura objecta materialia creata, circa quæ versari potest, et ideo indiget speciebus eorum, vel concursu objectorum, ut determinetur ad ipsos actus, sicut supra de charitate dicebamus determinari ab objectis, ut amorem Dei, vel proximi eliciat, velut eliciat amorem Dei, vel odium peccati.

« Adde quod licet habitus scientiæ sit determinatus ad judicandum de tali objecto, nihilominus indiget specie, quia illa determinatio non est proprie objectiva seu repræsentativa objecti, sed solum ex propensione quadam luminis intellectualis, ut vero sit repræsentativa, necessaria est species. Item, si fingeremus substantiam creatam superioris ordinis habentem lumen intellectuale potens videre Deum et quascunque creaturas, illa nihilominus indigeret speciebus objectorum, ut illa posset intelligere, quia nulla creatura intellectualis, nec ejus lumen esset per se repræsentativum rerum intelligibilium. Ita ergo de lumine gloriæ philosophandum est, est enim virtus quædam intellectiva ad modum potentiæ, et ideo per se non habet repræsentationem objecti, sed illi conjungitur, et illo secluso indigeret specie. Denique licet forte demonstrari non possit, implicare contradictionem fieri unam qualitatem habentem utrumque munus, tamen neque nunc necessaria est, nec facile est fingenda contra communem ordinem creaturarum omnium. »

Quarta opinio de officio luminis.

« Quartus modus dicendi est hoc lumen requiri ut dispositionem passivam, seu materialem ad eam unionem, quæ fit inter divinam essentiam et intellectum in esse intelligibili. Nam cum illa forma sit supremi ordinis, et intellectus ex se sit illi improportionatus, oportet, ut ad illam disponatur connaturali modo. Hæc est opinio communis thomistarum Capreoli, Cajetani, Ferrarii, et aliorum, locis citatis, eamque significat divus Thomas dicta quæst. 12, art. 5, et alibi. Sed existimo hoc munus non esse distinctum a priori. Quia illa unio in actu primo, ut dixi, non est, alia nisi conjunctio in ordine ad agendum, et ideo potest dici hoc lumen requiri ut dispositio ad unionem cum essentia in ratione objecti, quia activitas illius objecti non est aliquo modo debita, nec connaturalis, nisi intellectui elevato, et informato lumine: et hic sensus est verus et formalis, et quæ

quid addatur, nec est necessarium, nec intelligi potest. »

Quinta explicatio.

« Quintus modus dicendi est, deservire hoc lumen in genere causæ materialis, seu dispositionis ad recipiendam visionem beatam. Sic sentit Major in III, dist. 14, quæst. 2, dub. 2, et in IV, dist. 49, quæst. 4, et Marsil. III, q. 10, art. 2. Duobus vero modis potest hæc causalitas materialis tribui lumini. Primo excludendo effectivam, et ita videntur opinari dicti auctores. Verumtamen cum Major fateatur, visionem esse effective ab intellectu, non video rationem, qua fundare possit, negationem efficientis luminis ibi inclusam. Unde necesse est ut soli intellectui tribuat sufficientem virtutem activam visionis. Quod in secunda sententia satis impugnatum est. Alii vero fundantur, quia putant visionem a solo Deo fieri, et ita sentit etiam Gabriel, III, dist. 14; Richardus vero ibi, art. 3, quæst. 1, sub distinctione quadam idem sentit, et fere eodem modo loquitur Paludius, IV, distinct. 49, quæst. 1, in fine; et Durandus, III, dist. 14, quæst. 2, n. 9. Sed fundamentum illud jam satis rejectum est, et ita pars illa negativa non habet probabilitatem. Pars autem affirmans probatur a dictis auctoribus, quia visio est forma supernaturalis, ergo ad eam requiritur dispositio ejusdem ordinis. Sed si loquantur in hac ratione de forma supernaturali præcise, et ut sic, non recte colligunt, nam etiam ipsum lumen est forma supernaturalis, ergo ad illud esset necessaria alia dispositio, et sic procederetur in infinitum. Si vero loquantur de illa forma, quæ est actus secundus, et ultimus, fortasse est probabile, de quo, statim dicam, tamen sine causa requirunt ad talem formam supernaturalem dispositionem et non principium efficiens visionem, sicut est intellectus ipse.

« Secundo ergo modo potest hæc sententia affirmari tribuendo lumini gloriæ utramque causalitatem, et effectivam, et materialem, potestque ita probabiliter suaderi. Nam intellectus sub utraque ratione comparatur ad visionem et sub utraque est deficiens, et inferioris ordinis, ergo ut perfecte, et complete elevetur ad illam visionem per lumen debet sub utraque ratione elevari. Unde concilium Viennense supra dixit per lumen elevari intellectum ad videndum. *Videre* autem non dicit tantum agere, sed etiam recipere, ergo ad utrumque elevatur per lumen. Confirmatur, quia lumen habet naturalem vim activam visionis, ergo illi respondet potentia receptiva connaturalis, sed hæc non est in intellectu, ergo est in ipso lumine, quod est activum circa se ipsum, sicut sunt potentiæ animæ, ergo habet rationem potentiæ receptivæ.

« Nihilominus alii negant, lumen concurrere in genere causæ materialis; seu receptivæ potentiæ. Sic Capreolus in distinct. 49, quæst. 4, artic. 3, ad argumenta Scoti contra secundam conclusionem. Et idem Scotus ibidem, quæst. 13, et late in III, dist. 14, quæst. 2, ubi congerit argumenta quæ non habent difficilem solutionem. Primum est, quia habitus non est dispositio ad recipiendum actus, cum fiat per actus, hoc autem lumen est quidam habitus. Sed quidquid sit de habitibus acquisitis, hæc ratio non urget in infusis, tum quia non fiunt ab actibus, tum etiam quia aliquo modo sunt per modum potentiarum quatenus per se requiruntur ad substantiam actuum. Secundo argumentatur, quia intellectus per se est receptivus luminis perfecte ac proxime, ergo, et visionis quia magis ordinatur intellectus ad visionem, quam ad lumen: ergo sicut non indiget potentia receptiva ad lumen, etiam nec ad visionem. Sed neque hæc ratio cogit, quia lumen est actus primus ab extrinseco veniens: visio autem est actus secundus manans a principio intrinseco activo, et receptivo illius. Unde recte Capreolus supra respondet: aliud esse principalius ordinari ad visionem, aliud immediatius, et ideo fieri posse, ut intellectus principalius ordinetur ad visionem quam ad lumen, et nihilominus illam recipiat mediante lumine. Tertia ratio Scoti est, quia alias sequeretur intellectum non per se recipere visionem, sed tantum quasi per accidens sicut substantia perficitur colore media quantitate.

« Circa hanc vero rationem, et totam hanc sententiam advertendum est, tribus modis intelligi posse lumen concurrere materialiter ad visionem. Primo, solum per modum dispositionis, non tamen per modum potentiæ receptivæ, sicut calor est dispositio ad formam ignis, vel sicut actus charitatis ad habitum. Et hic modus probabilis est, et argumenta Scoti non procedunt contra illum. Tamen nulla occurrit ratio, qua efficaciter probari possit, nam argumenta facta pro priori sententia, vel probant de potentia receptiva, vel nihil probant. Neque in formis accidentalibus solent requiri hujusmodi dispositiones proprie, et physice nisi simul sint vel potentiæ receptivæ, vel concurrant aliquo modo ad actionem vel per se, ut principium efficiens vel saltem minuendo resistentiam passi, vel alio simili modo.

« Secundo modo potest intelligi, quod lumen sit vera potentia receptiva visionis, ita ut ipsum sit tota potentia, cui uniatur immediate visio. Et in hoc sensu existimo falsam illam sententiam, contra quam recte procedit tertia ratio Scoti. Et præterea, quia sicut de ratione actus vitalis et immanentis est, ut immediate, ac per se procedat a potentia vitali, ita etiam quod illam immediate informet, item quia intellectus per se ipsum est susceptivus cujusque intellectionis, unde statim dicemus posse recipere visionem sine lumine.

« Tertio modo posset intelligi, visionem illam, sicut immediate manat ab intellectu, et lumine tanquam ab una integra potentia visiva, ita immediate recipi in toto illo composito, ita ut unio, visionis immediate

terminetur tam ad intellectum, quam ad lumen. Et contra hunc sensum non procedit ratio Scoti, quia juxta illum visio immediate afficit utrumque, sicut ab utroque immediate manat. Et hic modus videri potest probabilis, propter rationes in priori explicatione factas, sed mihi ad minimum videtur satis incertus, quia ratio illa, quæ majorem videtur præ se ferre congruentiam, scilicet, ut virtus activa habeat potentiam receptivam proportionatam : non videtur convincere. Quia efficientia luminis, et intellectus non est ita dividenda, ut intelligatur lumen agere in se ipsum solum, et similiter intellectus in se, quia si visio immediate recipitur in intellectu, et illum afficit, necesse est ut etiam lumen efficiat illam receptionem et unionem visionis cum intellectu, seu eductionem ejus de potentia obedientiali intellectus, quia efficientia visionis unica est, et indivisibilis, quæ tota est ab intellectu, et tota a lumine, quamvis non totaliter, ergo etiam totus effectus, et tota unio est a lumine, ergo non potest vitari, quin lumen agat in intellectum, secundum potentiam obedientialem ejus. Quin potius e converso si lumen est receptivum visionis, necesse erit, ut intellectus agat in ipsum propter rationem factam proportionaliter applicatam : hoc autem quamvis non possit probari impossibile, tamen est difficile, et non apparet necessarium. Et aliunde etiam difficile est, quod eadem forma æque primo educatur ex duabus potentiis receptivis, eisque uniatur et ideo dicendum videtur, illud lumen non habere rationem potentiæ receptivæ, sed tantum principii activi visionis, quia revera intellectus per se sufficienter est capax actus supernaturalis, quamvis non sit per se ita sufficiens ad efficiendum illum.

« Ultimo vero est advertendum circa doctrinam hujus, et præcedentis capitis; in ea supponi, divinam visionem non comparari ab intellectu creato sine reali interna, et supernaturali mutatione ejus, quia nisi talis mutatio in ipso fieret, non esset necessarium lumen gloriæ, neque ut dispositio, neque ut principium. Illud autem principium, et ex dictis in cap. 9. et sequentibus satis constat, et per se evidens est. Cum enim ante illam visionem Deus ita comparatur ad intellectum creatum, ut ab ipso non videatur, et postea incipiat videri, et hoc non possit contingere per mutationem Dei, necesse est, ut fiat per mutationem creaturæ, et intellectus ejus. Quæ mutatio, cum sit vitalis, debet esse ab intrinseco, et cum sit supernaturalis debet esse a principio supernaturali, non solum uniente objectum, sed elevante potentiam, et hæc est necessitas propria luminis gloriæ.

« Solet tamen referri in contrarium Durandus et ita intelligi opinio ejus, IV, dist. 49, quæst. 2, n. 2, ubi sentire videtur, illam visionem fieri sine ulla mutatione per se creati intellectus, per solam ablationem impedimentorum, quia sufficit quod divina essentia præsentetur intellectui creato, ablatis impedimentis, id est, phantasmatibus, et omnibus mediis creatis, per quæ fiat cognitio. Quia ubicunque natura et virtus potentiæ extenditur ad objectum, præsentato objecto per se, et immediato : et seclusis impedimentis, necessario sequitur visio. Noster autem intellectus natura sua respicit Deum ut objectum suum, et licet naturaliter non possit illum attingere nisi per medium creatum, Deus potest immutare hunc ordinem, et auferre hoc impedimentum, et se immediatum intellectui præsentare.

« Sed in hoc discursu nunquam Durandus dicit, hanc præsentationem Dei in ratione objecti visi fieri sine mutatione reali intellectus; valde autem obscure et defectuose procedit, non explicando quid sit, Deum præsentari intellectui. Nam si loquatur de præsentatione in actu primo, hæc vel nova non est, vel intelligi non potest sine specie, vel lumine, vel alia simili qualitate, quam ipse omnino negat. Probatur assumptum, quia, seclusa hac mutatione, ex parte intellectus, nihil est cur Deus præsentetur intellectui nunc, magis quam antea : nam semper fuit intime in intellectu per realem præsentiam suæ essentiæ, et ex hac sola non necessario sequitur visio clara, etiamsi ab intellectu auferatur omnis cognitio Dei per medium. Nam ex hac negatione quam ille vocat ablationem, impedimenti, non sequitur positiva visio per solam præsentiam per essentiam. Et si contrarium sensit, valde erravit, ut satis ex dictis constat; si autem loquatur de præsentia in actu secundo, hæc non fit sine infusione visionis supernaturalis. Unde ad summum sentire potuit hanc infundere Deum, sine cooperatione intellectus, et ideo non esse necessarium lumen, nec speciem. Nunquam ergo dicit intellectum posse videre sine nova mutatione in eo facta, nec posse naturaliter efficere visionem, sed natura sua esse aptum ad recipiendam illam, et ex parte non requirere præviam mutationem positivam, sed solam ablationem impedimentorum, Deum autem per sese posse facere se præsentem, quia hoc non implicat (ut ait) et Deus potest naturalem modum agendi mutare. Sentit ergo fieri per actionem solius Dei, et ita non differt ejus opinio ab aliorum sententia, qui dicunt visionem non fieri ab intellectu. Quod tamen ipse non probat, nec probabile profecto est. Argumenta autem, quæ Durandus adducit, ut probet non dari lumen gloriæ per modum principii, et actus primi, nullius momenti sunt, eisque in discursu hujus capitis, obiter, ac sufficienter satis factum est. »

Les limites de cet ouvrage ne nous permettent pas de citer ici tous les chapitres qui suivent et qui sont relatifs à la portée de cette lumière surnaturelle qui est celle de la gloire. Nous remarquerons seulement que sur toutes ces questions les thomistes sont presque toujours en désaccord sur l'opinion de leur maître ; c'est qu'au fond cette idéologie, nous allions dire cette psychologie divine, s'est produite, presque tout entière, postérieurement à saint Thomas.

Elle est, en effet, peu en harmonie avec la théodicée péripatéticienne, qui exclut nécessairement des êtres tout ce qui est supérieur à leur nature ou à leur forme. Voir Dieu face à face, le voir d'une manière surnaturelle, voir en lui les existences et les possibles : tout cela ne peut avoir de sens pour le véritable disciple d'Aristote. Saint Thomas avait été obligé sans doute d'aborder quelques-unes de ces questions, parce que le dogme lui en faisait une nécessité. Mais c'est après lui, et quand le génie propre du christianisme eut dissipé les engouements ultra-péripatéticiens, qu'elles devinrent nombreuses, et pour ainsi dire, absorbantes. Elles contribuèrent à fixer l'attention sur les procédés, les limites et les lois de l'esprit humain. La théorie, nous allions presque dire la *critique* de la raison pure, commença à s'ébaucher dans les curieuses recherches des scolastiques sur la vision béatifique. Nous nous bornons ici à indiquer un point de vue historique qui nous semble ressortir de toutes nos lectures des philosophes et des théologiens du moyen âge, et qui peut-être a une certaine fécondité. Ce serait un curieux travail que celui qui consisterait à suivre parallèlement et dans leur développement parallèle les doctrines sur la raison et les doctrines sur ce que les scolastiques appelaient *lumen gloriæ*.

Ici nous nous bornerons à quelques observations sur le grave problème que soulève Suarez : Quelle est la fonction de cette lumière surnaturelle?

Saint Thomas fonde la nécessité de la lumière de la gloire sur la théorie de la *matière* et de la *forme*. Toute chose qui est coordonnée à un but l'est en vertu de sa nature, parce que le but ou la perfection de toute chose, c'est l'accomplissement de sa nature. Il suit de là que si un être est coordonné à un but surnaturel, il faut, pour ainsi dire, qu'une *forme* nouvelle lui soit donnée, en rapport avec cette fonction nouvelle, afin que le rapport entre la *nature* et la *fin* se retrouve, grâce à cette mystérieuse addition ou plutôt grâce à cette création nouvelle. Toute la théorie thomiste de l'ordre surnaturel est fondée sur ce principe, qui est lui-même la conséquence de la métaphysique péripatéticienne. Nous en trouvons un exemple spécial dans la question actuelle. Saint Thomas, ainsi que Suarez le rapporte, admet la *lumière de la gloire* comme une sorte d'addition à la puissance de l'intellect pour que la vision béatifique devienne possible : ce n'est plus, dès lors, à proprement parler, une nouvelle *puissance qui illumine*, c'est une nouvelle *puissance de voir*. Il résultait de là deux conséquences qui semblaient difficiles à admettre aux yeux des Franciscains : la première, c'est que ce n'était plus l'âme humaine qui, dans la stricte rigueur des termes, jouissait de la vision béatifique, mais un autre être que Dieu créait dans l'âme ; la seconde, c'est qu'une fois la lumière de la gloire donnée à l'âme humaine, la vision béatifique lui devenait naturelle. Les Franciscains, ou du moins les scotistes, frappés du caractère contestable et même périlleux de ces deux conséquences, avaient trouvé un autre argument que les thomistes pour expliquer la nécessité de la lumière de la gloire. Ils la considéraient comme une sorte d'intermédiaire entre l'âme et la vision béatifique. Suarez ne repousse ce système qu'en tant qu'il éliminerait l'affirmation d'une puissance intellectuelle plus grande conférée à l'intellect par la lumière de la gloire.

Le livre III de Suarez traite des attributs positifs de Dieu, et il est consacré à l'étude de sa science, de sa volonté, de sa puissance et de sa providence.

Nous avons déjà parlé de la position éclectique que prend ce théologien entre les thomistes et les scotistes au sujet de la science divine. Les questions intéressantes qui s'agitaient sur les autres attributs positifs de Dieu rentraient dans le domaine pur de la théologie. Nous les reverrons en parlant de la grâce, de la prédestination et de la sainte Trinité.

Nous nous bornerons à citer son opinion sur le problème de l'optimisme, qu'il rattache à la question de la toute-puissance divine. Voici en quels termes il s'exprime :

« De actionibus vero possibilibus regula generalis est, omnes illas actiones, quæ non involvunt repugnantiam esse possibiles huic potentiæ. Disputare autem in particulari de omnibus actionibus, vel effectibus, de quibus dubitari solet, an in se involvant repugnantiam nec ne, non est hujus loci, sed ad varias materias theologiæ et philosophiæ pertinet, ut constat. Solum adverto non solum esse Deo impossibiles actiones, quæ in genere entis videntur repugnantiam involvere, sed etiam quæ divinæ bonitati sunt repugnantes, ut mentiri, peccare, infidelem esse, etc. Quia etiam hæ involvunt contradictionem comparatæ cum infinita bonitate Dei. Et ratio est quia potentia non potest exire in actum, nisi, ut applicata per voluntatem, et voluntas Dei non potest velle, nisi justa, et decentia suam bonitatem, et ad hoc est natura sua determinata quo ad specificationem, ut in *Relect.*, I, late disserui.

« Solent autem divus Thomas, et alii scholastici, hoc loco in particulari disserere, an possit Deus facere quod præteritum non sit præteritum. Quod gratia exempli videtur adductum, ad explicandum, quomodo sine impotentia ex parte Dei, fieri non possit, quod implicat contradictionem. Unde in illo puncto certam existimo divi Thomæ sententiam in dicta q. 25, art. 4, asserentis, fieri non posse, ut factum sit infectum, in sensu composito, ita enim ibi loquitur, et II *Contra gent.*, cap. 25. Idem Bonaventura, I, dist. 42, quæst. 2, et thomistæ omnes. Estque aperta sententia Hieronymi, epist. 22 *Ad Eustochium*. Augustinus, XXVI *Contra Faust.*, cap. 5 ; Anselmus, *Prosolog.*, et libr. *De Concord. præsc. et prædest.*, cap. 4. Imo et Aristoteles idem tradit ex Agathone, VI, et hic, cap. 2. Ratio vero est, quia præteritum dicitur, quod in aliqua differentia temporis

habuit esse, impossibile autem est, ut quod semel ponitur habens esse in aliqua differentia temporis, in illa eadem non habeat, vel non habuerit esse. Quia esset et non esset pro eodem tempore, quod repugnat in se : et consequenter etiam ipsi potentiæ Dei, quia ad ejus potentiam spectat, ut quod vult, esse pro aliquo tempore sit, unde pro eodem tempore non esse, esset contra potentiam Dei. Sicut ergo non potest Deus facere, ut res sit, et non sit simul, quia hoc esset se ipsum negare, et sibi repugnare, ita nec potest facere, ut præteritum non fuerit.

« Quidam autem theologi videntur contrarium docere, maxime Gregorius in I, dist. 42, et alii, quos refert, et sequitur Corduba, lib. I, quæst. 55, dub. ult. Sed contradicunt in modo loquendi, non in re. Volunt enim quod, licet Deus fecerit aliquam rem, manet in ipso integra potentia, qua potuisset illam non facere sensu diviso, ideoque volunt affirmandum esse, nunc esse in Deo potentiam, ut præteritum non fuerit. Non dicunt autem, posse non fuisse, postquam fuisse supponitur, sed absolute, et secundum se spectatum, quod nemo negat. Unde illud extra rem est : Similis vero quæstio de voluntate Dei tractari solet, an postquam aliquid voluit, maneat in illa potentia, ut illud ipsum in ordine ad idem momentum nolit; et resolutio est, in sensu composito non habere talem potentiam. Non quia aliquam potentiam amiserit aliquid volendo, sed quia nunquam habuit potentiam, ut mutari possit, licet secundum se, et in sensu diviso habeat potentiam ad utrumque, et eamdem semper retineat, ita ergo in præsenti loquendum est.

« Ex his etiam expedienda sunt duo alia dubia, quæ divus Thomas in duobus articulis ultimis illius quæstionis tractavit, scilicet, An Deus possit plura, vel alia facere, quam fecit, et an quæ fecit, potuerit efficere meliora. In utroque vero resolutio est clara. Primo ergo certum de fide est, potuisse, et plura et alia distincta facere. Ita docent omnes theologi cum magistro, I, dist. 43. Et divus Thomas, quæst. 25, art. 5; et Vualdes in doctrinali lib. I, cap. 10, ubi oppositum errorem refert tradidisse Wiclephum, et Abailardum, eumque late ex Patribus confutat. Qui damnatus etiam refertur in concilio Senens. Sed res est evidens in Scripturis, ut patet ex locis Matthæi et Marci supra citatis, quæ sunt de omnipotentia Dei, et de ejus libertate, in qua videtur Wiclephus errasse. Hac etiam ratione dicimus, potuisse Deum aliam naturam humanam sumere, et potuisse aliter redimere genus humanum, quam fecit, et plures salvare, quam salvat, vide Augustinum, XIII *De Trin.*, c. 18; *De spiritu et litt.*, c. 1, et epist. 3; Gregorium, X *Moral.*, cap. 25. Item etiam creaturæ multa possunt facere, quæ non faciunt, ut homo ratione suæ libertatis non facit omnia quæ potest, multo ergo magis Deus. Item non solum homo, sed etiam sol posset plura facere, quæ non facit, quia ei non applicatur materia, ergo Deus, qui non indiget materia, et est dominus suorum actuum, multo magis poterit plura, vel diversa facere, vel cum causis secundis, si aliæ essent, vel aliter applicarentur, vel se solo pro sua libertate.

« Hic vero statim occurrit interrogandum, quot sint ista plura, quæ potest Deus facere, et an sint finita vel infinita categorematice in individuis, vel speciebus, vel gradibus rerum, vel etiam in pluribus mundis in infinitum, vel simul, vel successive, vel ex similibus, vel ex dissimilibus corporibus : atque adeo æqualibus, vel inæqualibus in perfectione cum eo, qui nunc est. Itemque utrum non solum modo possit Deus plura facere, quam fecit, sed etiam in quocunque rerum statu, seu quacunque suppositione facta, quod aliqua Deus creaverit. Ubi involvitur illa quæstio, an possit Deus facere simul omnia quæ ut possibilia novit, quibus creatis jam non posset facere plura. Sed hæc infinitam habent disputationem, et per varias materias vagantur, ideoque illa omitto, præsertim quia ex principiis positis in dicta disp. 30 *Metaphys.*, sect. ult., facile omnia expediri possunt.

« In alio puncto breviter dicendum est, multa fecisse Deum in universo, quæ non potest facere meliora in illo genere, et ita quoad aliquid non potuisse facere melius universum hoc, quam fecerit, licet quo ad aliqua in particulari illud potuerit facere perfectius. Declaratur in primis, quia fecit unionem hypostaticam, quo opere nullum altius, nec perfectius potest efficere, ut nunc suppono. Unde fit ut ex ea parte qua hoc universum nobilitavit per illud opus, non possit hoc universum esse perfectius. Unde etiam ait divus Thomas beatam Virginem, quatenus assecuta est dignitatem Matris Dei non posse in illo genere nobiliorem dignitatem habere. Item gratia et gloria (ut ego opinor) sunt talis perfectionis essentialis, ut non possit fieri in ordine qualitatum altior, aut major perfectio intellectualis naturæ. Unde etiam hoc universum ex ea parte qua refertur ad ultimum finem non potuit esse perfectius, tum ex parte finis ultimi, qui est Deus; tum ex formali consecutione illius secundum speciem visionis et fruitionis, qua obtinetur. Rursus in hoc universo corporeo non potuit fortasse esse nobilior natura, quæ illi præesset in eodem genere corporalium rerum, quam sit homo, quia fortasse non potest esse natura corporalis, et rationalis alterius speciei. De cœlis vero, et simplicibus corporibus est controversia, an potuerint esse essentialiter meliora, et alterius speciei, sed probabilius videtur, fieri potuisse, quia nulla apparet repugnantia, quod etiam sentit divus Thomas, dicto art. 6, ad 3.

« Addit tamen idem Sanctus, suppositis his rebus ex quibus universum constat, non potuisse esse quoad ordinem, et concentum earum, in quo bonum universi consistit. Quod incertum est, et ita oppositum docet Durandus, I, dist. 44, quæst. 3. Quia in thesauris divinæ omnipotentiæ multi ordines contineri possunt, et fortasse alius esset simpliciter melior, licet in ordine ad finem a

Deo intentum hic fuerit optimus. Nam si Deus voluisset aliter homines prædestinare, vel plures, vel in majori virtute et gratia, vel in statu innocentiæ perpetuo conservare, posset etiam alio modo elementa, vel influentias cœlorum ordinare, ita ut omnibus pensatis totum esset perfectius. Semper tamen credendum est Deum juxta finem sibi præstitutum optime omnia facere, quæ facit, ut loquitur Augustinus, in *De libero arbitrio*, cap. 5. Et explicui in citato loco *Metaphysicæ*, et in tomo I *De Incarnatione*, disput. 4, s. 2, etc. »

Nous venons de prendre sur le fait, si je ne me trompe, le caractère philosophique de Suarez, du moins dans son traité *De Deo uno*. Ce théologien représente en quelque manière la scolastique, venant abdiquer elle-même vis-à-vis d'une situation toute nouvelle qu'elle a concouru à créer, mais aux besoins de laquelle elle ne peut plus satisfaire. Nous verrons que dans quelques-uns de ses ouvrages il se préoccupe des questions de pure métaphysique, et nous avons pu nous-même le voir, dans un des chapitres que nous avons cités, se prononcer catégoriquement pour la grande thèse scotiste de l'être actuel de la matière. Mais, en général, dans ses traités théologiques, il ne s'occupe directement que de théologie. Il fait mention parfois des opinions diverses des écoles rivales; mais le plus souvent il les omet et presque toujours il les ramène, par une interprétation éclectique, à une même doctrine. Avec un tel système, la scolastique ne restait plus que comme le pâle souvenir de discussions toutes verbales. Suarez a plus contribué à l'affaiblir et même à la détruire que les pamphlétaires et les novateurs ardents qui lui déclaraient, dès le xve siècle, une si vive guerre. Il lui a ôté son énergie militante, sous prétexte de la pacifier ; sous le même prétexte, il a séparé les questions de pure théologie et les questions de pure philosophie. C'était beaucoup pour la paix des âmes; mais c'était aussi la mort de la philosophie spéciale du moyen âge. Mais nous allons bientôt analyser de plus près cette grande transformation. Ce sera l'objet de notre conclusion.

CHAPITRE V.

Conclusion.

La théodicée, bien entendue, renferme et explique un certain nombre de croyances qui, prises d'une façon abstraite, ne varient jamais et sont immortelles dans le genre humain. Toujours le genre humain a cru à l'existence de Dieu, et même d'un Dieu unique, dont la notion, obscure et enveloppée pour le vulgaire, se dégageait, plus pure, dans les méditations des philosophes. Le polythéisme divisait la Providence qu'il séparait de Dieu avant de la multiplier; néanmoins il reconnaissait non-seulement l'existence de ce Dieu, mais son unité, qu'il changeait même en unité mathématique et absolue. En brisant le polythéisme, qui avait d'immenses et inextricables racines dans le cœur et la pensée du monde antique, la révélation avait permis à la raison de se retrouver elle-même en réunissant l'action providentielle et l'unité divine, devenue créatrice et vivante. A partir de ce moment, il y eut une théodicée véritable, théodicée sur la méthode de laquelle il peut y avoir des dissidences, mais qui en admet peu sur quelques-unes de ses conclusions, celles du moins qui se rattachent à la vie morale des individus et des peuples. La raison sainement interrogée atteste un Dieu, un Dieu personnel et un Dieu-providence, un Dieu créateur universel et universel législateur : or un Dieu personnel, qui est en même temps un Dieu providence, a nécessairement un certain nombre d'attributs, tels que l'intelligence, l'amour, la volonté, outre ceux qui sont impliqués par son caractère essentiel d'infini. On comprend sans peine, dès lors, que si la théodicée est uniquement jugée à ses conclusions principales, elle est identique chez tous les théologiens scolastiques; sous ce rapport pas de différence entre saint Anselme, Albert le Grand, saint Thomas, saint Bonaventure, Duns Scot, Occam, Gerson et Cusa. Il faut même ajouter que la ressemblance qu'on trouve à cet égard entre les diverses écoles scolastiques se retrouve encore entre les scolastiques et les Pères d'une part, les philosophes et les théologiens modernes de l'autre. Ce n'est pas seulement Scot qui conclut comme saint Thomas; Scot et saint Thomas, en concluant l'un comme l'autre, concluent aussi d'une manière générale comme saint Athanase et saint Augustin, comme Descartes, Bossuet, Fénelon et Leibnitz. Mais, à côté de l'identité profonde des résultats géraux, il y a la différence des méthodes ; et cette différence mérite un grave examen, car, nous le verrons bientôt, elles conduisent à se préoccuper plus ou moins de tel ou tel attribut divin et même de telle ou telle face de l'univers et de l'être en général. C'est par là que les discussions ardentes sont entrées dans le domaine de la théodicée ; c'est par là que la théodicée, en apparence invariable, depuis que le polythéisme en disparaissant a laissé la raison à elle-même, a une histoire, et éprouve à travers les siècles de véritables transformations qui correspondent aux transformations de la philosophie, de la métaphysique, des sciences, ou, d'un seul mot, de la civilisation; c'est par là enfin que la diversité des méthodes et des systèmes de théodicée doit être étudiée, comme un élément essentiel de l'histoire générale, et jettent une vive lumière sur le développement de la pensée humaine.

Sous le bénéfice de ces observations, nous nous demanderons pour conclure : 1° si la théodicée a subi une transformation dans ses méthodes générales, durant le moyen âge ; 2° quel a été le principe de cette transformation ; 3° quels ont été les résultats. Chacune de ces trois questions exigerait, nous le savons, un volume d'explications; nous

sommes forcé d'être bref; le lecteur méditera sur nos rapides indications.

§ I. — Tout ce qui précède répond d'une manière suffisante à la première de ces trois questions.

Oui, de saint Anselme au cardinal de Cusa, la théodicée a profondément été transformée; elle l'a été à plusieurs reprises, et autant que la raison permet qu'elle le soit, c'est-à-dire dans ses méthodes générales.

Elle a traversé quatre grandes phases. Dans la première, qui est marquée par les écrits de saint Anselme, d'Abélard, de saint Bernard, l'esprit humain semble moins se proposer de constituer une théodicée rationnelle que rechercher l'idée la plus facile qu'on peut avoir de Dieu. C'est là, on le sait, le labeur, la tentative de saint Anselme; Abélard introduisit la métaphysique péripatéticienne dans la théologie proprement dite, c'est-à-dire dans l'explication du dogme trinitaire; mais il laissa de côté la théodicée proprement dite; saint Bernard fut un directeur souverain des consciences plutôt qu'un métaphysicien; il suivit la tradition de saint Anselme sans la modifier. La seconde phase de la théodicée est ouverte par Alexandre de Halès et Albert le Grand; son représentant le plus illustre est saint Thomas; la théodicée devient une science rationnelle, elle s'appuie sur la métaphysique, ou plutôt sur la physique : et quelle physique? Celle d'Aristote. Dieu est donné comme *moteur immobile*, c'est-à-dire comme *acte pur et sans puissance aucune* : expressions synonymes dans la langue péripatéticienne, puisque le *mouvement*, c'est la tendance de la *puissance* vers l'*acte*. De cette notion de l'*acte pur* et de l'*immobile moteur*, Aristote avait déduit très-logiquement la conception d'un Dieu renfermé dans son unité absolue, pensée de sa propre pensée, ne connaissant que lui-même, n'agissant que sur lui-même, terme suprême de toute aspiration, mais ne se mêlant à aucune existence, même par son regard et par son amour. Saint Thomas, bien entendu, ne pouvait adopter une pareille théorie. Mais il en adopte tous les principes, sauf à les détourner de leurs conséquences logiques pour que la doctrine chrétienne subsiste. Pour lui, la grande preuve de l'existence de Dieu, la seule même qu'il allègue au point de vue de la pure théodicée, est empruntée à l'idée du *mouvement*, et à l'idée du mouvement telle que la comprend la métaphysique de la *matière* et de la *forme*. Dieu est donc rationnellement, à ses yeux, le Moteur immobile ou l'Acte pur. Toutes les fois que saint Thomas reste dans la pure conception de Dieu, il l'étudie à ce point de vue tout péripatéticien, et il se donne un mal logique considérable pour extraire de la pure actualité de Dieu son infinité et ce que l'on appelle aujourd'hui ses attributs moraux. C'est même en vertu de cette donnée première et de la méthode qu'elle impose, que le Docteur angélique déclare que nous ne connaissons les attributs divins que d'une manière toute négative, et que l'idée d'infini ne joue dans son système qu'un rôle assez secondaire. La perfection première de Dieu n'est pas pour le grand théologien l'infinitude, mais la simplicité. Cependant, dès qu'il examine les rapports de cet être souverain et souverainement simple avec le monde, il abandonne à moitié les traditions péripatéticiennes; et, s'adressant à un ordre de considérations nouvelles et d'un caractère à moitié platonicien, il enseigne que Dieu seul est son être, et que *tout autre être n'est être que par participation*. Participation à quoi? A l'être divin, bien entendu, sans quoi la théorie thomiste n'aurait pas de sens. Je dis que cette considération nouvelle est à moitié platonicienne. En effet, l'on sait que, d'après Platon, les choses sensibles ne sont ce qu'elles sont que par une participation aux *idées*; et que les *idées* elles-mêmes ne sont *idées* que par une participation à l'idée suprême, l'idée d'*Etre* ou de *Bien*. Bien entendu saint Thomas ne reproduit pas entièrement cette thèse, que le dogme chrétien ne pouvait souffrir, mais il lui emprunte l'idée de *participation*, qu'il concilie, soit avec ce dogme, soit avec la métaphysique d'Aristote. Il la concilie avec le dogme en l'identifiant avec celle de création, bien que cette identification fût profondément contraire à la théologie platonicienne; il la concilie avec la métaphysique d'Aristote, en enseignant que la simplicité absolue de Dieu implique qu'il soit son être, tandis que la *composition* nécessaire de ce qui n'est pas Dieu implique une existence reçue et communiquée. Cette interprétation de la métaphysique d'Aristote est contraire à ce qui constitue le principe même de cette métaphysique. En effet, la théorie de la *matière* et de la *forme*, envisagées comme éléments constitutifs de toute substance, suppose que tout être est ce qu'il est par lui-même, ou, en d'autres termes, qu'il se suffit complétement, ou encore, comme dit Aristote lui-même, qu'il est une *entéléchie*. Il est vrai que cette *entéléchie* n'est entéléchie qu'après avoir été engendrée. Mais elle est engendrée par le *moteur mobile* ou par le premier ciel, sans qu'il y ait aucune *participation* de ce qui *engendre* par ce qui est *engendré*, car la génération ne donne pas lieu à de nouveaux éléments substantiels, par exemple, à une nouvelle *matière* et à une nouvelle *forme*, elle les rapproche, elle est un simple *mouvement* : c'est encore Aristote qui le déclare, soit dans sa *Physique*, soit dans son *Traité spécial de la génération et de la corruption*. La métaphysique d'Aristote remplace donc la théorie de la *participation* par celle du *mouvement*; et lorsque saint Thomas les réunit toutes les deux au moyen de la théorie de la *Création*, il concilie deux choses inconciliables entre elles par une troisième qui ne peut se concilier, ni avec la première, ni avec la seconde, à moins de fausser le caractère propre de celle-ci. On voit par là que la théodicée thomiste est extrêmement complexe : elle renferme des éléments de nature diverse et même opposée. Mais, j'ose

le dire, c'est dans ce défaut même, défaut à un point de vue absolu, que gît son immense valeur historique. Elle fut comme le creuset mystérieux où l'élément platonicien et l'élément péripatéticien, mis en présence du dogme chrétien, devaient peu à peu, grâce à l'action de ce dogme, se transformer et produire par une longue élaboration une conception toute nouvelle.

C'est ici que s'ouvre la troisième phase. L'élément chrétien que saint Thomas a mis en présence, comme nous l'avons reconnu, de l'élément platonicien et de l'élément péripatéticien, les élimine en partie, ou plutôt il les décompose par une sorte d'alchimie divine, pour faire sortir de leur sein quelque chose que contenait sans doute la raison humaine, mais qu'elle n'avait pas encore perçue en elle-même. Pour Duns Scot, et, en général pour l'école franciscaine, la preuve de l'existence de Dieu par le *mouvement* n'est plus que probable ou nulle, et dans tous les cas insuffisante. Il faut en chercher une autre, et une autre dont le caractère soit plus psychologique, car il n'est pas vrai de dire que le premier objet de la connaissance soit le composé matériel. Dès lors l'infini n'est pas connu d'une manière exclusivement négative et comme l'opposé du fini, qui serait connu d'une manière affirmative; il ne s'extrait plus d'un lointain raisonnement. On ne le regarde pas comme l'essence même de Dieu, mais comme son mode intrinsèque et le mode qui le distingue de tout ce qui n'est pas lui. A ce point de vue l'économie générale de la théodicée est tout à fait modifiée. Dieu est encore considéré comme acte pur, mais on ne part plus de cette notion péripatéticienne pour en déduire les autres attributs. Quant aux rapports de Dieu et du monde, l'idée de la création, profondément distinguée de celle de la *participation* et de celle de la génération, devient l'idée dominante et même l'idée exclusive; l'école scotiste semble vouloir que les possibles eux-mêmes soient créés comme possibles, et elle réagit à l'excès contre la théorie des idées platoniciennes; non-seulement elle ne les admet pas comme des entités intermédiaires, mais elle se met sur la voie ou de les rejeter absolument, ou de les interpréter dans un sens tout mystique.

La quatrième phase de la théodicée scolastique s'ouvre sous ces auspices. La théorie de Scot est bien moins parfaite, au point de vue logique et théologique, que celle de saint Thomas; mais elle renferme des vues d'une extrême fécondité, et elle les développera à travers les imperfections, quelquefois même grâce à elles. Nous avons dit qu'avec le système de Scot il fallait ou nier les idées divines, ou les interpréter à la manière des mystiques. C'est ce que fit cette singulière école mystique et nominaliste qui se développa d'une façon si étrange au XVe siècle, et dont le cardinal de Cusa est le représentant le plus illustre. Suivant Cusa, les choses sensibles ne peuvent nous élever par elles-mêmes à aucune *idée*, et bien moins encore à *Dieu*. Le monde extérieur est celui des ténèbres, de l'ignorance, du doute. Mais Dieu est en nous; en nous aussi se trouvent ce rayonnement de sa splendeur et cette manifestation de sa volonté qu'on appelle les *idées*. Bien loin de nous être donné comme acte pur, l'Etre suprême nous est donné comme renfermant en lui l'identité suprême de toutes les différences apparentes des choses sensibles qui, prises en elles-mêmes, n'ont aucune consistance, et en quelque sorte rien d'essentiel. C'est ainsi que le cardinal de Cusa est conduit à considérer Dieu comme l'identité suprême de la *puissance* et de l'*acte*, et à faire jouer dès lors à l'idée d'infini (l'infini est l'équation absolue de l'être et du possible) le rôle premier non-seulement dans la théodicée, mais encore dans toute la science humaine.

Ainsi, l'idée d'*infini* qui, dans la théodicée d'Albert et de saint Thomas, est subordonnée complétement à celle de la simplicité ou de l'actualité pure, la domine dans celle de Duns Scot, et devient le centre vivant de la pensée humaine dans celle de Cusa. Et à ces trois grands états successifs de cette idée souveraine au sein des trois grandes écoles que nous venons de considérer, correspondent trois séries de méthodes radicalement différentes pour expliquer les grands principes de la théodicée.

§ II. — Nous venons de prouver que la théodicée du moyen âge, considérée non sans doute dans ses conclusions, mais dans ses méthodes et dans ses principes, a réellement varié, ou plutôt qu'elle a fait des progrès réels. Quelle est la cause de ces transformations ou de ces progrès? On se tromperait beaucoup, suivant nous, en la cherchant dans les éléments de platonisme que recèle déjà le système de l'école dominicaine. Le péripatétisme, tel que le comprennent Albert et saint Thomas, s'assimile facilement la partie vraie et féconde du platonisme, tel qu'ils l'entendent. Pour eux, la théorie de la *participation* n'était qu'une application spéciale de la théorie de l'*acte pur*. Ce n'est donc pas l'élément platonicien qui a transformé la théodicée en se substituant à l'élément péripatéticien. Il est très-vrai que, d'une certaine façon, il y a plus de platonisme dans la pensée humaine au XVe siècle qu'au XIIIe, mais ce n'est pas le platonisme lui-même qui a augmenté sa part; une meilleure place lui a été faite par une influence étrangère. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que les deux idées qui semblent briller au premier rang par suite de cette transformation sont celles d'*infini* et de *création*. Or ni l'une ni l'autre ne se trouvent dans Platon, à un plus haut degré que dans Aristote. Platon, comme Aristote, confond l'infini et l'indéfini; Platon, comme Aristote, admet une *matière* éternelle, et alors même qu'il semble tout absorber dans l'unité de substance, la *matière* reste encore, dans son système, logiquement indépendante de Dieu, quant à son existence: seulement cette existence est toute phénoménale. Non-seulement ces deux idées d'*in-*

fini et de *création* sont absentes de la doctrine platonicienne, mais elles sont en opposition directe avec ses principes comme avec les principes de toutes les philosophies antiques.

En effet, toutes s'attachent à la détermination des *essences*, et toutes veulent les saisir soit dans le monde matériel, comme Aristote, ou à travers ce monde, comme Platon. Or, qu'elles soient cherchées par l'un ou par l'autre de ces deux procédés logiques, qu'on en fasse en conséquence des formes substantielles engagées dans les corps qui les individualisent, ou des formes séparées, planant dans un monde supérieur, elles se confondent avec la possibilité logique des choses, parce qu'elles sont invisibles en elles-mêmes; et voilà pourquoi toute philosophie qui cherche sa métaphysique à travers le monde extérieur arrive nécessairement à réaliser d'abord l'abstraction de la possibilité pure, puis, comme complément de cette *possibilité* abstraite, un principe de réalisation et de détermination. Mais ces deux principes, le premier surtout, ne peuvent être qu'éternels, puisqu'ils sont un simple concept logique, et que la possibilité, conçue comme possibilité, est conçue comme précédant toute existence et toute durée. La *matière* et la *forme* ne sont donc rien ou sont données comme éternelles. Aristote et Platon (qui diffèrent sur la nature de leurs rapports, mais non sur leur essence intime) en niant la création étaient dans la logique de leur doctrine métaphysique; et, en général, toute métaphysique qui se cherchera, dans la nature, fût-ce à travers les spéculations les plus spiritualistes et les plus mystiques (et toute la métaphysique ancienne en était là), aboutira, si elle n'est inconséquente, à l'éternité des principes constitutifs des choses. Ce n'est pas tout : l'infini est l'équation absolue de ce qui est et de ce qui peut être; Dieu est infini parce que sa puissance n'est assujettie à aucune condition et que dès lors rien en lui n'est virtuel. Mais si l'on ne voit en lui que l'acte pur ou la réalité sans rapport aucun à la puissance, on n'a plus aucun droit d'affirmer son infinitude, et même cet attribut mis en lui impliquerait contradiction. Voilà pourquoi la théodicée platonicienne exclut ou du moins méconnaît l'idée d'infini autant que la théorie péripatéticienne. On ne saurait donc la regarder comme la cause vraie de la transformation heureuse qui s'accomplit, au moyen âge, dans les méthodes générales de théodicée.

La cause de cette transformation est tout entière dans le christianisme; et, qu'on le remarque bien, elle n'est pas seulement dans cet esprit vivant de pur spiritualisme qui semble s'en exhaler et qui est adéquat à la raison elle-même, elle est dans cet ensemble de dogmes que la raison n'atteint pas, bien qu'elle trouve en eux le moyen de se dégager, de s'éclaircir, de s'analyser, de se *libérer* elle-même : *Veritas liberabit vos.* Si la seule cause de la transformation progressive de la théodicée scolastique était l'ensemble de vérités naturelles et rationnelles contenues dans l'enseignement chrétien, cette théodicée en serait restée à saint Anselme. Mais la nécessité de sauvegarder les dogmes capitaux de la sainte Trinité et de l'Incarnation poussa la philosophie vers une autre série de doctrines qui se resumèrent dans saint Thomas : c'est ce que nous démontrerons amplement en examinant les origines de l'école dominicaine. La théodicée du Docteur angélique, sortie de cette première révolution provoquée par les nécessités logiques du dogme chrétien, était une splendide synthèse : une part y était faite à tous les principes qui se disputaient les intelligences, et rarement accord plus parfait, construction plus harmonieuse, plus large, plus sage, sortit d'une tête humaine. Il semblait que la pensée humaine, après être sortie de la théodicée de saint Anselme, dût rester dans la théodicée de saint Thomas. Nous avons longuement analysé les causes diverses qui amenèrent dans son sein de profondes modifications. Les Franciscains et les Dominicains diffèrent sur trois points essentiels en matière de théodicée : 1° Scot affirme contre saint Thomas une distinction formelle entre l'essence de Dieu d'une part, ses attributs et ses relations de l'autre. 2° Scot soutient contre saint Thomas que les attributs divins ne sont pas connus d'une manière purement négative, parce qu'il n'est pas vrai de dire d'une manière absolue : *Primum intellectum est materiale compositum.* 3° Scot soutient contre saint Thomas que Dieu voit les objets finis dans leur essence, sans l'intermédiaire des *relations idéales*, et d'une façon générale; il augmente singulièrement par là la part que saint Thomas a faite dans son système à la liberté divine. Ces trois principes généraux constituent l'originalité de l'école qui succéda à celle de saint Thomas dans les faveurs de l'université de Paris, et ils aboutissent tous les trois à dégager les idées d'*infini* et de *création.*

Le premier est le plus important au point de vue de la révolution qui s'accomplit dans les méthodes générales de théodicée : il ne permet plus de considérer Dieu comme un acte pur et une sorte d'unité mathématique et abstraite; il tend à ne plus faire pivoter cette science sur l'idée de simplicité, et par conséquent à dégager celle d'infini. Le second ouvre aussi une porte à cette idée qui devient positive, et n'est plus une simple négation à laquelle on arrive d'élimination en élimination. Le troisième en finit avec la théorie des intermédiaires qui émergeait, comme nous l'avons vu, de celle de la *matière* et de la *forme;* il met en relief la notion fondamentale de création. Or, ceci étant posé, quelles sont les considérations qui amenèrent Scot et son école aux trois principes que nous venons de poser en établissant leur haute portée? Le principe capital et éminemment transformateur de la distinction formelle entre l'essence de Dieu,

ses attributs et ses relations, fut la conséquence, pour Scot et pour son maître Varron, du dogme de la sainte Trinité. Ces deux philosophes ne voulurent pas qu'entre l'essence infinie et ses relations, fondements des personnes divines, il n'y eût qu'une distinction nominale ou abstraite ; c'est ainsi qu'ils arrivèrent, nous l'avons montré, à leur théorie si curieuse des distinctions *formelles* et des *formalités*, qu'ils appliquèrent ensuite à la théodicée. Ainsi c'est un dogme et un dogme purement théologique, un dogme supérieur à la raison, qui a brisé les chaînes de la vieille métaphysique péripatéticienne, et a poussé la raison à se rendre libre et à sortir de la théodicée de l'acte pur pour entrer dans la théodicée de l'infini. Quant au second principe qui pose la possibilité de connaître positivement les attributs divins, il se rattache à la conception franciscaine du rôle des espèces impresses et d'une façon plus générale des intermédiaires. Nous prouverons ailleurs que la théorie des *espèces* et des *intermédiaires* s'usa au contact des dogmes supra-rationnels de la Trinité, de l'Incarnation, de la prééminence de Marie entre les créatures, et de la grâce. Le troisième principe de la théodicée franciscaine se rattachait à la théorie de l'*hæccéité* qui, elle aussi, comme nous l'établirons, a une origine toute théologique. Ainsi, la théodicée s'est développée et transformée sous l'action de la théologie et des dogmes particuliers du catholicisme ; l'idée de la sainte Trinité surtout a concouru comme cause déterminante à cette transformation. Telle est la grande vérité que démontrent les faits intellectuels que nous croyons avoir mis en lumière, ils démontrent de plus une autre vérité moins haute, sans doute, mais qui a aussi son importance, à savoir, que la théodicée n'est pas une science qui ne dépende que d'elle-même, et qu'elle se développe parallèlement avec la métaphysique.

§ III. — La théodicée s'est transformée au moyen âge ; elle s'est transformée sous l'action directe du dogme de la sainte Trinité et des autres dogmes catholiques. Quel a été le résultat de cette transformation ? C'est la dernière question qu'il nous reste à traiter. La solution nous en sera donnée par l'étude même de la quatrième phase de la théodicée scolastique.

La théodicée de Scot est des plus imparfaites, bien qu'elle renferme les éléments les plus heureux ; mais la manière dont le Docteur subtil entend les *possibles* pour éviter la doctrine des intermédiaires platoniciens, le conduisait aux théories les plus inadmissibles et les plus périlleuses au point de vue du dogme. Il y eut donc encore après lui une transformation dans la science rationnelle de Dieu. Scot avait déjà dit que chercher Dieu dans le seul monde physique et à travers le *mouvement* corporel, c'était se jeter dans la voie des hypothèses. Occam l'avait répété après Scot, mais avec moins de subtilité et plus de décision. Gerson et Cusa cherchèrent l'Être absolu au fond de l'âme humaine, que déjà Scot lui-même avait déclaré pouvoir être étudié directement et non plus comme le voulaient les thomistes, à travers une série d'abstractions. Scot avait dit : le premier attribut de Dieu, ce n'est pas la simplicité, c'est l'infini. Gerson et Cusa firent de l'infini non plus un attribut intrinsèque, mais l'essence même de Dieu. Enfin, Scot avait renouvelé la théorie de la *matière* et de la *forme* au point de vue du dogme de la création et en bannissant toute espèce d'*intermédiaires*. Gerson et Cusa insistent sur cette idée, ils en font le pivot de leurs observations sur les origines des choses, et ils sont ainsi amenés à bannir la théorie péripatéticienne de la *génération* et du *mouvement*.

Maintenant qu'est-il résulté de cette triple direction que la théodicée prit au XVe siècle ?

Il en est résulté une singulière facilité pour la régénération des sciences ; je dis une facilité singulière, car cette régénération n'eut pas pour cause unique celle de la théodicée ; elle remonte même primitivement aux changements qui se produisirent dans la métaphysique. Mais ces changements amenèrent à la fois une transformation dans la théodicée et une transformation dans les sciences, et toutes les deux se prêtèrent secours.

En effet, si l'on considère les origines du mouvement scientifique du XVe siècle, on reconnaît qu'une des causes qui le provoquèrent le plus énergiquement, ce fut la conviction que les données sensibles ne renferment point l'essence des choses et que cette essence est invisible en elle-même. C'est ce qui résulte du grand ouvrage du cardinal de Cusa, où se trouve, comme on sait, la fameuse doctrine que Copernic développa scientifiquement. Cette doctrine est présentée comme le résultat d'une méthode nouvelle qui ne cherche plus dans les qualités sensibles et le mouvement le secret de la nature des êtres. Jordano Bruno et Descartes reprirent la thèse de Cusa ; et l'on n'ignore pas que l'auteur des *Méditations* raya les qualités secondes ou les qualités sensibles des corps du nombre de leurs vraies propriétés. Ce principe de la subjectivité absolue des qualités sensibles le conduisit à ne reconnaître que l'étendue, et une étendue tout intelligible comme essence des corps : or c'est là, personne ne l'ignore, le fond de son astronomie, de sa physique et même de sa physiologie. Je ne dis pas que cette astronomie, cette physique et surtout cette physiologie soient parfaites ; mais elles ont constitué au XVIIe siècle la plus haute expression du progrès scientifique, et elles ne sont que le développement hardi et fécond des idées de Cusa. Du reste, Newton, qui régularisa dans un harmonieux ensemble les découvertes astronomiques de ses prédécesseurs, et Leibnitz, qui, par sa *monadologie*, suscita la rénovation des sciences naturelles, ne firent que suivre la

tradition de Cusa et de Descartes. Celui-ci avait encore conservé l'étendue comme essence, tout en la déclarant imperceptible aux sens, et représentée par une idée innée. Leibnitz raya l'étendue elle-même du nombre des substances ou des essences, et il ne resta plus dans le monde matériel que des *forces* invisibles. C'est encore aujourd'hui la conception générale de nos sciences, soit qu'elles se rapportent à la matière brute, soit qu'elles se rapportent à la matière organisée. Nous ne soutenons pas qu'elle ne pourra jamais subir de transformation et qu'il faille la considérer comme absolument définitive. Dans tous les cas, on voit que depuis quatre siècles la science progresse en partant d'une conception de l'être de plus en plus psychologique, et que la théodicée, en rappelant l'homme à la contemplation métaphysique du *moi* ou de l'âme, c'est-à-dire la théodicée franciscaine, a concouru pour sa part à cette profonde et bienfaisante évolution.

Ce n'est pas non plus sans profit pour la science que la théodicée, transformée par la théologie, a mis de plus en plus en lumière la notion d'*infini*.

Nous ne croyons pas, avec un écrivain distingué, que l'induction physique soit de même nature que celle qui s'élève du *fini* à l'*infini*. Pour s'en convaincre, il suffira de lire le chapitre très-raisonné et plein d'intérêt que M. l'abbé Maret vient de consacrer, dans une publication récente, à la dialectique de Platon. Nous ne croyons pas non plus que le calcul infinitésimal ait pour objet l'infini : sous ce rapport, nous repoussons absolument les assimilations dangereuses qu'on a prétendu faire dans ces derniers temps, et qui nous ramèneraient aux erreurs et aux analyses incomplètes de Malebranche. Mais si la notion d'*infini* n'est pas dans la science, il est incontestable, au point de vue historique, qu'elle a agi indirectement sur elle. Un des traits les plus saillants de la science novatrice des Cusa, des Copernic, des Képler, des Galilée et de leurs disciples, c'est qu'elle déborde pour ainsi dire de l'idée d'infini. Cette idée n'y est pas seulement présente et vivante, elle y est comme un enivrement sublime. Ces esprits puissants et inquiets voyaient l'infini partout, même là où il n'est pas et ne peut pas être, ou, pour parler plus exactement, car l'immensité est un attribut essentiel de l'infini, ils confondaient avec lui ce qui existe nécessairement à l'état fini. De là ce vague panthéisme, mêlé de naturalisme, qui se répandit dans les intelligences, et qui compromit longtemps par ses intempérances les découvertes les plus heureuses. On pourrait croire, au premier aspect, et j'avais pensé moi-même, en abordant pour la première fois l'étude du XVI[e] siècle scientifique, que c'était la vue de ces grands cieux, soudain ouverts par le génie de Képler et par le télescope au delà des petites et misérables sphères de Ptolémée, qui avait jeté dans les âmes cette singulière ivresse de l'infini, qui est, à cette époque, leur inspiration, leur gloire et leur péril. L'on ne saurait, en effet, se dissimuler les résultats psychologiques de ces doctrines nouvelles et de ces nouveaux instruments. Mais quand j'ai poursuivi mon étude, je me suis aperçu que le sentiment profond, immense, débordant, de l'infini avait précédé Képler, Galilée et le télescope. C'est déjà au nom de l'idée d'infini que Cusa déclare que le système de Ptolémée est faux, parce que le monde n'a pas de centre ; c'est au nom de l'idée d'infini qu'il soutient que toutes les oppositions qu'on trouve dans les choses sensibles, comme le mouvement rectiligne et le mouvement curviligne, se concilient, à un certain point de vue, et dès lors ne constituent pas des moyens certains d'assigner la nature spécifique des choses : en d'autres termes, l'idée d'*infini*, dégagée du fond de la théodicée par le dogme catholique, préside à la révolution qui, au XV[e] siècle, commence à emporter la vieille astronomie et la vieille physique.

L'idée de la création joua aussi son rôle dans la rénovation scientifique, car elle tendit à exclure de la pensée humaine la fausse idée qu'on se faisait du *mouvement* et de la *génération*. Nous avons déjà dit que la théorie antique de la *génération* et de la *corruption* repose sur une métaphysique qui admet nécessairement l'éternité de la *matière* et de la *forme*, c'est-à-dire de la *possibilité indéterminée* et de l'*actualité déterminante*, considérées comme les éléments nécessaires de toute substance. Sans doute, saint Thomas et les autres scolastiques, tout en admettant la théorie antique de la génération, c'est-à-dire tout en la considérant comme un simple rapprochement de la *matière* et de la *forme*, amené par le mouvement des sphères célestes, ne concluaient pas à l'éternité de ces deux éléments ; ils mêlaient, dans une synthèse assez factice, la théorie ancienne et l'idée chrétienne. Mais lorsque cette idée, c'est-à-dire l'idée de création, se fut dégagée, lorsqu'on en tint compte dans la science, et un compte suffisant, la matière ne put plus être considérée comme une simple possibilité et la forme comme ce qui l'actualise : les scotistes déclarèrent expressément, et Suarez se rangea à leur avis, que la matière recevait son être actuel non de la *forme*, mais de l'acte créateur. C'était déclarer que la matière, au lieu d'être une simple possibilité, qui rend raison de ce qui n'est pas formel ou essentiel dans l'être, et qui par conséquent l'individualise, est ce qu'il y a de commun au sein de toutes les substances, quelles qu'elles soient. De là résultait une première conséquence très-grave, à savoir qu'il ne faut pas seulement étudier les principes spécifiques, mais aussi les principes universels, qui ne sont point la simple déduction des premiers : en d'autres termes, l'étude des *lois* succéda à celle des essences. Mais ce n'était pas tout. La *matière* ne recevant plus de la *forme* que sa *spécification*, ce n'était plus l'union de l'âme et du corps qui expliquait l'organisation de

celui-ci. On était ainsi amené à se rendre compte de cette organisation par quelque chose de physiologique, et à remplacer l'idée de la génération et de la corruption péripatéticiennes par l'idée des germes préexistants, et dont la série totale remontait à un acte créateur. Du reste, c'est là l'idée que suggère naturellement la lecture de la *Genèse*. Ainsi la théodicée de Scot, et surtout de ses successeurs, détruisait le principe qui avait présidé à l'histoire naturelle d'Aristote et à la médecine de Galien.

Nous avons maintenant, comme conclusion générale de ce long travail sur Dieu, la réponse aux trois questions que nous avions soulevées, et nous disons :

1° La théodicée scolastique s'est transformée profondément, et de saint Anselme à saint Thomas, de saint Thomas à Duns Scot, de Duns Scot au cardinal de Cusa, elle a traversé quatre grandes phases.

2° Cette transformation a eu pour principe l'ensemble des dogmes catholiques et très-spécialement le dogme de la sainte Trinité. Elle coïncide d'ailleurs avec la transformation générale de la métaphysique à cette époque.

3° La transformation de la théodicée scolastique sous l'action de la théologie catholique a eu pour effet premier de permettre à la raison de se mieux saisir elle-même et de dégager la grande idée d'infini, obscurcie et presque annulée pendant l'antiquité. Elle a eu pour effet ultérieur de faciliter la grande régénération des sciences qui s'est opérée au xv° et au xvi° siècle, et que nous poursuivons encore aujourd'hui sur le terrain des sciences morales.

Nous n'avons pas besoin de faire ressortir l'importance de ces conclusions. Le lecteur se rappellera seulement que dans l'état actuel de la polémique entre les catholiques et les non-catholiques, les bons esprits accordent des deux côtés que le christianisme a favorablement agi sur la pensée humaine par sa morale et par la partie rationnelle de ses enseignements ; mais les non-croyants ajoutent qu'il a agi dans un sens défavorable par sa partie supra-rationnelle, c'est-à-dire par cet ensemble de dogmes qui lui est inhérent et qui dépassent la raison humaine. Il résulte des faits que nous venons d'analyser et des lois générales de ces faits que la restriction des non-croyants est tout à fait en opposition avec l'histoire. Le christianisme a surtout agi et poussé l'esprit humain dans une voie régénératrice par les idées de la sainte Trinité, de l'Incarnation, de la grâce, c'est-à-dire par cette partie de son enseignement qui se rattache à l'ordre surnaturel ; en d'autres termes, le progrès intellectuel de l'humanité a été aidé, sans doute, par les vérités de l'ordre naturel attestées par la révélation, mais a été bien plus encore favorisé, ou pour mieux dire, nécessité par les mystères de la foi.

***DIFFERENTIA**, différence.* — Quelquefois le mot de *différence* était pris comme synonyme de celui de *distinction* qu'on interprétait dans le sens le plus large. Le plus souvent on s'en servait pour désigner une espèce particulière de *distinction*. La *différence*, c'est la distinction logique, c'est-à-dire dans l'ordre de l'abstrait et de l'universel.

***DISCURSUS**.* — Nous n'avons pas de mot français pour rendre ce mot latin ; et cependant nous en avons un pour rendre l'adjectif qu'on en a tiré : c'est le mot *discursif*. Le *discursus* est l'état de l'esprit qui, ne sachant pas toute vérité au premier abord, va du connu à l'inconnu.

***DISPUTATIO DE RELIGIONE** ou **DISPUTATIO GALLICANA**.* — Nous ne citons cet ouvrage que pour mémoire, car il ne se rattache qu'aux controverses de théologie positive. On connaît la position toute particulière des Juifs au moyen âge : elle préoccupait tous les esprits sérieux. Sous le règne de saint Louis, un Juif nommé Dunin se convertit au christianisme, et il paraît que les discussions relatives au Talmud ne furent pas indifférentes à cette conversion. Quels que fussent ses vrais motifs, elle donna lieu à de nombreux débats, et le 25 juin 1140 il se tint une longue et solennelle conférence entre Dunin et un rabbin nommé Jéchiel ; elle eut lieu sous les yeux même du roi ; elle dura huit jours et sollicita vivement l'attention publique. On a conservé le compte rendu de cette conférence, et longtemps on l'a attribué à Jéchiel lui-même ; il est d'un auteur inconnu.

***DISTINCTIO REALIS**, **DISTINCTIO RATIONIS**; distinction réelle, distinction de raison.* — Ces expressions françaises rendent assez mal les expressions latines que nous avons citées. La *distinction réelle* était celle qui existait entre une *chose* et une *autre*, inter *rem* et *rem ;* mais qu'était-ce que la chose *res?* l'objet de l'esprit ; et quel était l'objet de l'esprit? ce qui était défini ou capable de définition. C'est à ce point de vue que l'on comprendra que les scolastiques du xiv° siècle aient été amenés à distinguer la *chose* et la *réalité*, *res* et *realitates ;* RES, c'est l'objet logique, c'est la *quiddité* ou ce qui est connu à travers la *quiddité ; realitas* ou *formalitas*, c'est ce qui n'est pas *res*, c'est-à-dire ce qui n'est ni de l'ordre de la *matière*, ni de l'ordre de la *forme*, ni *acte*, ni *puissance*, et qui cependant n'est pas un pur *rien*, une imagination de l'esprit. La *réalité*, ou, si l'on veut, la *formalité*, a été inventée pour échapper à la doctrine péripatéticienne en restant fidèle à quelques-uns de ses principes. — La distinction de *raison* est celle qui repose sur un simple travail de l'esprit. — Les scotistes ajoutaient la *distinction formelle* (*formalis*), qui était entre deux *formalités* ou deux *réalités*. Les thomistes, contraints de convenir qu'elle était parfois utile pour sauvegarder les nécessités logiques du dogme, la remplacèrent en dévoilant les *distinctiones rationis ratiocinantis* et *rationis ratiocinatæ*. La première est celle qui est faite par l'intellect agissant à son gré et arbitrairement ; la seconde est celle qui est

faite par l'intellect agissant d'après ce qu'il connaît des choses elles-mêmes.

DIVISION. — Ce procédé intellectuel était étudié par tous les logiciens du moyen âge. Toutefois on remarquera que les scotistes s'en occupaient plus que les thomistes : ils lui subordonnaient la définition, parce que, disaient-ils, la définition ne fait qu'exprimer cette connaissance réelle et distincte des choses que donne la division (527). On se rappellera, à ce propos, que la division joue un bien plus grand rôle dans la philosophie platonicienne que dans la philosophie d'Aristote. — A la fin de la scolastique, on avait multiplié, outre mesure, le nombre des diverses espèces de divisions. Il y avait d'abord la division de noms et la division de choses : la première, qui était destinée à éviter les équivoques de discussion (528); la seconde, qui portait réellement sur les divers objets de la connaissance, ou plutôt sur les idées que nous en avons. Mais le tout que l'on divise est tantôt un être réel, tantôt un être de raison : de là deux nouvelles catégories sur lesquelles il serait inutile d'insister. La division réelle était elle-même intégrale, universelle, accidentelle ou essentielle. Diviser intégralement, c'était diviser un tout en ses parties réelles, soit homogènes, soit hétérogènes (529). Les scotistes faisaient rentrer dans la division intégrale, et comme une de ses espèces, la *division entitative*, celle de la matière, en ses parties diverses (530). D'où il suit qu'à leurs yeux, ce qu'il y a de semblable entre les êtres ne constituait pas une réalité vraiment unique, une réalité que toutes les substances participent dans une certaine mesure, et à laquelle chacune ajoute ses modifications individuelles. En d'autres termes, c'est à tort qu'on regarde leur doctrine comme du réalisme : leur système proteste contre cette interprétation jusque dans les derniers détails de la logique. La seconde division était celle de l'universel en ses parties *subjectives*, c'est-à-dire du genre en ses espèces, de l'espèce en ses individus. La troisième espèce était celle de l'accident qui se partage entre ses divers sujets. La quatrième espèce portait sur le *tout essentiel* (*totum essentiale*), soit physique, soit métaphysique. C'est ainsi que le corps se divise en *matière* et *forme*, et la réalité qu'étudie le philosophe en *genre* et *différence*. Les scotistes remarquaient néanmoins à ce propos que le premier de ces procédés distingue des *choses* (*res*) différentes, et le second de simples *éléments* qui peuvent fort bien être indissolublement unis dans une même chose; c'est ce qu'on appelait alors des *réalités* ou des *formalités* (531). Les historiens, qui regardent Scot comme un pur réaliste, devraient bien nous expliquer, à leur point de vue, le sens de cette remarque. Quant à nous, elle nous semble prouver que la *différence* ne constitue pas, dans le système de Scot, une *chose* qui s'ajoute à une autre, et que dès lors la série des idées générales est loin de représenter la série des existences.

Dans cette grande catégorie de la division essentielle, l'école franciscaine plaçait aussi la division de l'être en ses modes et de la force en ses diverses facultés. Cette accumulation, nous allions dire cet *imbroglio* de distinctions, est sans doute quelque chose de passablement anormal en matière de philosophie, et une science ne peut que se dissoudre au milieu de ces raffinements incroyables d'une fausse subtilité. Mais ce qui se dissolvait ainsi, sous l'impitoyable logique du docteur franciscain, c'était précisément la vieille science. L'esprit nouveau, en entrant dans l'enceinte étroite de la métaphysique péripatéticienne, disjoignait de toutes parts les éléments. Il y a deux mondes : un monde qui finit, un monde qui commence, dans le système compliqué, étrange, indécis, enchevêtré de Scot et de ses disciples les formalistes. Tout, dans Aristote et même à beaucoup d'égards dans saint Thomas, s'explique par une idée première qui rayonne avec une admirable unité dans l'édifice entier des connaissances humaines : cette idée est celle de la substance composée de matière et de forme. Duns Scot, au contraire, à côté de cette idée toujours présente dans sa doctrine, en introduisit une foule d'autres qui, un jour, grâce à Occam, chasseront la première. C'est ainsi que la division de l'être en ses modes divers lui paraît distincte de la division du genre en ses espèces, et différente aussi de la division de la forme en ses facultés. C'est à travers ces distinctions que, dès le XIV[e] siècle, la révolution philosophique filtrait dans les esprits.

DOMINIQUE DE FLANDRE, Dominicain, enseigna la philosophie et la théologie à Bologne vers l'année 1560. — Il était thomiste, cependant il est remarquable qu'il

(527) *Voir* Scot, I, dist. 3, qu. 2.

(528) « Nam totum quod dividitur aut est nomen habens plures significationes, aut res habens plures partes. Si primum, habetur prior divisio qua, v. g. canis dividitur in terrestrem, maximum et cœlestem. » (COLOMB., *Log.*, XI, quæst. 1.

On se rappellera ici que Spinosa se sert précisément de cet exemple : lorsque son système le conduit à nier en Dieu l'intelligence, il dit que l'*intelligence divine ne ressemble pas plus à l'intelligence, telle que nous la concevons, que le chien, animal aboyant, ne ressemble au chien constellation céleste.* (*Ethique*, I.) — Nous notons ce détail, parce qu'il prouve combien l'éducation scolastique qu'avaient reçue les philosophes du XVII[e] siècle laissa de traces dans leur pensée et dans leur langage.

(529) « Ut caro dividitur in partes. » (COLOMB., *ibid.*)

(530) « Huic opponitur divisio entitativa qua totum entitativum in suas partes entitativas dispertitur, ut tota materia in suas partes materiales. » (COLOMB., *ib.*)

(531) « Divisio totius essentialis est in partes essentiales, estque duplex secundum duplicitatem totius essentialis, aut enim est totius essentialis physici in partes physicas, sic dividitur corpus in materiam et formam; aut totius essentialis metaphysici in partes metaphysicas quæ sunt genus et differentia. Priora Scoto, II, dist. 3, a. 8, nuncupatur divisio in rem et rem; posterior vero in realitatem et realitatem. » (COLOMB., *ibid.*)

admet la grande thèse des scotistes, la distinction formelle. Sous ce rapport il mériterait une monographie spéciale. Le livre, où il pose la distinction formelle à côté de la distinction logique et de la distinction réelle, qu'il discerne également de la distinction essentielle, est son commentaire sur la métaphysique d'Aristote : *Quæstiones supra* XII *libros metaphysices Aristotelis.*

DURAND, abbé de Troarn, contemporain et adversaire de Bérenger, se fit remarquer par la bienveillance de son caractère, l'austérité de sa vie et ses connaissances qui, sans atteindre à une grande profondeur, étaient cependant assez vastes et assez bien coordonnées. — Le principal ouvrage qui nous reste de lui est un traité dogmatique intitulé : *Du corps et du sang de Jésus-Christ.* Ce traité est précédé d'un préambule en vers et se divise en neuf parties. Le témoignage de la raison y est assez rarement invoqué, et, par conséquent, l'abbé de Troarn ne peut être qu'assez indirectement classé parmi les théologiens scolastiques. On lit cependant avec intérêt dans son ouvrage des détails curieux sur la vie de Bérenger et sur les divisions de ses disciples. — *Voy.* article BERENGARIENS.

Dom Luc d'Achery est le premier qui l'ait donné au public, à la suite des Œuvres de Lanfranc, imprimées à Paris, in-folio, 1648. On le trouve également dans le tome XVIII de la *Bibliothèque des Pères.* (Edit. de Lyon.) Nous extrayons de l'ouvrage de Durand de Troarn quelques passages qui offrent un certain intérêt au point de vue de l'histoire, encore si peu connue, de l'hérésie de Bérenger et de ses disciples.

Is autem (il s'agit de l'écolâtre de Tours) Dominicæ Incarnationis anno millesimo quinquagesimo tertio Normannorum finibus irrepsit; et ad cœnobium quod Pratellis nuncupatur appulit, catholicoque viro qui idem strenue agebat cœnobium, a quo et honeste satis exceptus fuerat, multa blasphemiis impie delatravit : quod ipse quoque, eodem abbate Ansfredo nomine referente, dum apud me super tanta impietate valde quereretur, non multo post agnovi. In multis itaque subtiliter ab eodem abbate pertentatus, in multis perinde reprehensibilis, et perfidus est repertus (532) : qui unde digressus Normannorum principem festinus adiit, quem sua quoque irretire perfidia subtiliter attentavit.

Verum ille, licet ætate adolescentiæ nedum excederet annos, tamen illum, quia catholicæ fidei merito præditus erat, et gratia, callide suspendit, secumque quo ad regni sui ad Mediterraneam deveniret sedem Briotnam vocabulo detinuit, ubi undique coactis catholicis, ac sapientibus viris, super eadem re disponebat conflictum haberi. Eo ergo ventum est et res sequenti die ventilanda proposita. Cumque multi ex tota Normannia sapientes, qui plurimi et clari habebantur, convenissent, præfatum hæresiarcham Berengarium cum alio quodam quem secum adduxerat clerico, in cujus eloquentia victoriæ sibi spem posuerat, ita coram omnibus confutaverunt atque evidenti ratione superaverunt : quatenus eis silentium imponerent, verborumque quibus fidem catholicam tuebantur, assensum ab eis extorquerent. Berengarius autem tandem non sine pudore evadens Carnotum petiit, ubi positus de eadem quæstione se consulentibus (audita quippe jam longe lateque certa res fuerat) clericis ejusdem urbis nulla respondit, cum vero sibi opportunitas daretur se responsurum promisit. Unde non multo post litteras quas et ipse legi dictavit, in quibus multa absurda fideique catholicæ aliena anhelus declamavit : inter quæ Romanam Ecclesiam, caput videlicet totius Christianitatis multa temeritate hæretico vocabulo denotavit, cum qua rectorem ejus, Dominum scilicet Papam Leonem, cujus fides catholica, spectabilis sapientia, laudabilis habebatur industria, quem non excepit, pariter infamavit, seque ad utrumque convincendum dum respondere differret, interrogantibus intendisse retulit : tam quippe instabat constituta dies concilii postmodum Vercellis habiti. Has itaque litteras puritatis, ut sibi videbatur, plenas, sed revera multa vanitate refertas, Carnotensibus qui sibi quæstionem intentaverant destinavit. Cum autem tanti mali fama crebresceret, et omnium corda fidelium vehementius percelleret, perque multos hujusmodi virus latenter et aperte jam serperet, contigit ut ad aures etiam regis Francorum Henrici perveniret, qui consultu sui regni pontificum procerumque concilium Parisiis cogi decimo septimo Kalendas Novembris præcepit, ac præfatum Berengarium, ut aut sua dicta Patrum auctoritate firmaret multis sibi obnitentibus, aut si ea defendere nequiret, in Catholicam, cui obviare non posset fidem prudenter transiret, interesse tantorum cœtui Patrum imperavit.

Interea condicta venerat dies frequensque conventus præsulum ac reliquorum sancti ordinis clericorum, necnon nobilium laicorum Parisiis factus est, sed jam dictus Berengarius malæ conscientiæ perculsus terrore, ut jussus erat, eo venire distulit, seque cum Brunone suo (533) videlicet episcopo Andegavensi, sub quo archidiaconi fungebatur honore, pio eo maxime continuit, quia eadem errore utpote tanti viri convictus et ipse noscebatur involvi. Interea

(532) C'est probablement au même fait que nous trouvons une allusion dans la première partie de l'ouvrage de Durand : *Sed et alia graviora satis multoque his turpiora sentiunt ; quæ ne dicam proferre, verum etiam nefas est vel tenuiter cogitare.* — On voit que l'accusation est bien vague ; elle ne semble guère qu'une de ces rumeurs sourdes qui ne peuvent se préciser. Et ce vague même doit faire présumer que Théoduin, lorsqu'il formula ses griefs avec une netteté incontestable, était entraîné par la passion plus que par la vérité ; car il est le premier qui les mette en avant. (*Voir* l'art. DEODUIN.)

(533) *Voy.* l'article BRUNON. On voit que Durand avait pris l'indulgence de Brunon pour une connivence contraire à l'orthodoxie. Théoduin était dans la même opinion erronée.

præsul Aurelianensis quosdam apices in scheda haud parva digestos in conspectu omnium et regis (intererat enim) protulit : *Et præcipiat*, inquit, *Vestra Sanctitas has litteras a Berengario editas, si libet, recitari, quas ego quidem ab ipso nequaquam accepi, sed cum eas cuidam suo familiari, nomine Paulo, per veredarium dirigeret, violenter rapui.*

Quibus susceptis et ad recitandum traditis, omnium aures eriguntur, ora in silentium componuntur, corda ad intelligendum, quæ continebantur in eis præparantur, sed inter legendum repente fit murmur, et per singula absurdi sensus verba gravis instrepit fremitus. Itaque omnibus talis lectio, quoniam nequissima sordebat hæresi, vehementer displicuit, damnato proinde communi sententia talium auctore, damnatis ejus complicibus, cum codice Johannis Scoti, ex quo ea quæ damnabantur sumpta videbantur (534). Concilio soluto, discessum est, ea conditione ut, nisi resipisceret ejusmodi perversitatis auctor, cum sequacibus suis, ab omni exercitu Francorum præeuntibus clericis cum ecclesiastico apparatu instanter quæsiti, ubicunque convenissent eo usque obsiderentur, donec aut consentirent catholicæ fidei, aut mortis pœnas luituri caperentur. Quamobrem territi, non multo post in concilio super fidei suæ statu conventi, ita se sicut Ecclesia tenet catholica credere fideliter, et sapere publice professi sunt, delatisque sanctorum pignoribus, ut omnibus satisfacerent, atque de veritate fidei quam professi fuerant, eos qui aderant certos facerent, sacramentum dederunt. Sed omissa de talibus relatione, quos post hæc ad apostasiam et priorem vomitum audivimus rediisse, etc. (535).

On remarquera que ce fragment contient une légère erreur de date. Les conciles de Verceil, de Brione et de Paris y sont regardés comme ayant eu lieu en l'année 1053; il est prouvé qu'ils eurent lieu en 1050

DURANDEL (DURANDELLUS), Dominicain du XIVe siècle, en 1324. — L'archevêque de Paris, de l'aveu de l'université, avait autorisé les docteurs à attaquer certaines propositions de saint Thomas. Durand de Saint-Pourçain avait largement usé de cette permission. Durandel prit vivement à partie Durand de Saint-Pourçain. En même temps les Dominicains se remuaient de toutes parts, et les antithomistes arguaient des censures qui frappaient évidemment certaines doctrines du Docteur angélique. C'est alors et pour apaiser cette querelle qu'intervint un arrêt d'Etienne par lequel saint Thomas était lavé du soupçon d'hérésie, mais en même temps abandonné à la libre discussion des écoles.

Articulorum condemnationem supradictam et excommunicationis sententiam, quantum tangunt vel tangere asseruntur doctrinam sancti Thomæ prædicti, ea certa scientia tenore præsentium totaliter annullamus, ipsos articulos non propter hoc approbando seu etiam reprobando, sed eosdem discussioni scholasticæ libere relinquendo (1324).

On voit par là que le thomisme resta toujours un peu suspect à l'université de Paris, alors même que le grand et pieux docteur eût été canonisé. Il ne put jamais obtenir que la liberté, et il fut toujours loisible de l'attaquer.

E

E, lettre qui servait dans les mots de convention par lesquels on résumait la théorie du syllogisme, à désigner les propositions universelles négatives. *Voy.* A et syllogisme.

EAU. — Un des éléments d'après les scolastiques. On distinguait les éléments supérieurs, tels que l'air et le feu, et les éléments inférieurs, comme l'eau et la terre. Il y avait en effet, d'après Aristote et son école, quatre combinaisons possibles et utiles des qualités élémentaires (536) : l'une du chaud et du sec ; la seconde, du froid et de l'humide ; la troisième de l'humide et du chaud; la quatrième du sec et du froid. Mais, si chaque élément a deux qualités, il y en a une qui lui appartient en propre et qu'il possède au souverain degré : le feu possède au plus haut degré la chaleur, la terre, la sécheresse, l'air, l'humidité. Reste la quatrième qualité : le froid. Le froid est ce qui caractérise l'eau. Pourquoi le froid ne peut-il appartenir tout aussi bien à l'air? La nature des choses s'y refuse, parce que deux éléments immédiats, c'est-à-dire qui sont dans les régions continues, ne peuvent être complétement opposés l'un à l'autre; autrement ils se détruiraient : *Duo elementa immediata non sunt dissymbola, alioqui se mutuo destruerent* (537).

On remarquera cependant que Pontius (538) élevait quelques objections contre cette théorie ou au moins contre un de ses détails. Il disait : Rien ne me prouve qu'il faut que les éléments contigus ne soient pas entièrement opposés par leurs qualités; mes adversaires arguent, il est vrai, de ce principe que les contraires se détruisent; mais moi, ne puis-je pas arguer de cet axiome: *Concordia discors et discordia concors.*

(534) On remarquera l'expression de *videbantur.* On peut en inférer que, suivant Durand de Troarn, l'identité de doctrine entre Bérenger et Scot Erigène était plus apparente que réelle.

(535) *De corpore et sanguine Domini*, pars IX.

(536) « Quatuor sunt possibiles ac utiles combinationes qualitatum elementorum. » (COLOMB., *Phys.*, l. III, quæst. 5.)

(537) *Ibid.*

(538) PONTIUS, loc. cit.

Nous ne voyons pas quelle réponse péremptoire il y avait à faire à cet argument. Pontius observait même que l'air laissé à lui-même (et quand le soleil ne l'échauffe pas) est froid ; il en concluait qu'il était bizarre de le regarder comme essentiellement chaud. On lui répondait que l'air est froid la nuit par suite de certaines vapeurs et de l'*antipéristasis*. Cette antipéristasis arrivait à propos, et Pontius devait se tenir pour bien et dûment battu. — (*Voy.* l'article ÉLÉMENT. — *Voy.* Notes additionnelles à la fin du vol.)

ÉBERHARD, historien allemand, s'est occupé de scolastique dans son *Histoire générale de la philosophie*, Halle, 1788, 1796.

EBERSTHEIN, historien allemand, a publié deux ouvrages qu'on peut lire avec fruit : *Du caractère de la logique et de la métaphysique des péripatéticiens purs à l'égard de quelques théories scolastiques*. Halle 1800. — *Théologie naturelle des scolastiques*. Leipsig, 1803.

EDMÈRE, moine de l'abbaye du Bec, fut le principal conseiller de saint Anselme. — Il refusa l'évêché de Saint-Henri. Nous avons de lui une *Vie de saint Anselme*, où l'on trouve sur l'état de l'Eglise d'Angleterre au XIe siècle, des détails curieux et qui sont puisés à une *Histoire de l'Eglise* faite par Lanfranc et aujourd'hui perdue. — *Voy.* les articles ANSELME (Saint) et LANFRANC.

EDUCERE FORMAM E MATERIA, *tirer une forme de la matière;* EDUCTIO, c'était l'acte par lequel la forme était tirée de la matière. — Cette *éduction* était distinguée à la fois de la création qui ne présuppose pas de matière intérieure, et de la génération qui ne suppose pas de sujet antécédent. *Voy.* les mots MATIÈRE et FORME, où la théorie de la *corruption*, de *l'altération*, de la *génération* et de la *mutation*, est expliquée.

EFFECTUS, *effet*. — Ce mot ne doit pas être pris chez les scolastiques dans le sens rigoureux que lui donne Leibnitz et l'école éclectique. L'effet est toujours considéré comme une réalité autre que la cause dans les diverses écoles du moyen âge. — *Voy.* l'explication du mot CAUSA.

EFFECTUS PER SE ET PER ACCIDENS, *effets par soi*, *effets par accident*. — Les scolastiques distinguaient ce qui est cause par soi et ce qui est cause par accident. La cause par soi est ce qui produit avec intention de produire; la cause par accident, ce qui produit sans intention, *præter intentionem*, *cujusmodi sunt fortuna et casus*. Les *effets par soi* sont le résultat des premières causes; *les effets par accident*, le résultat des secondes.

ELEMENTS (THÉORIE DES), une des plus curieuses théories de la science ancienne et de celle du moyen âge. — On donnait le nom d'*éléments* aux corps simples en qui se résolvaient les autres. *Apte definitur elementum corpus in quod cætera resolvuntur*. Cette définition est empruntée, sauf une légère modification, au *Traité du ciel* d'Aristote, et elle était très-généralement admise. On pourrait même croire au premier abord qu'elle est au fond identique à celle qu'accepte aujourd'hui la science moderne. Néanmoins, on rejettera bien vite cette idée fausse, si l'on prend la peine de lire les explications par lesquelles les physiciens du moyen âge expliquaient leur vague formule.

L'élément, disaient-ils, est appelé *corps*, pour qu'on le distingue de la matière première et de tout ce qui n'est pas doué de corporéité; *simple*, pour qu'on ne le confonde pas avec les *unités*. On ajoute : *En qui se résolvent les autres corps*, parce que dans cette addition indispensable, la définition de l'élément conviendrait au ciel, qui est aussi un corps, mais aussi un corps inaltérable, qui ne se mêle à aucun autre, et en qui aucun autre ne se résout.

On voit par là que rien ne serait plus téméraire en scolastique que de juger une doctrine sur quelques formules avant d'en avoir bien pénétré le sens et surtout avant de les avoir comparées à celles qui rendent compte de l'ensemble des doctrines. On voit aussi que, dans la question particulière qui nous occupe, la définition de l'élément, interprétée d'après cette règle, n'est en aucune façon applicable à l'élément ou aux corps simples de la chimie moderne; bien plus, elle en exclut l'idée. Elle suppose en effet la théorie de la matière et de la forme, et elle implique qu'il y a une différence absolue entre la nature céleste et la nature élémentaire.

§ I. — On reconnaissait généralement, personne ne l'ignore, au moyen âge comme dans l'antiquité, quatre éléments : la terre, l'eau, l'air, le feu; et cette doctrine des quatre éléments a joué jusqu'à la constitution de la science moderne, c'est-à-dire pendant une longue série de siècles, un rôle considérable dans la pensée humaine. Non-seulement elle expliquait toute la physique et toute la chimie, mais encore elle s'appliquait indistinctement à la médecine. Les quatre tempéraments, c'étaient encore les quatre éléments envisagés non plus dans les corps bruts, mais dans les corps vivants.

Il serait intéressant de trouver les premières origines d'une théorie qui a longtemps régné sur la pensée humaine. Il paraît à peu près certain que la philosophie grecque en a puisé, au moins, certains principes dans la philosophie orientale. Mais cette philosophie, malgré de savantes recherches, est encore trop peu connue et dans ses détails et dans ses éléments métaphysiques, pour que nous puissions démêler ce qui appartient, dans la théorie en question, au génie grec et au génie indien. Nous nous contenterons de rechercher à quelles considérations obéissait l'école péripatéticienne, lorsqu'elle la défendait, et en recherchait les conséquences.

Les livres les plus accrédités du moyen âge contenaient la thèse des quatre éléments sur trois raisons principales.

1° Il y a quatre qualités primaires résidant dans quatre corps distincts; donc il y a quatre corps premiers et simples, auxquels

lesdites qualités sont inhérentes, comme les propriétés sont inhérentes à leurs sujets. Ces quatre corps simples sont les quatre éléments : *Sunt quatuor qualitates primæ residentes in quatuor distinctis corporibus ; ergo sunt quatuor corpora prima et simplicia, in quibus inhærent præfatæ qualitates, tanquam passiones in suis subjectis, quæ vulgo nuncupantur quatuor elementa.*

Dans ce raisonnement curieux, la mineure passait pour évidente d'elle-même : *Antecedens est in promptu.* Pourquoi d'autres qualités sensibles n'étaient-elles pas rangées parmi les qualités primaires? Pourquoi le froid et le chaud, le sec et l'humide avaient-ils à cet égard un privilége? il paraît que certains philosophes de l'antiquité et du moyen âge s'étaient, eux aussi, posé cette question, car ils prétendaient qu'il y a un nombre indéfini d'éléments. Quant à nous, nous concevons qu'au point de vue d'Aristote on ne les admette qu'en nombre limité ; mais pourquoi précisément le nombre *quatre?* Nous ne pourrions en donner que des raisons hypothétiques, et nous laissons à d'autres le soin de résoudre le problème.

Le caractère de la majeure est beaucoup plus facile à assigner. Les qualités sensibles sont, d'après les scolastiques, le signe de la nature intime des choses; en d'autres termes, la donnée sensible que nous fournissent les objets, renferme, pour l'esprit qui sait l'y dégager, la connaissance de leur forme. Il faut bien remarquer qu'entre cette théorie et la théorie moderne il y a un abîme ; il y en a un aussi entre les deux méthodes qui dérivent de ces deux théories. Sans doute, les modernes, eux aussi, soutiennent qu'il faut partir des faits ; seulement les faits qu'ils considèrent ne sont pas du même ordre, et ils ne prétendent pas arriver par leur connaissance au même résultat. Les anciens considèrent les sensations qui nous affectent à l'occasion des objets, comme des qualités qui leur sont inhérentes ; les modernes, au contraire, se préoccupent dans ces objets moins de ces prétendues qualités, dont ils n'ignorent point le caractère tout subjectif, que de leur ordre, de leur enchaînement, de leurs rapports. Ce n'est pas tout : la science moderne ne prétend rien affirmer sur la nature des êtres ; par exemple, lorsqu'elle assigne un certain nombre d'éléments, elle déclare expressément qu'elle se borne à indiquer où en est l'esprit humain dans le travail de décomposition auquel il assujettit la nature ; au contraire, la science antique (et c'est aussi dire celle du moyen âge) prétendait arriver d'un bond, de la donnée sensible à la forme ou à l'essence des choses. C'est pourquoi l'existence de quatre qualités primaires semblait, au moyen âge, attester l'existence de quatre éléments (539).

2° Il y a quatre lieux où reposent les corps simples : deux dans la région supérieure, deux dans la région inférieure. Donc il y a quatre éléments, l'air et le feu qui occupent la première, l'eau et la terre qui occupent la seconde. Les manuels anciens de physique donnent de la manière la plus nette, nous allions dire la plus crue, et sans explication ni réserve aucune, ce singulier raisonnement. *Dantur quatuor loca distincta,* dit un de ces ouvrages, *in quibus reponuntur quatuor corpora dicta simplicia, cum non sit vacuum in rerum natura. Ergo sunt quatuor elementa prænominata. Antecedens ostenditur, duo sunt loca superiora in quibus degunt ignis et aer; cætera autem duo sunt inferiora in quibus manent aqua et terra.* Le syllogisme paraissait sans réplique dans l'antiquité et au moyen âge. L'intéressant n'est pas de savoir s'il fallait, pour le faire, beaucoup de génie ou beaucoup de folie, mais sur quelles notions secrètes il s'appuyait. Car visiblement, si les anciens et les scolastiques avaient eu sur le *lieu,* la *place,* les corps *simples ou éléments,* les idées qui nous dominent, nous, modernes, ils auraient protesté unanimement ou peu s'en faut contre la preuve que nous venons de reproduire textuellement.

Le mouvement dans les idées anciennes suppose toujours une altération, une privation, un moindre être. Un corps se meut parce qu'il cherche sa *forme substantielle ou même une forme accidentelle.* On verra ailleurs (540) à quelle théorie générale de l'être se rattache ce principe qui domine la cosmogonie antique. Nous le constatons ici comme un simple fait; mais ce fait a son importance. Dès lors que le mouvement était la recherche, l'appétition active de l'essence, le lieu où le corps paraissait rester en repos, indiquait l'essence de ce corps. Nous concevons, nous modernes, le mouvement et les choses qui participent au mouvement, sous des idées bien différentes. Le mouvement nous semble, non une imperfection, mais, au contraire, une perfection supérieure des corps, et une perfection tellement supérieure, que les corps ne la possèdent point par eux-mêmes et en vertu de leur nature, mais en vertu de leurs rapports avec des *forces,* des *agents,* des *causes* qui n'ont rien de commun avec la matière ou l'étendue.

Qu'on l'observe bien, les leibnitziens eux-mêmes admettent cette vérité; sans doute, ils affirment qu'il n'y a que des forces dans ce qui constitue le fond substantiel des êtres physiques; mais l'étendue existe encore pour eux, du moins à titre de phénomène, d'apparence, et comme le disait un kantiste, d'une manière subjective. Or, quels sont, à leur avis, les rapports de cette *étendue* phénoménale et des *forces* ou *monades* qui existent comme réalités substantielles?

(539) « Ex accidentibus propriis devenimus in cognitionem substantiæ, proindeque in quatuor primis qualitatibus recte manifestatur quaternarius elementorum. » (Colomb., *Phys.*, lib. III, quæst. I.)

(540) Cf. articles, Mouvement, Lieu, etc.

Les mêmes, absolument les mêmes que le bon sens et l'opinion vulgaire des physiciens proclament entre ces forces et l'étendue envisagée comme un élément essentiel, substantiel de la matière. Du haut de cette idée, qui est ainsi reconnue par toutes les écoles modernes, le *mouvement* apparaît comme se communiquant à tous les corps suivant des lois universelles et abstraction faite de leur nature propre et de leur essence. D'ailleurs, le repos, du moins le repos absolu, n'est qu'une chimère, ou si l'on veut une abstraction; car la matière ne s'organisant et n'ayant des lois que par le mouvement, supposer le repos, serait supposer qu'une partie de la création échappe aux lois de la nature et en quelque manière se dérobe à l'action de la Providence.

La raison moderne, ou, en d'autres termes, la raison s'analysant elle-même, et s'affranchissant par cette analyse d'elle-même des préjugés antiques, répugne donc profondément à admettre que les corps tendent à se reposer dans un lieu déterminé, et que cette tendance est un résultat de leur nature. Elle y répugne, et elle érige cette répugnance en axiome, 1° parce qu'elle n'admet pas le repos absolu dans la nature, à cause de sa notion générale du mouvement, qu'elle considère comme un principe universel, non comme un principe spécifique; 2° parce qu'elle n'admet pas, en vertu des mêmes motifs, que le mouvement ou ce qui s'y rattache ait aucun rapport avec la nature propre des choses. Mais la raison antique, que a théorie des *formes substantielles* amenait par une invincible logique à une tout autre idée du mouvement, ne pouvait avoir ces répugnances; au contraire, il lui était naturel de regarder le lieu occupé habituellement par les choses comme le signe de leur essence. Ces considérations, qui reposent sur des faits incontestables, nous semblent expliquer l'argument, en apparence si bizarre, que le lecteur a vu plus haut avec un sourire, et dont il doit comprendre maintenant la secrète liaison avec la logique intime de l'esprit grec perpétué au moyen âge dans la scolastique.

3° Un dernier raisonnement, encore plus singulier que les précédents, venait appuyer dans les manuels ceux qu'on vient de citer, et formait avec eux je ne sais quel cercle infranchissable pour les anciens et pour les scolastiques. On trouve, disaient-ils, dans les corps vivants, quatre espèces de tempéraments : le mélancolique, dans lequel domine la terre; le phlegmatique, dans lequel domine l'eau; le sanguin, dans lequel domine l'air; le colérique, dans lequel domine le feu. Donc il faut admettre quatre éléments. *Quatuor inveniuntur viventium temperamenta: melancolicum, cui dominatur terra; phlegmaticum, in quo viget aqua; sanguineum, in quo regnat aer, et colericum, in quo fervet ignis. Quatuor igitur elementa sunt admittenda.*

On verra ailleurs, exposés en détail, les principes et les conséquences thérapeutiques de cette singulière physiologie. Ce qui nous frappe ici, c'est qu'elle n'était guère admise que comme une application de la physique générale et de la théorie des éléments que nous venons d'esquisser. N'y a-t-il pas une pétition de principe, dès lors, à regarder la doctrine des quatre éléments comme prouvée par celle des quatre tempéraments? Les anciens et les scolastiques considéraient, sans doute, que l'application d'un principe, quand elle est en harmonie avec les faits et les habitudes légitimes d'une science, peut en être considérée comme la vérification. Ils allaient donc de la théorie des éléments à celle des tempéraments; puis ils revenaient de celle des tempéraments à celle des éléments, confirmant avec une certaine naïveté l'une par l'autre. Naïveté, disons-nous; le fait semble établir que l'expression n'est pas trop sévère, et cependant nos sciences modernes renferment plus d'une argumentation analogue. Au fond, que prouve celle que nous venons de rappeler? Elle prouve l'extrême flexibilité des phénomènes à se plier à toutes les théories. Elle prouve aussi par combien de racines, fortement impliquées les unes dans les autres, les idées principales de la science antique tenaient à l'esprit humain tel qu'il était alors. Physique, physiologie, astronomie, métaphysique, toutes les autorités scientifiques lui tenaient le même langage; nulle discordance entre leurs assertions; les phénomènes les plus divers, évoqués par elles, rendaient aussi un témoignage unanime à leurs conclusions. Tout cela formait un tissu de preuves et de convictions sous lequel la vérité restait pour ainsi dire invisible. Il a fallu à l'esprit humain une énergie incroyable et de merveilleux pressentiments pour s'arracher à tant de liens; il lui a fallu même je ne sais quel instrument qu'il ne devait pas à sa propre industrie, puisqu'il était comme entraîné, et que le problème était pour lui, moins d'employer sa force, que de la sentir et de la retrouver sous ses chaînes.

4° Quelques manuels invoquaient enfin, à titre d'argument, mais d'une manière timide et presque honteuse, l'autorité des Ecritures. Du reste, ce n'était peut-être qu'une ruse logique pour échapper à une objection assez grave qui était tirée de la même source. La *Genèse* ne parle ni du *feu*, ni de l'*air*, lorsqu'elle raconte les merveilleux commencements de la création. Donc les quatre éléments des anciens sont niés par Moïse. La réponse à cet argument est curieuse à plus d'un titre, et surtout parce qu'elle montre avec quelle liberté on interprétait l'Ecriture au moyen âge, et qu'ainsi il reste établi, par une foule de faits semblables, que si la physique, l'astronomie et la physiologie sont restées si longtemps dans une enfance stérile, ce n'est pas qu'elles consultassent aveuglément les textes sacrés en matière de science. Les textes sacrés ont été pour les recherches un motif d'hypothèses, et souvent d'hypothèses bizarres, comme aussi d'hypothèses très-heureuses,

mais jamais de certitude. Chaque esprit les interprétait à sa manière, avec une indépendance souveraine, et l'Eglise, en tant qu'Eglise — je ne dis pas, bien entendu, ceux qui y exerçaient une magistrature — n'intervint jamais pour condamner ou même limiter la liberté de ces interprétations. Le principe *tradidit mundum disputationibus* a été violé par plus d'un docteur, jamais par elle. D'où il suit que l'Ecriture, bien loin de restreindre le champ des investigations, l'a immensément étendu. Elle n'a jamais fait naître, sur ces questions de pure science, de doctrines proclamées *catholiques*; mais elle a suscité un nombre incroyable d'enquêtes, de suppositions, de débats, de labeurs de toute nature. En d'autres termes, loin de repousser le mouvement des esprits, elle l'a provoqué, agrandi; on pourrait même dire qu'elle lui a imposé la nécessité heureuse de ne s'arrêter jamais. Les scolastiques, en face du texte de la *Genèse*, disaient donc qu'à la vérité Moïse ne parle ni de l'air ni du feu comme ayant été les principes des choses; mais qu'il n'a gardé le silence sur leur compte que pour ne pas favoriser les mauvais penchants des Juifs qui tendaient, dans leur servile imitation des gentils, à se prosterner devant le feu et devant le ciel. Cette raison ne manque pas d'une certaine subtilité apparente. Il semble, du reste, assez naturel de se demander, après cette observation judicieuse sur les tendances intellectuelles des anciens, si cette tendance même n'avait pas contribué à leur faire admettre l'*air* et le *feu* au nombre des éléments. Peut-être cette réflexion vint-elle à l'esprit de quelques-uns des hardis savants qui protestèrent, au XIVe siècle, contre les quatre éléments. Quoi qu'il en soit, c'était au psaume CXLVIII et au chapitre III de Daniel que renvoyaient les partisans des quatre éléments.

Or, qu'est-ce que le psaume CXLVIII? C'est un des élans les plus splendides du Prophète-Roi, celui où il convie toute la création à louer le nom divin. Dans son effusion lyrique, il s'adresse, non pas aux quatre éléments, mais à tous les êtres qui peuplent l'univers depuis les anges jusqu'aux souffles de la tempête, depuis les cieux des cieux jusqu'aux serpents qui rampent sur le sol; il est très-vrai que, dans cette énumération poétique, et qui passe d'un vol à travers tous les mondes, le poëte sacré parle du *feu;* mais on avouera que c'est là un singulier argument pour prouver que le feu est dans son opinion un élément, et qu'ainsi le quaternaire de la philosophie profane est reconnu par David. Cette argumentation est d'autant plus bizarre que l'*air* n'apparaît pas dans cette magnifique explosion de poésie (541).

Nous en dirons tout autant du chapitre III de Daniel. S'il y avait une conclusion scientifique à tirer directement de ces cantiques, qui sont évidemment des effusions de l'âme et non des traités de chimie, cette conclusion serait, dans tous les cas, essentiellement opposée à celle d'Aristote. Il ne faudrait pas reconnaître quatre éléments ou quatre types généraux, il en faudrait reconnaître une série beaucoup plus nombreuse, nous allions dire une série indéfinie. Nous croyons même que l'Ecriture, non certes par son autorité directe, qui ne s'étend pas à la constitution des sciences humaines, mais indirectement et par les sentiments intimes du cœur humain qu'elle favorise d'une façon manifeste, tendait à mettre sur la voie de théories radicalement opposées à celles d'Aristote. Aristote en effet arrange la nature en petits compartiments. Son univers est un monde logique, rangé, classé, numéroté: partout la mesure, la limite, le nombre restreint. L'univers de l'Ecriture au contraire flotte dans l'indéfini; on peut en dire ce que les coperniciens disaient en termes splendides de celui qu'ils décrivaient, qu'il a son centre partout et sa circonférence nulle part. Sans doute l'Ecriture ne contient pas — ou du moins ne contient pas pour l'œil borné de la sagesse humaine — un système de physique et d'histoire naturelle; mais celui qui a l'habitude de la méditer se trouvera assez à son aise dans les espaces immenses que calcule la science des Newton et des Arago, il sera au contraire singulièrement gêné et resserré, et étouffé dans ce petit univers de poche que décrivent Aristote, Ptolémée et Galien

§ II. — Nous venons de résumer la théorie généralement admise pour les éléments; il nous reste, pour la préciser, à indiquer quelques-unes des questions qu'on y rattachait.

Il y avait un problème fort débattu entre les médecins et les philosophes, bien qu'au fond leur doctrine ne différât pas radicalement. Faut-il regarder les quatre qualités primaires comme les formes même des éléments. Galien (542) et Philopon (543) disaient: Oui (544). Aristote (545), les Parisiens, dans leur Commentaire sur Aristote, Auréolus, dans ses Distinctions, et la plupart des scotistes disaient : Non. C'est que, suivant eux, il y avait un abîme entre la *qualité* et l'*essence* ou la *forme substantielle*. Ils disaient donc : « Si les qualités premières constituaient la forme des éléments, les éléments, qui sont des composés substantiels, seraient constitués dans leur être substantiel par des formes accidentelles, les premières qualités n'étant au fond que des accidents qualificatifs: *Primæ qualitates sunt accidentia in prædicamento qualitatis reposita.* » — Le débat était

(541) C'est le fameux psaume CXLVIII : *Laudate Dominum de cœlis; laudate eum in excelsis! — Laudate eum, omnes angeli ejus; laudate eum, omnes virtutes ejus! — Laudate eum, sol et luna; laudate eum, stellæ et lumen! — Laudate eum, cœli cœlorum et aquæ omnes quæ super cœlos sunt... — Laudate Dominum de terra, dracones et omnes abyssi; — ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum quæ faciunt verbum ejus*, etc.

(542) GALIEN, *De usu partium*, I. — *De elementis*, I.

(543) PHILOPON, II *De generatione*.

(544) ARISTOTEL., *De generatione*, II.

(545) Dist. 15, art. 1.

curieux, quoique stérile. — Aux yeux des philosophes comme des savants, la qualité dénotait l'essence de la chose, et c'était en vertu des quatre qualités primaires reconnues, qu'ils admettaient à l'envi quatre éléments; mais les raisonneurs n'entendent pas moins maintenir rigoureusement la distinction logique de l'essence et de la qualité, bien que d'ailleurs ils regardent celle-ci comme le signe de celle-là, et que l'induction de l'une à l'autre fût à leurs yeux un procédé légitime. Pour les gens positifs, cette distinction toute logique, tout abstraite, et qui n'aboutissait à aucun résultat scientifique, était comme non avenue. Certainement la thèse des savants était plus simple que la doctrine rivale; elle encombrait moins la science d'entités inexplicables. Mais qu'on ne s'y trompe pas, si elle avait triomphé, la science fût demeurée impossible. En effet, celle-ci repose tout entière sur cette double maxime, que les choses ont une essence, et que cette essence est invisible, c'est-à-dire que les qualités sensibles, loin de se confondre avec elle, ne peuvent en aucune façon la révéler. Le progrès, au moyen âge, ne consistait pas à dire : la qualité primaire est la forme de l'élément ; mais au contraire à élargir autant que possible la distinction de cette forme et de cette qualité. C'est à ce point de vue qu'il faut juger les arguments suivants, que nous extrayons du manuel scotiste que nous avons si souvent cité. *Quod ab alio sejungi potest, eo integro et illæso remanente, non est forma substantialis, quia sejuncta forma ejus, cujus est forma, destruitur ipsamet res constituta per talem formam : possunt autem existere elementa, sine primis qualitatibus, ergo primæ qualitates non sunt elementorum formæ. Major est nota. Minor ostenditur, ignis in fornace babylonica non calefecit, nec combussit tres pueros in eam conjectos. Tunc erat ignis absque calore, non tamen exsistebat sine sua forma substantiali, ergo nec calor est forma elementi ignis, nec aliæ qualitates censendæ sunt formæ cæterorum elementorum.* Certes, ce raisonnement présenté textuellement, comme nous venons de le faire, choque, nous le reconnaissons, les habitudes logiques de la science moderne, qui répugne essentiellement à ce mélange de théories sacrées et profanes. Mais pourquoi y répugne-t-elle? Précisément parce qu'elle s'interroge exclusivement sur les lois du mouvement et non pas sur la nature intime des choses corporelles? Et pourquoi ne s'interoge-t-elle pas sur la nature intime des choses corporelles? parce qu'elle croit ce problème insoluble à ses moyens d'investigation. Là où les anciens disaient : l'essence cachée des choses qui nous entourent se dévoile pour le savant à travers leurs qualités, elle répond : Hélas! non, ces qualités ne dévoilent rien et nous ne pouvons que les constater dans leurs conditions d'existence. Mais comment est-elle arrivée à cette sorte d'aveu d'humilité qui est la raison suprême de sa puissance? C'est précisément en se persuadant que les qualités, au lieu d'être l'expression invariable, inflexible, nécessaire de la nature intime des choses, n'ont qu'un rapport indirect avec cette nature, et que celle-ci peut être sans celles-là. A ce point de vue, on ne saurait assez reconnaître quel service le dogme de la possibilité des miracles a rendu à la raison humaine. L'habitude de considérer des phénomènes qui ne se rapportaient point à l'essence des choses ou à ce que l'on considérait comme tel ; l'habitude, par exemple, de méditer sur le prodige du *feu* qui ne *brûlait* point, inclinait lentement l'esprit, d'abord à reconnaître une distinction entre les phénomènes et la nature, puis à ne plus regarder celle-ci comme nécessairement signifiée par les premiers. Nous en trouvons, dans le problème soulevé entre les galénistes et les scotistes, une preuve assez significative.

§ III. — On se demandait ensuite si les éléments sont soumis à la *génération* et à la *corruption* (*an generabilia et corruptibilia sint*). La réponse générale et surtout formulée par l'école scotiste était la suivante : Les éléments, considérés dans leurs parties sont corruptibles. En effet, ils agissent les uns sur les autres, quand leur nature est contraire, pour s'assimiler leurs parties, réciproques ; or, s'il y a assimilation des parties d'un élément par les parties plus fortes d'un autre élément, en d'autres termes, si le feu absorbe l'eau ou le feu, il faut qu'il y ait corruption et génération. *Agentia contraria conantur viribus suis assimilare sibi opposita : nequeunt autem agere in contraria, nisi fiat aliqua generatio et corruptio partium, ut constat de igne qui exstinguitur ab aqua, quæve ab igne absorbetur. Igitur elementa censenda sunt generabilia et corruptibilia secundum partes* (546). Pour bien comprendre ce raisonnement, il faut se rappeler les principes sommaires de la théorie scolastique de la génération et de la corruption. Les phénomènes divers que nous présente la nature existent, suivant les anciens, à un titre absolu ; et les manières opposées dont ils nous affectent les constituent comme des entités contraires les unes aux autres. Pour prendre un exemple particulier, le *chaud* et le *froid* ne sont pas, à leurs yeux, deux façons de sentir, opposées sans doute, au point de vue de notre sensibilité personnelle, mais provoquées peut-être par un agent identique; ce sont deux qualités des corps, existant en eux comme leur étendue en leur impénétrabilité. A ce point de vue la nature n'est qu'un vaste assemblage d'*antinomies*. C'est même en vertu de ces antinomies que l'on concluait à l'existence d'une matière première qui était le fond premier de toute substance, parce qu'elle était absolument dénuée de toute qualité. Le *déterminé* étant une négation ou le terme antithétique d'une opposition, la substance, en tant que support des

(546) Colomb., *Phys.*, *De elementis*, quæst. 1, art. 3.

cette transformation ne saurait détruire toute la masse d'un élément.

Trois opinions se partageaient les écoles sur ce problème délicat : les uns (MARSILIUS, II *De gen.*, quæst. 9, et TOLET, 9, *De generat.*, quæst. 8) prétendaient que les éléments se convertissent en quelques mixtes, tels que les vapeurs ou les exhalaisons, avant de se métamorphoser les uns dans les autres. Thémistius et Ruvius (552), adhérents du thomisme, prétendaient qu'un élément peut se convertir immédiatement en un autre, pourvu qu'ils aient une qualité commune : (*Immediate posse converti in aliud symbolum, non posse in dissymbolum.* Les scotistes, Tataretus (553), Joannes *De magistris* (554), les Parisiens (555) soutenaient la thèse de la transmutation immédiate de tous les éléments les uns dans les autres.

Pourquoi cette dernière opinion, qui évidemment est la plus raisonnable et la plus simple, n'était-elle pas admise par toutes les écoles ? C'est qu'on invoquait contre elle un argument terrible. « L'extrême, disait Thémistius, ne peut passer d'un bond à l'autre extrême ; un intermédiaire est indispensable. » On reconnaît ici cette vieille thèse des *contraires* et des intermédiaires qui était en harmonie parfaite avec la métaphysique ancienne. Si les scotistes la repoussaient, c'est qu'au fond ils étaient déjà sortis sans trop s'en douter, pour la plupart, des traditions aristotéliques. Aussi quand on leur opposait le terrible : *Extremum nequit transire in extremum, nisi prius transeat in medium,* ils répondaient en niant la vérité absolue de la maxime : *Distinguo majorem, si transitus in medium sit necessarius, ut in motu locali et in formatione hominis, concedo : si vero necessarius non sit, ut in proposito, nego.*

Du reste, quelques scotistes posaient les affirmations qui suivent : 1° *Unum elementum potest gignere aliud elementum specie distinctum.* Exemple : *In cryptis et antris terræ, ex aere in eis incluso generatur aqua, cujus causa effectrix alia non est quam terra, cujus frigiditas vincit calorem aeris et disponit ad introducendam formam aquæ. Unde originem ducunt fontes et flumina.* 2° *Unum elementum potest corrumpere duo elementa et gignere tertium ab eis distinctum.* Exemple : *Unus horum potest occidere duos homines ex quibus fiunt cadavera, vermes et hujus formæ alia, quæ ab homine discriminantur.* 3° *Per actionem tertii, ex duobus elementis inter se pugnantibus, potest aliud generari.* Exemple : *Ex ferro et aere, per actionem ignis potest produci aurum, atque ex equo et asina gignitur mulus.*

§ VI. — La théorie que nous venons d'exposer et qui contenait, on vient de le voir, le germe de nombreuses dissidences sous l'uniformité apparente de ses formules, aboutissait néanmoins par la vertu logique de ces formules et à travers toutes ces dissidences, si graves qu'elles fussent, à un certain nombre d'idées scientifiques qu'il importe de résumer.

Ces idées étaient d'ordinaire renfermées dans un petit traité spécial, ou comme on disait alors dans un *article*, dans une *question* qu'on intitulait : *Des qualités motrices* des éléments (*De qualitatibus motricibus elementorum.*)

On appelait *qualités motrices* des éléments les qualités en vertu desquelles ils se mouvaient, nous traduisons littéralement, « SOIT EN HAUT, SOIT EN BAS. » (*per quas elementa moventur sursum vel deorsum*). Ces expressions nous semblent un peu étranges, parce qu'elles n'ont pas de sens précis dans notre langue scientifique moderne ; elles en avaient un que tout le monde comprenait nettement dans l'antiquité et au moyen âge, parce qu'alors les idées de *haut* et de *bas*, qui pour nous n'indiquent que de simples relations, impliquaient quelque chose d'absolu.

On distinguait quatre *qualités motrices* des éléments : La légèreté en soi ; la légèreté *secundum quid ;* la pesanteur *secundum quid ;* la pesanteur absolue. La légèreté et la pesanteur *en soi* étaient les qualités spéciales qui font qu'un corps donné l'emporte sur tous les autres par son mouvement *sursum* ou par son mouvement *deorsum*. La légèreté et la pesanteur *secundum quid* ne produisent en ce genre qu'une prééminence toute relative, *Leve simpliciter ut quod reliquis elementis superemines, grave simpliciter quod cæteris omnibus subjacet ; leve secundum quid est quod respectu aliquorum elevatur respectu vero aliorum submittitur. Grave secundum quid describetur illud quod quidem terræ eminet, aliis vero elementis est inferius.*

Le feu, dans cette théorie, devait être et était regardé en effet comme essentiellement et souverainement léger (*summe levis*) ; la terre comme essentiellement et souverainement lourde ; l'air était léger *secundum quid ;* et c'était aussi *secundum quid* que l'eau avait la propriété contraire.

Le feu est souverainement léger, parce qu'il est le plus noble des éléments, et aussi parce que sa place naturelle est sous l'orbe de la lune. On verra ailleurs le sens et la portée de ce dernier argument. Quant au premier, il ne faut pas y voir simplement, comme on l'a fait quelquefois, le résultat logique d'une sorte d'anthropomorphisme appliqué aux forces de la nature. Il est possible, sans doute, que cet anthropomorphisme, tendance naturelle de toute âme et de toute science à ses débuts, ait contribué à rendre assez naturel le raisonnement dont il s'agit ; mais il suffit d'être un peu initié aux habitudes logiques du moyen âge pour comprendre qu'une autre cause encore devait incliner les esprits. En effet, la supériorité du lieu naturel et la supériorité de

(552) THEMISTIUS, V *Physiq.*
(553) RUVIUS, I *De gener.*, c. 6, quæst. 1.
(554) TATARETUS, II *De gener.*, quæst. 2.
(555) Joannes DE MAGISTRIS, Parisienses II, *De gener.*, quæst. 2. — *Voy.* aussi DUNS SCOT, II, dist. 3, quæst. 4.

l'essence devaient être considérées comme liées par d'intimes rapports, quand on voyait dans les divers phénomènes du repos et du mouvement l'indice de la nature intime des corps.

C'était par des raisons analogues et en considérant la terre comme le plus infime des éléments qu'on la proclamait souverainement pesante. Cette considération était présentée sous trois formes différentes dans les manuels du temps. «La terre,» disait-on, «est le plus infime des éléments; donc il faut lui attribuer la plus infime des qualités motrices : or la plus infime des qualités motrices est la pesanteur absolue; donc la terre est absolument pesante. De plus, la terre occupe la dernière place parmi les éléments; donc c'est la dernière des qualités motrices qui lui appartient, et la dernière de ces qualités c'est la pesanteur absolue. Enfin, les éléments extrêmes doivent jouir des qualités motrices extrêmes; or le feu et la terre constituent les éléments extrêmes, donc ils sont pourvus des qualités extrêmes, qui sont la pesanteur absolue et l'absolue légèreté (556).»

Ces raisonnements subtils, et qui impliquent tous les trois un même principe, celui que nous présentions tout à l'heure, à propos de la légèreté absolue du feu, ces raisonnements subtils ont leur intérêt historique. C'est dans leur sein que s'enfermèrent, au XV°, au XVI°, au XVII° siècle, les partisans de la science ancienne, de la science grecque et scolastique contre les théories que Descartes, Bossuet, Fénelon, le P. Malebranche devaient faire triompher après bien des épreuves. Ils paraissaient raisonnables, solides, invincibles même à des esprits d'ailleurs excellents, mais qui avaient une *logique* particulière, parce que leur métaphysique était radicalement opposée à la métaphysique qui aujourd'hui domine les savants à leur insu. Néanmoins il importe de se rendre compte de cette logique, et de cette métaphysique, puisque leur destruction fut peut-être à la fois (c'est là du moins une hypothèse qu'on peut faire, et une hypothèse qu'il vaut la peine de vérifier) le résultat du dogme chrétien et la condition première de nos sciences. Un philosophe éminent, M. Buchez, qui l'a pressenti, suppose que le christianisme a agi sur notre civilisation intellectuelle par sa morale. Suivant lui, le système de Ptolémée se rattache indirectement aux religions orientales, qui croyaient à une préexistence de l'âme sous une forme purement angélique. Dès lors notre vie actuelle n'était plus qu'une expiation d'une faute individuelle, et Dieu n'avait créé le monde qu'en vue de la terre, et pour en faire le lieu de l'expiation humaine. La terre était donc le centre moral de la création; il était naturel de la considérer aussi comme constituant son centre matériel. La conception chrétienne est diamétralement opposée, et par là elle conduit l'esprit humain à une astronomie qui est l'antithèse de la précédente: «L'homme,» dit M. Buchez, «fut créé le sixième jour : ainsi il n'est point partie principale du monde; on ne peut pas dire que le monde ait été créé pour lui. On doit appliquer au domaine de l'homme, la terre, les considérations sur sa position relativement à l'univers. Ainsi il faut croire que l'univers n'a point été créé comme une condition d'existence de la terre; mais, au contraire, que la terre n'est qu'une fonction intégrante de l'univers. Il n'est donc point nécessaire d'admettre que la terre est le centre du monde; et, si l'on considère la faiblesse et l'infimité de l'homme, il est difficile de croire que son séjour soit le point central et par suite le plus important du monde entier.»

La thèse de M. Buchez est admirablement ingénieuse, et même, à quelques égards, elle ouvre une voie heureuse et féconde d'investigations. Mais, si on la prend telle qu'elle est, et sans la transformer par quelques données métaphysiques qui, malheureusement ont fait défaut au puissant penseur, elle ne résiste pas à l'épreuve des faits historiques. Nous montrerons ailleurs (556*) que la révolution astronomique ne s'est pas faite sous l'empire des préoccupations que suppose M. Buchez; nous montrerons que la raison invoquée par les novateurs, ce ne fut point le désir de déplacer le centre de l'univers, mais cette conviction que l'univers n'a pas de centre. Ici nous nous bornerons à constater que la science grecque et scolastique n'attribuait pas la souveraine et absolue pesanteur à la terre, parce qu'elle en faisait la grande merveille du monde, ainsi que le paraît croire M. Buchez, mais, au contraire, parce qu'elle la considérait comme le plus infime des éléments.

On comprend sans peine que l'eau et l'air étaient regardés comme possédant une pesanteur ou une légèreté *secundum quid*, à cause de leur position intermédiaire dans l'échelle des éléments.

Il est peut-être curieux de voir comment on ramenait aux principes admis les phénomènes qui en paraissent la négation. Il y a certaines substances qui, de leur nature, paraissaient toutes terrestres, et qui cependant flottent sur l'eau. Donc, concluaient quelques rebelles, la terre n'est pas toujours plus pesante que les autres corps. Ces substances, répondait-on, sont probablement mêlées à de l'air ou à quelque principe igné. Mais le plomb et le fer ne sont pas de la terre, et ils sont plus lourds que la terre, répliquaient les indociles obstinés. L'objection était embarrassante. On la résolvait néanmoins par un argument qui mérite les honneurs de la citation : C'est une mauvaise terre, une terre mêlée, qui tombe moins rapidement vers le sol que les métaux dont on vante le plus la pesanteur; si c'était de la terre pure, on verrait bien! Pourquoi fallait-il que cette bienheureuse terre pure fût introuvable? *Respondes verum esse de terra mista, cum reli-*

(556) Cf. COLUMB., *Phys.*, loc. cit.

(556*) Cf. articles PHYSIQUE, TERRE

quis elementis, non autem de terra pura, quæ plane est gravissima !

Voilà une argumentation qui nous semble tirée d'un peu loin ; mais elle était conforme aux habitudes logiques des Grecs et des scolastiques qui invoquaient sans cesse le ***pur*** et l'***impur***, le ***naturel*** et le ***violent***, le ***sursum*** et le ***deorsum***, vivant volontiers sur l'opposition et la conciliation de quelques antinomies. Du reste, ce qu'il importe de remarquer, c'est que, si parfois ils étaient obligés à quelques efforts de logique pour plier les faits à leurs théories (ce qui arrive à toute théorie), d'autres faits semblaient merveilleusement y rentrer. On va en voir quelques exemples qui donneront peut-être à réfléchir, et qui jettent suivant nous, une vive lumière sur l'histoire des sciences.

La conséquence de la doctrine des éléments, c'est que, dans leur lieu naturel, ils n'ont qu'en puissance leur légèreté et leur pesanteur. En effet, si le mouvement est la tendance de l'être vers son lieu naturel, (c'est là, on se le rappelle, un des axiomes du système scolastique), il s'ensuit que dès qu'un élément a atteint son lieu naturel, son mouvement n'a plus de raison d'être : d'actuel il devient ***virtuel*** ou, pour parler plus exactement, ***habituel***, en prenant ce mot dans le sens qu'il avait dans la langue du moyen âge. De là cette maxime des scolastiques : ***Elementa in suis propriis et naturalibus locis habent quidem gravitatem aut levitatem habitualem, non vero actualem.*** Or, par une rencontre singulière, cette maxime semble en harmonie avec plusieurs faits d'une observation facile et qui étaient sans cesse invoqués dans les écoles. Quand le plongeur, répétaient-elles à l'envi, quand le plongeur descend au fond de la mer, en vain a-t-il sur sa tête un énorme amas d'eau : cet amas d'eau ne l'accable pas de son poids. Ce phénomène s'explique admirablement dans nos théories modernes, mais il s'explique par une argumentation à certains égards mathématique, et par conséquent indirecte. Au contraire, il avait son explication immédiate et en apparence très-significative et très-concluante dans le principe que nous formulions naguère. On ajoutait non moins triomphalement : l'air qui est sur nos têtes ne l'opprime en aucune façon. D'ailleurs n'observons-nous pas, lorsque nous tirons l'eau d'un puits, que le vase qui la renferme ne pèse pas tant qu'il est dans l'eau du puits, mais qu'il prend une certaine pesanteur, dès qu'il en est sorti ?

Ces faits paraissaient péremptoires aux scolastiques et aux anciens ; et ils devaient le leur paraître.

Ce serait donc une très-grave erreur de s'imaginer que la science antique ne tenait qu'à quelques fantaisies capricieuses, et n'avait pas son point d'appui dans un certain nombre d'observations. Les observations et les idées métaphysiques, les faits et le raisonnement, toutes les puissances intellectuelles, en un mot, ou du moins toutes les puissances intellectuelles, telles qu'elles existaient alors et dans les limites où elles avaient pu se développer, étant donné un point de vue étroit et faux, aboutissaient au même résultat et semblaient imposer à la pensée humaine un ensemble de théories dont il lui était presque impossible de sortir. Il en est sorti pourtant... pour qui analyse de près les difficultés, cette victoire de l'esprit nouveau sur les doctrines des Grecs et des Romains est un des miracles opérés par le christianisme.

§ VII.—Du reste, avant que cette victoire fût remportée, il y eut mille tentatives de l'esprit humain vers l'issue triomphale qu'il finit par trouver. Nous avons déjà assisté à quelques-unes de ces tentatives ; nous avons déjà vu que, sur plus d'un point essentiel, l'école scotiste avait été conduite par ses principes généraux et par le dogme catholique à révoquer en doute quelques-unes des données essentielles de la métaphysique et de la science ancienne. Il nous reste à présenter encore quelques-unes de ces discussions qui devaient être fécondes pour l'avenir, et à faire voir qu'après Scot, d'autres docteurs, comme Gabriel Biel par exemple, continuèrent hardiment l'œuvre de la révolution que le chef de l'école franciscaine avait commencée tout ensemble avec une audace incroyable d'esprit et une prodigieuse timidité de caractère.

En général, nous l'avons déjà dit, les luttes intestines de la scolastique ne portaient pas sur le nombre des qualités élémentaires. On doit cependant noter que le fameux Arriaga et d'autres encore n'en reconnaissaient que deux, le ***froid*** et le ***chaud***. Ils donnaient aussi, pour la plupart, les mêmes définitions de ces qualités, et elles ont été assez spirituellement tournées en ridicule par la logique de Port-Royal pour qu'il y ait quelque intérêt à les rappeler. Du reste, ces définitions étaient empruntées à Aristote. Le chaud, disait-on, est ce qui resserre les parties homogènes et disjoint les parties hétérogènes ; le froid, ce qui resserre les parties hétérogènes aussi bien que les homogènes. L'humide est ce qui est difficilement contenu par soi-même et facilement contenu dans une chose différente ; le sec, ce qui est difficilement contenu dans une chose différente et facilement contenu en soi-même (557).

On déclarait aussi dans toutes les écoles que le feu est ***souverainement chaud*** (***calidus in summo***), et l'air ***souverainement humide, puisqu'on le renferme facilement dans les vessies et dans les soufflets ; facile clauditur,***

(557) Exemples du chaud : *Ut calor in unum cogit aurum permistum cum aliis metallis et ab istis illud disjungit.* — Du froid : *Ut patet in aqua congelata, in qua coadunantur ligna, lapides, paleæ et id genus alia.* — De l'humide : *Humidum est, quod difficulter proprio termino, faciliter autem alieno termino terminatur, ut aqua lapidibus et aggeribus tanquam alienis terminis terminatur.* — Du sec : *Ut patet de terra et lapide, quæ proprio limite eodem terminantur facili negotio, at alieno termino non nisi labore. necesse enim est, excidantur aut partes dividantur.*

ut patet, in vesicis et in follibus; on déclarait avec la même unanimité que l'eau est souverainement froide, puisqu'elle est l'opposé du feu, et que d'ailleurs *celui qui sort du bain sent claquer ses dents.* (*Cum quispiam aliquo temporis intervallo in ea degit, dentibus fremit.*)

Mais l'accord disparaissait quand il s'agissait de savoir si les qualités élémentaires qu'on désignait alors sous le nom de *qualitates symbolæ* étaient, oui ou non, de même espèce.

L'université de Coïmbre (558) et Rurius (559) pensaient que ces qualités, c'est-à-dire celles qui, dans la série élementaire, appartiennent à deux éléments, sont spécifiquement distinctes. Ainsi, à leur avis, il y avait différence d'espèce entre la chaleur du feu et celle de l'air, entre l'humidité de l'air et celle de l'eau (ne pas oublier que dans les idées du moyen âge l'eau est moins humide que l'air), entre le froid de l'eau et celui de la terre, entre la sécheresse de la terre et celle du feu (560). Cette proposition semblera étrange, mais il ne faut pas oublier que dans la substance, telle que la conçoit le péripatétisme, la forme est le principe spécifique et la matière la racine des accidents individuels. Or, dans cette substance, ainsi constituée, tout, absolument tout se rapporte à la matière et à la forme. Voilà pourquoi la science péripatéticienne se montra si âpre à repousser toutes les considérations d'un caractère universel; voilà pourquoi aussi, disons-le en passant, ces considérations, naturelles à l'esprit humain et refoulées pendant des siècles par une ontologie étroite, se précipitèrent à flots dans les livres, dans les opinions, dans les théories de la Renaissance, et auraient alors noyé la pensée humaine dans de sublimes délires, si le dogme chrétien, qui les avait provoquées, ne leur avait pas aussi creusé un lit en leur assignant des limites nécessaires. Tout ce qui n'est pas individuel, accidentel, passager (expressions synonymes dans l'antiquité qui était fort loin de croire aux monades, c'est-à-dire à la théorie de individu-substance) se rapporte donc, suivant elle, à *l'espèce*; c'est-à-dire à l'essence de l'être ou à sa forme substantielle. C'est ce qui nous aidera à comprendre cet argument en apparence incompréhensible et absurde que les péripatéticiens du moyen âge, c'est-à-dire les docteurs de Coïmbre et les thomistes défendaient *unguibus et rostro :* Les *choses* (nous laissons à dessein ce mot vague qui se trouve dans le texte latin), les *choses* qui découlent de *natures* spécifiquement différentes sont elles-mêmes différentes spécifiquement. En effet, les *natures* spécifiquement différentes jouissent de propriétés qui présentent la même différence. Or, les qualités *symboliques* sortent de natures spécifiquement différentes, comme la chaleur de l'air et du feu. D'autre part l'air et le feu diffèrent spécifiquement. Donc la chaleur du feu et celle de l'air présentent aussi une différence spécifique. *Quæ a naturis specie differentibus promanant sunt diversæ specie. Siquidem naturæ specie differentes gaudent proprietatibus specie distinctis : symbolæ autem qualitates prodeunt a naturis specie dissitis, ut calor ab igne et aere. Ignis autem et aer specie differunt; ergo calor ignis et aeris pariter specie ab invicem secernuntur* (561). »

Duns Scot avait traité incidemment la même question dans le curieux chapitre où il compare l'intelligence de l'homme et celle de l'ange; et il concluait que ces deux intelligences étaient spécifiquement identiques, ne présentant que des différences de degré. Cette conclusion était parfaitement conforme au génie général de sa théorie, et il y était d'ailleurs conduit par des considérations théologiques assez graves et dont quelques-unes se rapportaient à sa théorie de l'*Immaculée Conception*. Mais l'opinion de Scot était en opposition avec l'esprit et le texte d'Aristote; et l'on doit reconnaître que l'université de Coïmbre leur était bien plus fidèle. Ceux-ci invoquaient d'ailleurs, à l'appui de leur thèse, un fait qui leur paraissait péremptoire et qu'il importe de constater, pour bien comprendre combien est fausse la théorie vulgaire qui s'en va répétant éternellement : les anciens et le moyen âge méprisaient l'observation et l'élément empirique de la connaissance humaine; voilà pourquoi ils maintinrent toutes les sciences dans une enfance stérile. « L'humidité de l'eau, » disaient les thomistes aux scotistes, « l'humidité de l'eau éteint le feu; celle de l'air ne produit pas le même effet; donc elles ne sont pas de même espèce. » Cet argument effrayait fort les scotistes : que répondre à un fait? Cependant, pour n'être pas en reste avec leurs adversaires, ils alléguaient que l'humidité de l'air n'est pas assez dense et assez épaisse (*non satis crassa*) pour produire les mêmes effets que celle de l'eau. C'était là se rejeter dans un ordre de considérations assez étranger aux considérations habituelles de la science gréco-scolastique (562).

(558) Columb. *Phys.*, quæst. 6, art. 1, chap. 3.

(559) Ruv., I *De gener.*, c. 6, quæst. 10.

(560) « (Symbolæ) sunt quæ sub eodem nomine multis competunt elementis, ut calor ignis et aeris, humor aeris et aquæ, frigiditas aquæ et terræ, siccitas terræ et ignis. »

(561) Columb., *Physic.*, liv. III, quæst. 3, art. 4.

(562) « Probatur primo, quæ sunt ejusdem speciei se mutuo juvant, fovent et intendunt, ut liquet e pluribus luminibus simul junctis et unitis : calor autem naturalis, specialiter febrialis, consumit et exstinguit calorem nativum animantium. Hinc Stagirita subjicit mortem esse exstinctionem caloris naturalis in humido radicali : ergo calor elementaris et vitalis non sunt ejusdem speciei. — Opponnes : calor igneus juvat calorem naturalem ut patet in medicinis ignis calore affectis, quæ decoctioni inserviunt : atque calore igneo, ea gallinarum ovis in clibano suppositis exclude pullos reserunt Conimb. Ergo, etc... — Respondes per id solum probari inter dictos calores esse nonnullam similitudinem et convenientiam, ut mox cum Scoto dice-

Ce qu'il y a de particulier, c'est que la même école, qui niait la différence spécifique des qualités élémentaires symboliques, soutenait la différence spécifique des qualités élémentaires et des qualités correspondantes des corps organisés; par exemple, suivant les disciples de Duns Scot, il y a une distinction spécifique à établir entre la chaleur physique et la chaleur organique : *Calor elementaris videtur specie dissidere a calore naturali viventis.* Nous citons ici cet exemple pour convaincre les lecteurs habitués aux théories historiques de MM. Cousin, Hauréau, de Rémusat que la question scolastique ne portait pas exclusivement ni même principalement sur le problème des universaux. S'imaginer que sur les bancs de nos vieilles écoles il y avait d'un côté des docteurs réalistes qui voyaient partout des distinctions à établir, parce qu'ils aimaient à réaliser les abstractions de leur intelligence, de l'autre des docteurs nominalistes qui n'en voulaient à aucun prix, c'est à la fois rétrécir outre mesure ces grands et subtils débats de nos origines, s'exposer à ne pas comprendre la naissance des axiomes fondamentaux des sciences modernes, et se mettre en désaccord avec tous les faits historiques et notamment avec ceux qui signalent le XIVe et le XVe siècle à l'attention des théologiens, des philosophes, des savants et des érudits. En effet, prenez une à une les diverses écoles de ces deux époques : y en a-t-il une qui en tout et partout divise, distingue, sépare, crée des entités factices? Y en a-t-il une autre qui en tout et partout ne veuille ni distinctions ni divisions? Peut-on, notamment, regarder l'école thomiste comme inclinant au second parti et l'école scotiste comme inclinant au premier? Evidemment on ne le saurait sans être démenti à l'instant par des citations accablantes; et nous en trouvons ici un exemple : les thomistes ne voulaient pas de distinctions spécifiques entre *la chaleur élémentaire et la chaleur naturelle de la vie.* Est-ce par haine pour les divisions de cette nature? Nullement, car cette division, qui leur déplaisait, entre la chaleur proprement dite et celle de la vie, ils la proclamaient entre la chaleur de l'air et celle du feu. De leur côté, les scotistes qui niaient celle-ci enseignaient celle-là; ils l'enseignaient comme ils enseignaient la distinction de l'âme et de ce qui constitue le corps vivant dans son entité de corps. L'organisation physiologique dans le thomisme dépend entièrement du principe psychologique : le corps est corps par l'âme. Les scotistes qui nient ce principe regardent, ou plutôt tendent à regarder, l'ordre physiologique comme existant, à part de l'ordre psychologique, en vertu de quelque chose qui lui est propre. D'ailleurs, comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, ils sont loin de suivre toutes les traditions péripatéticiennes dans leur physique et dans leur physiologie. Voilà pour quelle raison, après avoir soutenu l'identité spécifique des diverses *qualités symboliques,* ils admettent ici une diversité.

§ VIII. — A cette question en succédait une autre qui n'était pas controversée avec moins de passion : deux qualités contraires peuvent-elles être dans le même sujet?

Ici une distinction toute scolastique et fort curieuse intervenait pour faciliter la solution du problème. On distinguait les qualités *in gradu demisso* et les qualités *in gradu summo.* Une qualité était *faible* ou *in gradu demisso*, lorsqu'elle était — nous traduisons — « au-dessous du huitième degré. » Dans le cas contraire, elle devenait une qualité au degré supérieur *in gradu summo. Nota vulgus philosophorum appellare qualitatem in summo gradu quæ attingit octavum gradum, ut summus gradus caloris est calor ut octo, et frigus in summo est frigus ut octo.*

Suivant Durand, et d'autres docteurs cités par l'Université de Coïmbre, le même sujet ne pouvait avoir deux qualités contraires, que ces deux qualités fussent *in gradu demisso* ou *in gradu summo*. Cette opinion était parfaitement conforme aux principes généraux de la doctrine péripatéticienne, qui repose sur l'incompatibilité des qualités diverses qui lui paraissent naturellement contraires, de cela seul qu'elle y voit quelque chose de formel ou d'absolu. Mais d'autre part, pour peu que l'esprit considère cet immense, cet universel spectacle d'action et de réaction qui enveloppe de tous côtés l'imagination humaine, il lui est difficile de ne pas admettre des forces opposées se faisant jour à chaque instant dans chaque corps; de là une nécessité incontestable d'admettre, à quelques égards du moins, la possibilité dans un même sujet de qualités contraires. Les philosophes qui ne voyaient que le péripatétisme s'en tiraient en disant avec Durand : *Nullo modo, plures qualitates contrariæ possunt se compati in uno subjecto.* Les scotistes, moins disciples d'Aristote, faisaient une concession notable au sentiment de la réalité et à l'idée de *force* ou *d'action.* Ils disaient : les qualités opposées s'excluent, lorsqu'elles sont *in gradu summo;* elles ne s'excluent point lorsqu'elles sont *in gradu demisso.*

Du reste, dans cette concession, l'école franciscaine, entraînée sans trop s'en douter par des tendances contraires et faisant à chacune une part nécessairement factice et arbitraire, apportait ses habitudes logiques; elle mêlait les arguments de toute origine et compliquait la solution par d'incroyables subtilités. Nous en citerons ici quelques-unes, afin que le lecteur connaisse un peu les cou-

dam, non vero convenire in eamdem speciem, veluti homo et brutum multa communia affinia et similia participant, cum tamen specie differant. Ad aliud quod subjicitur, dico ex eo tantum argue, pullos gallinarum æquivoce posse generare, velut ignis æquivoce gignitur, nimirum ab igne, a radiis solaribus et collisione duorum corporum. »

tumes intellectuelles du moyen âge et aussi pour qu'il comprenne que ces subtilités n'ont aucune relation avec le réalisme, mais uniquement avec la position à la fois très-novatrice et très-timide de l'école scotiste qui rompait avec les idées péripatéticiennes tout en conservant le langage créé par elles et pour elles. Voici en quels termes elle justifiait la proposition générale sur la possibilité de plusieurs qualités *In gradu demisso*, au sens du même sujet.

« D'abord, » disait-elle, « entre plusieurs extrêmes, il y a place pour un moyen : par exemple, entre le blanc et le noir on trouve une couleur moyenne, c'est-à-dire le rouge ou le vert ; donc entre les qualités *in summo*, il faut admettre les qualités *in remisso*. En effet, on ne passe pas naturellement d'un extrême à un autre, à moins qu'il y ait un intermédiaire, et c'est ce qu'on voit dans l'eau qui chauffe; elle n'est pas tout aussitôt très-chaude (*in summo calida)*, c'est peu à peu qu'elle le devient... (563). En second lieu, entre le chaud et le froid, il y a le tiède, et c'est ce qu'insinue saint Jean, lorsqu'il dit au chapitre III de l'*Apocalyse : Plût au ciel que tu fusses ou chaud ou froid ! mais parce que tu es tiède, je te vomirai !* Il peut donc y avoir dans le même sujet des qualités contraires, *in gradu remisso*. Les éléments luttent en agissant et en pâtissant tour à tour; leurs forces et facultés s'amoindrissent ou se réduisent sous le choc, de manière à former un mixte, dans lequel leurs qualités sont ramenées à une certaine médiocrité qui est en harmonie avec le mixte lui-même (*congruam mediocritatem ipsimisto*). En effet, les qualités contraires disposent le mixte à la corruption et à la destruction, lorsqu'elles sont portées à un degré élevé (*in summo gradu*) ; lorsqu'elles restent en deçà de certaines limites (*in remisso gradu*) elles le conservent et lui sont favorables : c'est ainsi que l'animal vit tant que les qualités harmonisées et tempérées (*attemperatæ qualitates*) subsistent en lui ; que si quelqu'une d'elles rompt la balance, il y a mort, comme le prouve assez l'exemple de la fièvre ardente et de la maligne qui sont mortelles. — Troisièmement, la main humaine mêle dans ses œuvres les couleurs, les odeurs, les saveurs et les autres qualités secondes, qui subsistent dans le même sujet, pourvu que ni l'une ni l'autre ne soient trop dominantes. Ne voit-on pas aussi que deux agents contraires qui combattent l'un contre l'autre, restent ensemble jouissant de forces égales (*duo agentia contraria inter se pugnantia simul morantur æquis viribus gaudentia)* ? l'un ne peut vaincre l'autre et le chasser du lieu qu'il occupe: c'est ainsi qu'on voit rester ensemble deux lutteurs vaillants et robustes, par exemple, Jacob et l'ange qui combattit avec lui. (*Gen.* XXXII.) — Quatrièmement, dans la morale, l'habitude de la tempérance peut demeurer, dans un homme, avec un acte intempérant, bien plus, avec plusieurs actes qui, par le progrès du temps, peuvent détruire ladite habitude de tempérance et engendrer l'habitude d'intempérance par des actes multipliés. Ce qu'on vient d'affirmer dans l'ordre des qualités morales, on doit évidemment l'affirmer aussi dans l'ordre des qualités naturelles, puisque c'est la même raison qui contraint, dans les deux cas, à cette affirmation. — Cinquièmement enfin, les qualités contraires sont susceptibles de croissance et de décroissance (*intensibiles vel remissibiles*), donc elles peuvent diminuer de telle sorte que l'une ne chasse pas l'autre du sujet que toutes deux occupent ; par exemple, la chaleur à quatre degrés et le froid à quatre degrés ne peuvent ni l'un ni l'autre s'expulser d'une substance donnée, puisqu'on suppose qu'ils ont une vertu égale et ne sont capables dès lors, ni de se vaincre, ni de s'expulser réciproquement. »

Telle était l'opinion des scotistes ; les nominalistes du XIVᵉ siècle, ou du moins Gabriel Biel (564) et quelques autres allaient plus loin encore. Ils soutenaient que deux qualités contraires *in summo gradu* peuvent surnaturellement exister ensemble dans un même sujet. Suivant lui, en effet, l'opposition des qualités contraires n'est pas une opposition formelle, mais seulement une opposition virtuelle ; en d'autres termes, l'opposition existe entre ces qualités, non en elles-mêmes, mais par rapport à leur effet sur nous ; ce qui revient à dire qu'elle n'est ce qu'elle est que relativement à notre mode de sentir ou de percevoir. Or, ajoutait Gabriel, il n'implique pas contradiction que la puissance divine suspende les effets d'une cause, comme elle a suspendu les effets du feu dans la fournaise de Chaldée. *Dices contraria non opponi oppositione immediata et formali penes incomponibilitatem formarum ipsarum, sed virtuali duntaxat, penes effectus simul in eadem incomponibiles, Deus autem potest vi sua absoluta suspendere eorumdem affectus, ut præstitit in fornace chaldaica; ideo non sequitur oppositio contradictoria, nec idem fore summe calidum et summe frigidum.* Ce langage est explicite. Il est assez remarquable que Suarez, ordinairement thomiste dans son éclectisme timide, embrasse ici l'opinion de Gabriel Biel, un des adversaires les plus vigoureux et les plus constants du thomisme (565). C'est que Suarez est plus préoccupé encore (les circonstances et son caractère le voulaient ainsi) des nécessités du dogme catholique que de celles de la métaphysique péripatéticienne. La notion d'un ordre surnaturel lui semblait se trouver plus à l'aise avec le sentiment de Biel qu'avec celui des disciples exacts d'Aristote.

C'est ainsi que, dans cette discussion en-

(563) Le latin continue avec bonheur cette description empruntée à la contemplation d'une marmite : *Ut monstrat experientia de aqua lebetis cui, opposito igne si manu tangatur pedetentim recipit calorem, deinde ebullit et fervet et extra ipsum lebetem egreditur ignemque exstinguit.* (COLUMB. loc. cit.)

(564) GABRIEL, *in Can.*, lect. 46.

(565) SUAREZ, *Met.*, dist. 45, sect. 4, n. 15.

core, l'antique ontologie, se trouvait lentement minée, dans ses parties essentielles, par l'esprit et la lettre du christianisme. Ces deux dernières forces, du reste, étaient toutes deux nécessaires pour cette grande œuvre de destruction. Le souffle de l'Evangile, si contraire qu'il nous paraisse à beaucoup d'égards, à la métaphysique gréco-romaine, telle qu'elle se résume dans le péripatétisme, n'aurait pas suffi à la remplacer, et par conséquent ne pouvait la détruire. Heureusement pour la raison que Dieu ne fait rien à demi : à côté de cette aspiration ineffable qui s'échappe des paroles et de la vie du Christ, il y avait quelques dogmes précis, catégoriques, définis, sur l'airain desquels la théorie des formes substantielles va se briser siècle par siècle, jusqu'à ce qu'elle ne soit plus pour l'esprit de la science moderne qu'une chaîne facile à briser. La théorie des éléments, comme presque toutes les théories physiques, physiologiques ou psychologiques du moyen âge, a un très-faible intérêt quand on la considère en elle-même; nous n'avons rien à y puiser pour nous-mêmes, et ce serait une puérilité par trop manifeste que d'emprunter des lumières à tant d'obscurités et d'enfantillages logiques; mais quand on la considère comme un des thèmes séculaires sur lesquels discuta la pensée humaine; quand on pense qu'elle fut un des champs de bataille où l'ontologie de l'antiquité se vit mise en déroute par la raison, aidée de la foi; quand on se rend compte en détail de toutes les servitudes qu'elle contenait dans ses formules et qui furent toutes brisées, une à une, par le contact du dogme, on comprend mieux l'importance relative de la scolastique, le génie intime de la doctrine catholique et la naissance de la science moderne après seize cents ans de discussions entretenues par les Pères et les docteurs de l'Eglise. (*Voy.* notes additionnelles à la fin du vol.)

ELEMENTUM, *élément*. — Ce mot indiquait dans la langue de la physique ancienne le corps simple qui entre dans la génération et la corruption du corps mixte. On disait aussi de lui qu'il est ce en quoi se résolvent les autres corps, ***corpus simplex in quod alia corpora resolvuntur, quod inest potentia aut actu***.

EMANATIO, *émanation*. — Pour bien comprendre la valeur propre de ce terme dans la langue scolastique, il faut se souvenir que tout ce qui produit, produit ou bien par une *mutation* ordinairement introduite dans un sujet étranger, de telle sorte que l'effet est une réalité différente de la cause, ou bien par une sorte de vertu logique qui réalise un élément contenu dans la chose productrice elle-même. ***Potest aliquid bifariam produci, per mutationem et motum aut per simplicem emanationem, sive per realem resultantiam***. — Le dernier mode de production était l'*émanation*. Ainsi les facultés de l'âme sont une *émanation* de l'âme.

ENS, *être*. — Ce mot n'est autre chose que le participe du verbe *esse* pris substantivement; il n'a donc pas absolument le même sens que notre mot *être*. L'*être*, suivant nos idées modernes, est ce qui se distingue des manières d'être; en d'autres termes, c'est la *substance* même, pour les philosophes qui pensent, d'après Leibnitz, que sous les manières d'être il n'y a qu'une chose absolument et métaphysiquement indécomposable. Dans les idées anciennes et scolastiques, il n'en est pas ainsi. Les anciens, étudiant d'abord les choses sensibles et s'élevant par elles à la métaphysique, les conçoivent en elles-mêmes d'une façon purement abstraite et logique. L'*être*, c'est donc pour eux tout ce qu'on affirme et tout ce dont on affirme, *accident* et *substance*; voilà pourquoi ils mettaient les dix catégories sur la même ligne, les regardant toutes comme des modes divers d'être, ***modos essendi***. Il faut toujours avoir présente à l'esprit cette grande distinction lorsqu'on lit les ouvrages scolastiques; et c'est une de celles qui les rendent intraduisibles. *Essence, substance, être, forme, matière*, sont des mots français que ne rend fidèlement aucune expression de la langue scolastique; et à leur tour les mots *ens, essentia, substantia, forma, materia*, n'ont que des analogues lointains, très-lointains, dans nos idiomes modernes.

ENS REALE, ENS RATIONIS (*être réel, être de raison*). — Ces deux expressions n'ont pas non plus le sens rigoureux que l'on serait tenté d'abord de leur donner. L'*être réel* était défini tout ce qui a un être positif, soit que cet être existe, soit qu'il ne faille voir en lui qu'un possible. Le mot positif est synonyme aussi de notre mot moderne : objectif. L'être de raison est donc celui qui n'existe que dans l'âme. ***Ens rationis est quod pendet ab intellectu in esse et in fieri***.

ENTELECHIE (ἐντελέχεια, en latin, *perfecti habile*). — Ce mot bizarre a été employé à la fois par Aristote et par Leibnitz, et l'on en a conclu une profonde identité entre les *formes* du premier et les *monades* du second. Cependant il suffit de lire Leibnitz lui-même pour s'apercevoir que cette identité est beaucoup moins complète qu'on veut bien le dire. Aristote a prononcé le mot d'*entéléchie* contre les platoniciens, Leibnitz l'a prononcé contre Malebranche. Suivant Platon, tout être participe le monde des idées et doit son essence, c'est-à-dire ce qui le détermine et l'explique, à cette participation; Aristote prétend, au contraire, que ce qui détermine ou explique la chose, est dans la chose même, et que, par conséquent, la chose se suffit à soi-même; la *forme*, suivant lui, n'est donc pas en dehors de l'être, elle est cet être lui-même, en tant qu'il est actuellement ou qu'il est en acte, ***ipsissima res***. Voilà pourquoi Aristote appelle l'être en acte une entéléchie, c'est-à-dire une chose qui se suffit à elle-même, qui va à sa fin par elle-même (ἔχει τέλος). L'être, tel qu'il le conçoit, c'est en effet une entéléchie dans la force même du terme. Car l'essence est

identifiée, pour Aristote comme pour toute l'antiquité, avec la possibilité pure, ou plutôt la possibilité pure est pour elle et pour lui un des éléments essentiels de l'être. Si donc l'être a sa possibilité et son acte en soi, rien ne lui manque pour qu'il soit entièrement expliqué; en d'autres termes, il n'a pas besoin d'un créateur et d'une action providentielle. L'idée d'*entéléchie* emporte toutes ces idées; elle est une façon d'expliquer les choses en partant de ce principe, que l'essence des êtres extérieurs est visible, comme l'idée platonicienne est une autre façon de les expliquer en partant du même principe.

L'*entéléchie* de Leibnitz est bien différente. Malebranche supposait que tout être est une substance nue et ouverte, qui reçoit ses modifications de la substance divine. Leibnitz ferme pour ainsi dire cette substance; il la déclare impénétrable, et de là il conclut que le *détail* de ce qui est en cette substance ne lui vient pas du dehors, et qu'il constitue ce que cette substance est en elle-même; ou plutôt il réduit la substance elle-même à n'être plus que l'*effort* par lequel l'être va d'un de ses états à l'autre et en vertu duquel le passé enfante le présent, comme celui-ci enfante l'avenir. Leibnitz s'est lui-même expliqué fort clairement soit dans son petit traité *De la nature en elle-même*, soit dans un autre opuscule intitulé : *Sur une réforme de la philosophie première et sur la notion de substance*. « La force active ou agissante, dit-il, n'est pas la puissance nue de l'école; il ne faut l'entendre, ainsi que les scolastiques, que comme une simple faculté ou possibilité d'agir, qui, pour être effectuée ou réalisée, aurait besoin d'une exulation venue du dehors et comme d'un *stimulus* étranger. La véritable force active renferme l'action en elle-même; ELLE EST ENTÉLÉCHIE, pouvoir moyen entre la simple faculté d'agir et l'acte déterminé ou effectué; elle contient ou enveloppe l'effort; elle se détermine d'elle-même à l'action et n'a pas besoin d'être aidée, mais seulement de n'être pas empêchée..... la substance créée ne reçoit pas d'une autre substance créée la puissance même d'agir, mais seulement une limitation et détermination de son propre effort préexistant et de sa vertu active. »

Ainsi, Leibnitz résout par sa théorie de la monade un problème radicalement différent de celui que se posaient Aristote et les scolastiques. Ceux-ci ne se préoccupaient que de l'*essence* des choses, et ils soutenaient que chaque chose a son ESSENCE en elle-même; Leibnitz, répondant à Malebranche qui s'occupait des sources intimes de l'*activité* des substances, prétend que chaque substance a son ACTIVITÉ en elle-même.

D'ailleurs, les deux systèmes d'Aristote et de Leibnitz sont si différents, que le premier et tous les scolastiques regardent l'*activité* des substances qui nous entourent comme leur venant d'une source étrangère; ils ont besoin de quelque chose d'extérieur à eux (abstraction faite de l'action divine elle-même) pour se mouvoir; seulement le *mouvement* qui leur vient du dehors est déterminé en eux par leur propre essence, et c'est pourquoi il y a, suivant eux, un mouvement *naturel*. Le système de Leibnitz et de la physique moderne est précisément l'inverse de celui-là : la chose a en elle-même le foyer de son mouvement, mais elle reçoit du dehors la détermination de ce mouvement.

Nous concluons donc que les historiens modernes, et notamment ceux de l'école éclectique, qui ont assimilé l'entéléchie d'Aristote et des scolastiques avec celle de Leibnitz, et qui voient la *force* des modernes dans les *formes substantielles* du moyen âge, se trompent complétement.

Il est vrai que Leibnitz lui-même a invoqué une demi-similitude entre sa théorie et celle d'Aristote ; mais c'est uniquement parce qu'il luttait contre le pur système cartésien qui ne voulait reconnaître que l'*étendue* comme substance des corps, et qu'ainsi il avait pour adversaires les mêmes métaphysiciens que les scolastiques. Mais lui-même sentait fort bien que sa doctrine, tout en ayant, avec la doctrine de ceux-ci, ce point commun d'être en opposition directe avec les sentiments de Descartes avait aussi son originalité. Il saisissait et faisait admirablement ressortir ses caractères distinctifs. Ainsi, d'une part, la nécessité d'une cause étrangère, pour que l'être passe à l'acte, est admise par les scolastiques et rejetée par lui ; d'autre part, son entéléchie, comme il le dit expressément, n'est ni la *puissance* ni l'*acte* des thomistes ou des scotistes, c'est quelque chose de moyen, c'est l'acte-puissance ou la puissance-acte, du moins la *puissance active*.

Nous avons cru devoir insister sur cette différence, parce qu'elle est très-méconnue et qu'elle nous semble fondamentale. Nous y reviendrons encore aux articles MÉTAPHYSIQUE et SUBSTANCE; mais nous citerons dès à présent, pour que les idées soient plus claires, au moins sur le sujet précis de la nature de l'entéléchie, un *fragment* dont nous avons déjà parlé.

De la nature en elle-même, ou de la puissance propre et des actions des créatures.

« 1. J'ai reçu dernièrement, de la part du très-illustre J. Christ Sturm, auquel les sciences mathématiques et physiques sont tant redevables, l'apologie qu'il a publiée à Altorf pour sa dissertation *De idolo natura*, contre les attaques du très-cher Gunt-Christ Schelhammer (566), dans son livre sur la nature. Moi aussi, j'ai souvent médité ce sujet; et ayant eu par lettres quelque peu de commerce avec l'illustre auteur de la dissertation (ce dont il a fait récemment une mention très-honorable en rappelant publique-

(566) Médecin avec lequel Leibnitz a entretenu des relations, désigné dans le texte par ce titre: *Medicus Kiloniensium primarius*.

ment dans le premier volume de sa *Physica electiva* quelques-uns de nos rapports), j'ai d'autant plus volontiers appliqué mon esprit et mon attention à un sujet beau par lui-même, jugeant nécessaire de produire aussi, d'après les principes que j'ai déjà indiqués plusieurs fois, mais avec un peu plus de précision, mon sentiment sur toute cette matière. Il m'a paru que cette dissertation apologétique m'en fournissait une bonne occasion, parce qu'il serait facile de juger que l'auteur a dû réunir là en peu de mots, pour être embrassé d'un coup d'œil, tout ce qui importe le plus au sujet. Du reste, je ne prétends pas faire ma querelle d'une dispute engagée entre deux personnages illustres.

« 2. Deux choses surtout sont en question : d'abord, en quoi consiste la *nature* que nous sommes accoutumés d'attribuer aux choses, et dont les attributs, reçus communément sentent quelque peu le paganisme, au jugement du très-honorable Sturm ; ensuite, s'il y a dans les créatures quelque *énergie* (ἐνέργεια), ce qu'il paraît leur refuser. Sur le premier point, sur l'essence de la nature, je consens qu'il n'y a point d'âme de l'univers; j'accorde aussi que toutes les merveilles que nous apercevons à chaque instant, et qui nous font dire à bon droit que l'œuvre de la nature est l'œuvre d'une intelligence, ne doivent pas être attribuées à de certaines intelligences, douées d'une puissance et d'une sagesse proportionnées à de si hautes fonctions; mais je pense que la nature tout entière est pour ainsi dire un produit de l'*art divin*, et tel que chaque machine naturelle (là est la vraie différence, trop peu remarquée, de la nature et de l'art) se compose d'une multitude d'organes réellement infinie, et exige par conséquent, en celui qui l'a faite et la gouverne, une sagesse et une puissance infinies elles-mêmes. C'est pourquoi, et le *chaud*, doué de l'omniscience par Hippocrate, et la cholcodée dispensatrice des âmes selon Avicenne, et cette *vertu plastique* parfaitement sage de Scaliger et autres, et le principe *hylarchique* d'Henri More, me paraissent, ou impossibles, ou inutiles. Il me suffit que la machine des choses soit construite avec assez de sagesse pour que toutes ces merveilles en proviennent, les êtres organiques principalement se développant, selon moi, d'après un plan prédéterminé. Ainsi j'approuve l'illustre Sturm d'avoir rejeté la fiction de cette nature créée, mais sage, qui formerait et gouvernerait les machines des corps. Mais il ne suit pas de là ni, je crois, des principes de la raison, que l'on doive refuser de reconnaître dans les choses une puissance active créée et déposée en elles.

« 3. Nous venons de dire ce qu'elle n'est pas, voyons maintenant d'un peu plus près ce qu'elle est, cette nature, qu'Aristote appelle assez bien le principe du mouvement et du repos, quoiqu'il semble, par une trop large acception du terme, comprendre sous ce mot, non-seulement le mouvement local ou le repos dans le lieu, mais en général le changement ou la persistance (στάσις). D'où vient, pour le dire en passant, que sa définition du mouvement, quoique plus obscure qu'il ne faudrait, n'est pas néanmoins si absurde que se l'imaginent ceux qui la prennent comme s'il avait voulu définir seulement le mouvement local. Mais venons au fait. Robert Boyle, observateur remarquable et versé dans la connaissance de la nature, a écrit sur la nature elle-même un petit livre dont la pensée, si je me souviens bien, revient à ceci : que la nature n'est pas autre chose que le mécanisme même des corps. En gros, on peut approuver ce sentiment; mais en y regardant avec plus de soin, il fallait distinguer dans le mécanisme lui-même les principes de leurs dérivés, ainsi que, dans l'explication de l'horloge, ce n'est pas assez de dire qu'elle est mue d'une façon mécanique, et qu'il y faut distinguer si c'est par un poids ou par un ressort. Je l'ai déjà fait connaître, et j'estime que cela servira à empêcher l'abus des explications mécaniques des choses naturelles, qui tournerait contre la piété, en donnant à croire que la matière peut exister par elle-même et que son mécanisme n'a besoin d'aucune intelligence ou substance spirituelle : le mécanisme lui-même ne provient pas du seul principe matériel et des raisons mathématiques; il découle d'une source plus haute et pour ainsi dire métaphysique.

« 4. J'en donne une preuve frappante entre d'autres : c'est qu'il ne faut pas chercher les fondements des lois de la nature dans la conservation d'une même quantité de mouvement, comme il le paraît vulgairement, mais bien dans la conservation nécessaire d'une même quantité de puissance active, et qui plus est (j'ai découvert que cela se fait par de très-belles raisons) dans la conservation d'une même quantité d'action motrice, dont l'estime est bien différente de celle que les cartésiens conçoivent pour la quantité du mouvement. J'en ai conféré, moitié par lettres et moitié publiquement, avec deux mathématiciens d'un esprit supérieur, dont l'un s'est entièrement rangé à mon avis, et l'autre en est venu au point d'abandonner ses objections après un long et minutieux examen, et de confesser ingénument qu'il n'a pas encore trouvé de réponse à ma démonstration. J'en ai conçu d'autant plus d'étonnement à voir le savant Sturm, dans la partie publiée de sa *Physica electiva* où il explique les lois du mouvement, embrasser, comme étant au-dessus du doute, l'opinion vulgaire, qu'il a cependant reconnue pour ne s'appuyer sur aucune démonstration, mais seulement sur une certaine vraisemblance, comme il l'a répété encore dans sa dernière dissertation, ch. 3, § 2. Peut-être aussi l'a-t-il écrite avant la publication de mes *Essais*, et depuis, n'a-t-il pas eu le loisir ou la pensée de revoir ce qui était fait, surtout dans la croyance où il était que les lois du mouvement sont arbitraires, ce qui me paraît absolument contradictoire. Je pense, en effet, que Dieu a été conduit, par des raisons déterminées

d'ordre et de sagesse, à décréter les lois qui s'observent dans la nature ; et mes remarques sur une loi de l'optique, très-fort applaudies plus tard par l'estimable M. Molineux dans sa *Dioptrique*, suffiraient seules à montrer que la cause finale ne sert pas seulement dans la morale et dans la théologie naturelle à la vertu et à la piété, mais aussi dans la physique, pour découvrir les vérités cachées. C'est pourquoi le savant Sturm ayant, dans sa *Physique éclectique*, où il traite de la cause finale, rapporté mon sentiment parmi les hypothèses, j'aurais souhaité que dans sa critique il l'eût assez examiné ; il en aurait pris occasion sans doute de dire beaucoup de choses dignes de la grandeur du sujet et de l'heureuse fécondité de sa plume, et profitables à la piété.

« 5. Examinons maintenant ce qu'il a dit sur la notion de la nature dans sa dissertation apologitique, et ce qui peut paraître manquer encore à ses explications. Il accorde en plusieurs endroits que les mouvements qui se produisent à présent suivent d'une loi éternelle portée une fois par Dieu, et cette loi, il l'appelle sa volonté et son commandement; de plus, qu'il n'y a pas besoin d'une nouvelle volonté de Dieu, d'un commandement nouveau, encore moins d'un nouvel effort et d'un soin laborieux; et il se défend, comme d'une injuste imputation de la part de son adversaire, de penser que Dieu meut les choses comme un charpentier sa hache, ou comme le meunier dirige sa meule, en détournant les eaux ou en les conduisant à la roue. Mais, en vérité, cette explication ne suffit pas encore, à mon gré. Je demande en effet si cette volonté ou ce commandement, ou encore cette loi divine autrefois portée n'a rien attribué aux choses qu'une dénomination extrinsèque, ou si elle a déposé par création quelque impression durable, et comme parle très-bien Schelhammer, aussi rempli de jugement qu'instruit en expérience, une *loi interne* (*lex insita*), ignorée peut-être de la plupart des créatures où elle est déposée, et d'où suivent cependant leurs actions et leurs passions. Le premier est soutenu par les partisans des causes occasionnelles, et d'abord par le très-profond Malebranche; le second n'a été admis que plus tard, et est, à mon sens, la vérité.

« 6. En effet, ce commandement passé, parce qu'il n'est plus actuel, n'a plus maintenant d'efficace, à moins qu'après soi il n'ait laissé quelque effet subsistant qui à présent encore dure et opère. En juger d'une autre façon, c'est, si j'ai quelque sens, renoncer à explication distincte des choses ; tout peut suivre de tout, si ce qui est absent et éloigné peut, sans intermédiaire, ici et à cette heure, opérer et agir. Il ne suffit donc pas de dire que Dieu, en créant les choses, a voulu, dès le commencement, qu'elles observassent une certaine loi dans leur marche, si on imagine sa volonté tellement inefficace que les choses n'en aient point été affectées et qu'aucun effet durable n'ait été produit en elles. Et assurément il est opposé à la notion de la puissance et de la volonté divine qui est pure et absolue, que Dieu veuille, et que voulant il ne produise ni ne change rien ; qu'il agisse toujours, qu'il n'effectue jamais, et qu'il ne laisse enfin aucune œuvre ni résultat accompli (ἀποτέλεσμα). Certes, s'il n'a rien été déposé dans les créatures par cette parole divine : *Que la terre produise; animaux, multipliez;* si les choses sont demeurées après ce qu'elles étaient avant ce commandement; comme il faut entre la cause et l'effet quelque connexion, soit médiate, soit immédiate, il s'ensuit que maintenant rien ne se fait de conforme à la prescription de Dieu, ou que son commandement, efficace seulement dans le présent, doit être sans cesse renouvelé dans l'avenir ; supposition dont notre excellent auteur se défend avec raison. Que si, au contraire, la loi portée par Dieu a imprimé quelque trace de soi dans les choses, si par son ordre elles ont été rendues aptes à accomplir la volonté de celui qui ordonnait, alors il faut accorder que les choses possèdent en elles une certaine efficace, forme ou force, telle que j'ai coutume de l'entendre par le nom de nature, d'où suit la série de leurs phénomènes, selon la prescription du commandement primitif.

« 7. Cette force interne se peut concevoir distinctement, mais elle ne se laisse pas *imaginer ;* et il ne faut pas plus vouloir se la représenter imaginativement que la nature même de l'âme. La *force* est, en effet, du nombre des choses qui tombent sous l'entendement, non sous l'imagination. Donc, ce que demande l'excellent auteur de la *Dissertation apologétique*, savoir, qu'on lui fasse *imaginer* comment la loi qui leur a été imprimée opère dans les corps qui ignorent cette loi, je le prends comme s'il demandait qu'on le lui fasse *comprendre ;* car autrement ce serait exiger qu'on lui fît voir des sons ou entendre des couleurs. D'ailleurs, s'il suffit qu'on ne puisse expliquer les choses pour les rejeter, il tombera sous cette imputation, qu'il repousse comme injuste, d'avoir mieux aimé décider que les choses sont mues seulement par la puissance divine que d'admettre sous le nom de nature quelque chose dont la nature lui est inconnue. A ce compte, Hobbes aurait raison, et tous ceux qui prétendent avec lui que tout est corps, parce qu'ils se persuadent qu'il n'y a que les corps qui se puissent distinctement imaginer et expliquer. Mais précisément ce qui réfute leurs prétentions, c'est qu'il y a au fond des choses la force, qui ne se dérive pas des imaginables ; la rejeter simplement sur le compte de Dieu et de son commandement, prononcé autrefois, sans qu'il ait affecté les choses en aucune manière ni laissé après soi aucun effet, c'est si peu expliquer la difficulté, que c'est bien plutôt, renonçant au rôle de philosophe, trancher le nœud gordien avec l'épée. Au reste, on tirera de nos *dynamiques* une explication plus distincte et plus vraie qu'il n'en a été encore

proposé, de la force active, en considérant la véritable estime que nous y donnons, conformément aux expériences des lois de la nature et du mouvement.

« 8. Que si quelque partisan de cette philosophie nouvelle, qui introduit l'inertie et la torpeur, va jusqu'à exiger de Dieu des efforts incessamment renouvelés, enlevant ainsi aux ordres divins tout effet durable et toute efficace pour l'avenir (ce que renie sagement notre savant Sturm), qu'il se charge lui-même de concilier son système avec la majesté divine. Il ne pourra se tirer d'affaire, s'il ne nous explique par quelque raison comment, les choses elles-mêmes pouvant durer un temps, les attributs de ces choses, ou ce que nous y comprenons sous le nom de nature, ne le pourraient pas; pourquoi, si le *fiat* a laissé quelque chose après soi, savoir, la chose elle-même persistante, cette même et non moins miraculeuse parole de bénédiction n'a pu laisser aussi bien dans les choses une certaine fécondité et puissance d'effort capable d'opérer et de produire ses actes, et d'où l'action pût résulter, à moins d'empêchement. A quoi l'on peut ajouter ce que j'ai déjà expliqué ailleurs et qui n'a peut-être pas encore été assez pénétré de tous, que la substance même des choses consiste dans la puissance d'agir et de pâtir; d'où il suit qu'aucune chose durable ne peut même être produite, si nulle puissance permanente ne peut être imprimée en elle par l'efficace divine. Ainsi il s'ensuivrait qu'aucune substance créée, qu'aucune âme ne reste numériquement la même, que rien enfin n'est conservé par Dieu, et partant que toutes les choses se réduisent à des modifications fugitives et passagères d'une substance divine, permanente et unique, et ne sont, si je puis dire, que des ombres, et, ce qui revient au même, que la nature elle-même ou la substance de toutes choses est Dieu; détestable doctrine récemment apportée et renouvelée par un écrivain subtil, mais profane. Oui, si les choses corporelles n'étaient rien que matière, il serait très-véritable qu'elles passent et s'écoulent, et qu'elles n'ont rien de substantiel, comme les platoniciens l'ont autrefois bien reconnu.

« 9. L'autre question est si l'on peut dire que les créatures agissent rigoureusement et véritablement; or, si l'on comprend une fois que la nature même est toute dans la puissance d'agir et de pâtir, cette question se résout dans la première. Car l'action sans la puissance d'agir est impossible; et, d'autre part, c'est une puissance vaine que celle qui ne peut jamais s'exercer. Comme néanmoins l'action et la puissance d'agir sont deux choses distinctes, celle-là successive, celle-ci permanente, parlons de l'action. J'avoue ici que j'ai peine à m'expliquer la pensée de Sturm. Il nie que les choses créées agissent par elles-mêmes et proprement; puis ensuite il accorde qu'elles agissent, au point qu'il repousse de toutes ses forces la comparaison des créatures avec la hache mue par le charpentier. De ces contradictions je ne puis rien tirer de net, et je ne vois pas assez clairement marqué jusqu'à quel point il abandonne les idées reçues, ou quelle notion distincte il a conçue dans son esprit de l'action, dont l'idée n'est certes ni simple ni facilement abordable, comme le prouvent assez les disputes des métaphysiciens. Pour moi, l'idée que je me fais de l'action, si je la conçois bien, me paraît appuyer et affermir ce principe reçu de toute la philosophie, que *toute action appartient à un sujet*; je l'estime on ne peut plus vrai, et même réciproque; en sorte que non-seulement tout ce qui agit est une substance individuelle, mais aussi que toute substance individuelle agit sans interruption; je n'excepte pas même le corps, qui ne se trouve jamais dans un repos absolu.

« 10. Maintenant examinons avec un peu plus d'attention le sentiment de ceux qui refusent aux choses créées une vraie et propre action : c'était autrefois la doctrine de Robert Fludd, l'auteur de la *Philosophie mosaïque*, et c'est maintenant celle de quelques cartésiens, qui pensent que ce ne sont pas les choses qui agissent, mais Dieu à leur place et selon leur disposition; en sorte que les choses sont les *occasions* et non les *causes*, qu'elles ne font et ne tirent rien d'elles, mais reçoivent. Cordemoi, de la Forge et d'autres cartésiens avaient déjà émis cette opinion; Malebranche, avec la supériorité de son génie, y a répandu l'éclat de son style; mais de raisons solides, si je m'y entends, personne n'en a apporté. Certes, si l'on pousse cette doctrine jusqu'à supprimer même les actions immanentes des substances (ce que rejette Sturm au livre 1er de sa *Physique*, et en cela il donne une belle preuve de circonspection), rien alors ne saurait être plus opposé à la raison. Se trouvera-t-il quelqu'un pour révoquer en doute que l'âme pense et veut; qu'en nous-mêmes nous tirons de nous et de notre fonds des volitions et des pensées, tout cela *spontanément*? D'abord ce serait nier la liberté humaine et imputer nos maux à Dieu; surtout ce serait récuser notre expérience intime et ce témoignage de la conscience qui nous atteste qu'elles sont nôtres, ces actions que nos adversaires, sans aucune apparence de raison, transportent à Dieu. Attribuez, au contraire, à notre âme la puissance interne de produire des actions immanentes, ou, ce qui est la même chose, d'agir *immanément*: désormais rien n'empêche, et même il est très-conséquent qu'il y ait dans les autres âmes ou formes, ou natures de substances, la même puissance qui est en nous. A moins peut-être qu'on ne pense que dans cette nature qui nous entoure nos seules âmes sont actives, et que toute puissance d'agir immanément, et pour ainsi dire *vitalement*, est nécessairement accompagnée de pensée; assertions insoutenables et qu'on ne défend que malgré la vérité. Ce qu'il faut penser des actions externes (567) des créatures, nous l'expose-

(567) *Transeuntes* opposé à *immanentes*, actions qui passent d'un sujet dans un autre.

s mieux en un autre lieu, et déjà ailleurs s l'avons en partie expliqué. L'union substances, disons-nous, a sa source dans une influence mutuelle, mais dans accord résultant de la préformation di- e; chaque chose, tout en obéissant à la ssance propre et aux lois de sa nature, accommodée à toutes les autres, et c'est cela que consiste en particulier l'union l'âme et du corps.

11. Il est vrai que les corps sont par :-mêmes *inertes*, si on veut le bien pren- : et cela veut dire qu'un corps, une fois posé en repos, ne peut pas de lui-même mettre en mouvement, et ne souffre pas s résistance d'y être mis par un autre; plus qu'il ne peut spontanément changer direction ou le degré de sa vitesse, une s imprimée, ou qu'il ne souffre facilement sans résistance qu'un autre y change quel- e chose. Il faut en conséquence avouer e l'étendue, ou ce qu'il y a dans les corps géométrique, à le prendre absolument, rien en soi d'où partent l'action et le ouvement, et que plutôt la matière résiste mouvement en vertu d'une *inertie* natu- lle, ainsi bien nommée par Képler; en rte qu'elle n'est pas, comme on le croit lgairement, indifférente au mouvement et repos, mais qu'elle exige, pour être mue, autant plus de force qu'elle est elle-même lus grande. C'est dans cette force passive e résistance, qui enveloppe et l'impénétra- ilité et quelque chose de plus, que je fais onsister la notion de la matière première u de la masse, et qui est partout la même t proportionnelle à la grandeur; et je mon- re que de cette notion se dérivent de tout autres lois du mouvement que s'il n'y avait rien dans le corps et dans la matière même que la seule impénétrabilité avec l'étendue; et que, comme dans la matière il y a une inertie naturelle qui s'oppose au mouvement, de même dans le corps et dans toute substance il y a une constance naturelle qui s'oppose au changement. Mais cette doctrine ne favorise pas, elle dément plutôt ceux qui refusent l'action aux choses. Car autant il est certain que la matière ne commence pas d'elle-même le mouvement, autant il est sûr (ce que démontrent d'ailleurs de très-belles expériences sur le mouvement imprimé par un moteur en mouvement) que le corps garde l'impétuosité qu'il a une fois acquise, et reste constant dans sa légèreté, ou qu'il fait effort pour persévérer dans cette même voie de changement successif où il est une fois entré. Ces activités et entéléchies ne sauraient être les modifications de la matière première ou de la masse, chose essentiellement passive, et le très-judicieux Sturm le reconnaît hautement, comme nous le ferons voir dans le paragraphe suivant. On peut donc juger, par cela seul, qu'il doit se trouver dans la substance corporelle une entéléchie première, et comme une capacité primitive d'activité (πρῶτον δεκτικὸν, *activitatis*); à savoir, une force motrice primitive qui, s'ajoutant à l'extension ou à ce qu'il y a de purement géométrique, et à la masse ou à ce qu'il y a de purement matériel, agit incessamment, sauf à être diversement modifiée dans son effort et son impétuosité par le concours des corps. Et c'est ce principe substantiel qui, dans les vivants, s'appelle *âme*, *forme substantielle* dans les autres, et qui, joint à la matière, constitue une substance vraiment une, mais par soi constitue déjà une unité; c'est ce principe que je nomme *monade*. Otez ces vraies et réelles unités, il ne restera plus que des êtres par agrégation, et même il n'y aura plus de vrais êtres dans les corps. Il existe bien, en effet, des atomes de substance, et ce sont nos monades sans parties; mais il n'existe pas d'atomes de masse, ou de masses de la plus petite extension, qui soient les derniers éléments de la masse, puisque le continu ne peut être une collection de points. C'est de même qu'il n'existe pas d'être de la plus grande masse possible ou infini en étendue, quoique l'on conçoive toujours des espaces plus grands à l'infini; mais il y a seulement un être qui est le plus grand possible par le degré de la perfection, ou infini en puissance.

«12. Je vois cependant que l'excellent Sturm, dans cette dissertation apologétique, essaye de combattre par certains arguments la force motrice départie aux corps. Je prouverai, dit-il, abondamment que la substance corporelle n'est pas même capable d'aucune puissance active et motrice; et il annonce qu'il y emploiera un double argument, l'un tiré de la nature de la matière et du corps, l'autre de la nature du mouvement. Le premier revient à ceci : La matière est par sa nature et essentiellement une substance passive; donc il n'est pas plus possible qu'il lui soit donné une force active que si Dieu voulait qu'une pierre, tandis qu'elle reste pierre, fût vivante et raisonnable, c'est-à-dire qu'elle ne fût pas pierre; ensuite, ce qui est mis dans les corps n'est rien qu'une modification de la matière; or, et je reconnais que cela est bien dit, les modifications d'une chose essentiellement passive ne la peuvent rendre active. La philosophie reçue, aussi bien que la vraie philosophie, fournissent une réponse aisée : La matière est première ou seconde; la matière seconde est une substance complète, mais non purement passive; la matière première est purement passive, mais ce n'est pas une substance complète; il faut qu'il s'y ajoute une âme, ou une forme analogue à l'âme, une *entéléchie première*, c'est-à-dire un effort, une puissance primitive d'agir, qui est précisément cette loi interne déposée en elle par le décret divin. Ce sentiment ne serait pas, je crois, mal vu d'un homme habile et renommé qui a soutenu récemment que le corps résulte de matière et d'esprit; pourvu qu'il prenne l'esprit, non comme quelque chose d'intelligent, ainsi qu'on le fait ailleurs, mais comme l'âme ou l'analogue de la forme de l'âme, et non pas comme une simple modification, mais comme ce quelque chose de

substance, de constitutif et de persistant, que j'ai coutume d'appeler *monade*, où il y a une sorte de perception et d'appétit. Il faudrait réfuter d'abord cette doctrine reçue et conforme au principe de l'école, favorablement interprété, pour que l'argument de notre excellent adversaire eût quelque force; et il paraît encore de là qu'on ne peut lui accorder ce principe, que tout ce qui est dans la substance corporelle est une modification de la matière. Il est connu en effet que dans les corps des vivants, selon la philosophie reçue, il y a des âmes qui ne sont pas pour cela des modifications. Car, quoique ce savant homme semble juger le contraire et refuser aux bêtes toute espèce de véritable sentiment et d'âme proprement dite; avant de prendre cette opinion pour fondement de sa démonstration, il faudrait d'abord la démontrer elle-même. Pour mon compte, je pense au contraire qu'il n'est conforme ni à l'ordre des choses, ni à la beauté, ni à la raison, que ce principe vital et d'action immanente se trouve seulement dans une petite partie de la matière, tandis qu'il y a plus de perfection à ce qu'il soit dans toutes; tandis aussi que rien n'empêche la présence universelle d'âmes ou de quelque chose d'analogue; sauf que les âmes dominantes, et pour cela intelligentes, comme sont les âmes humaines, ne peuvent pas être partout.

« 13. Le second argument, pris de la nature du mouvement, ne conclut pas, à mon sens, avec plus de force. L'auteur dit que le mouvement n'est rien que l'existence successive en divers lieux de la chose mue. Accordons cela, bien que peu satisfaisant et n'exprimant que le résultat seul du mouvement et ce qu'on nomme sa raison formelle : il ne s'ensuit pas l'exclusion de la force motrice. Car non-seulement le corps à l'époque présente de son mouvement est dans un lieu qui lui est égal en étendue, mais aussi il fait effort et a de la tendance pour changer de lieu, en sorte que son état suivant dérive, par la force même de la nature, de son état présent; autrement, dans l'instant actuel ou dans quelque autre que ce soit, le corps A en mouvement ne différera en rien du corps B en repos; et, du sentiment de notre excellent auteur, s'il nous est contraire en ce point, il suivrait qu'il n'y a aucune différence entre les corps, puisque dans le plein de la masse uniforme le seul point de vue d'où la différence puisse être prise est la considération du mouvement. D'où enfin il arrivera que rien ne change dans les corps, et que tout y demeure toujours en même état. En effet, si une portion de matière ne diffère pas d'une autre portion égale et semblable (ce que le savant Sturm doit admettre, ayant supprimé les forces actives et les tendances, aussi bien que toutes les autres qualités et modifications, pour ne laisser subsister que l'existence dans tel ou tel lieu, laquelle deviendra successivement l'existence dans tel ou tel autre); si, de plus, l'état d'un instant ne diffère de l'état d'un autre instant que par le transport de portions de matière égales, semblables et en tout conformes, il suit manifestement de cette perpétuelle substitution d'*indiscernables* qu'il n'y a aucun moyen de distinguer l'état des divers moments dans le monde corporel. Ce serait en effet employer une dénomination purement intrinsèque que de distinguer une partie de la matière d'une autre par le futur, ou par cela qu'elle sera plus tard dans tel ou tel lieu différent de celui où elle est; point de différence prise du présent; et celle même que l'on prendrait du futur serait sans fondement, parce que jamais on ne conclura légitimement de ce qui doit arriver à aucune vraie différence actuelle; car étant admise l'hypothèse de cette parfaite uniformité dans la matière, ni le lieu ne peut être distingué du lieu, ni la matière de la matière en même lieu, par aucune marque assignable. En vain en appellerait-on du mouvement à la figure; car dans une masse parfaitement similaire, pleine et indistincte, aucune figure ou détermination et distinction de parties diverses ne peut résulter que du mouvement même. Si donc le mouvement n'enferme aucune marque de distinction, il n'en fournira aucune à la matière; et ainsi tout ce qui se substitue à ce qui était s'y trouvant parfaitement équivalent, nul observateur, fût-il omniscient, n'y saurait saisir le moindre indice de changement; toutes choses seront comme si aucun changement, aucune variation ne se produisaient dans les corps, et l'on ne parviendra jamais à rendre raison des apparences diverses que nous y sentons. Pour en avoir une image, qu'on se figure deux sphères concentriques parfaites et parfaitement similaires entre elles et dans toutes leurs parties, l'une incluse dans l'autre, sans laisser le moindre intervalle; alors, que la sphère intérieure se meuve ou qu'elle demeure en repos, un ange même, pour ne pas dire plus, ne pourra apercevoir aucune différence entre les états des deux instants divers, et ne possédera aucun signe pour distinguer si la sphère est immobile ou en mouvement, et, dans ce dernier cas, suivant quelle loi elle se meut. Même la limite des deux sphères ne pourra pas être marquée à cause du défaut et d'*hiatus* et de différence, ainsi que le mouvement, à cause du seul défaut de différence, ne peut pas être ici distingué. Il faut donc tenir pour certain, bien qu'on n'y ait pas fait d'attention faute d'avoir pénétré assez avant, que ces suppositions sont contraires à la nature et à l'ordre, et que nulle part et en rien il n'y a de similitude parfaite, ce qui est au nombre de mes nouveaux et plus grands axiomes. Il s'ensuit encore qu'il ne se trouve dans la nature ni corpuscules d'une extrême dureté, ni fluide d'une ténuité extrême ou matière subtile universellement diffuse, ni enfin de ces derniers éléments qui sont admis par quelques-uns sous le nom de premier ou de second élément. Aristote, qui est selon moi plus profond qu'on ne pense, avait aperçu quelque

chose de cela, et il en jugeait qu'outre le changement dans le lieu il faut encore admettre l'altération, et que, sous peine de demeurer invariable, la matière ne peut pas être partout semblable à elle-même. Cette dissimilitude ou diversité de qualités, cette altération (ἀλλοίωσις), qu'Aristote n'a pas assez expliquée, on la dérive des degrés différents et des directions diverses des efforts, et des modifications des monades constituantes. On comprend d'après cela qu'il faut nécessairement mettre dans les corps autre chose qu'une masse uniforme qui se transporte sans raison. Certes, ceux qui tiennent pour le vide et les atomes, ne laissent pas que d'introduire une certaine diversité dans la matière, la faisant ici partageable et là impartageable, pleine en un lieu, déhiscente en un autre. Mais il y a longtemps que j'ai montré, quand j'ai eu déposé mes préjugés de jeunesse, qu'il faut rejeter les atomes et le vide. Notre savant auteur ajoute que l'existence de la matière en divers moments doit être attribuée à la volonté divine : Pourquoi donc, dit-il, ne pas lui attribuer aussi son existence actuelle, ici, en ce moment? Je réponds que cela est sans doute dû à Dieu, ainsi que toutes les autres choses, en tant qu'elles enveloppent quelque perfection; mais de même que cette première cause de toutes choses, conservant tout, n'anéantit pas et fait plutôt la permanence naturelle de la chose qui commence à être, ou la persévérance dans l'existence une fois accordée; ainsi elle ne détruira pas, mais plutôt confirmera l'efficace naturelle de l'être mis en mouvement, ou la persévérance dans l'action une fois imprimée.

« 14. Je découvre encore dans cette dissertation apologétique beaucoup de points où il y a de la difficulté : par exemple, il dit que lorsque le mouvement est transmis d'une boule à une autre par plusieurs intermédiaires, la dernière est mue par la *même* force qui a mû la première; il me paraît, à moi, que c'est par une force *équivalente*, et non la même; puisque (ce qui pourra paraître étonnant) c'est par sa propre force, savoir, son élasticité, qu'elle est mise en mouvement, repoussée par la boule voisine; et ici je ne dispute plus sur ce point, et je ne nie pas qu'on ne doive expliquer le fait mécaniquement par le mouvement d'un fluide parcourant l'intérieur du corps. Ainsi encore on s'étonnera avec raison de cette assertion que le corps n'ayant pas l'initiative de son mouvement, il ne puisse non plus le continuer par lui-même. Il est plutôt constant que, si une force est nécessaire pour imprimer le mouvement, l'élan une fois donné, loin qu'il en faille une nouvelle pour le continuer, il en faut plutôt pour l'arrêter. Car, quant à cette conservation par l'intervention de la cause universelle, nécessaire aux choses, elle n'est pas de ce sujet; et, comme nous l'avons déjà fait voir, si elle ôtait l'efficace des choses, elle en supprimerait aussi la persistance.

« 15. Par là on s'aperçoit de nouveau que la doctrine des causes occasionnelles, défendue par quelques-uns, à moins de l'expliquer et d'y mettre les tempéraments que Sturm a déjà admis ou qu'il admettra vraisemblablement, est sujette à des conséquences dangereuses que ne veulent certainement pas ses très-savants défenseurs. Il s'en faut beaucoup qu'elle augmente la gloire de Dieu en brisant l'idole de la nature; et au contraire, les choses créées s'évanouissant en de pures modifications d'une unique substance divine, elle va à identifier Dieu, comme l'a fait Spinosa, avec la nature même des choses : car ce qui n'agit pas, ce qui manque de puissance active, ce qui est dépouillé de toute marque distinctive, et enfin de toute raison et principe de subsistance, cela ne saurait être une substance à aucun titre. Je suis très-profondément convaincu que l'excellent Sturm, homme remarquable par sa piété et sa science, est très-éloigné de ces énormités. Et je ne fais aucun doute, ou qu'il montrera clairement comment il ne laisse pas d'y avoir dans les choses et de la substance et du changement sans contredire à sa doctrine, ou qu'il donnera les mains à la vérité.

« 16. J'ai, du reste, plus d'une raison de soupçonner que je n'ai pas bien pénétré sa pensée, ni lui la mienne. Il m'a confessé quelque part qu'il se peut et presque se doit supposer dans les choses, comme leur étant attribuée en propre, une particule en quelque sorte de la puissance divine, c'est-à-dire, je pense, une expression, imitation ou effet prochain de cette puissance, puisque assurément elle ne se divise pas en parties. Qu'on voie ce qu'il m'a transmis et répété dans sa *Physica electiva*, en un endroit déjà indiqué au commencement de ce mémoire. Faut-il, comme les termes le portent, l'interpréter, ainsi que nous disons, une particule du souffle divin (*divinæ particulam auræ*) : alors toute dispute est finie entre nous. mais je n'ose lui attribuer décidément cette pensée, ne le voyant affirmer rien de pareil en aucun autre endroit, ni exprimer nulle part d'opinions conséquentes à celle-là; je remarque, au contraire, des assertions éparses qui cadrent mal avec ce sentiment, et que sa dissertation apologétique va à tout l'opposé. Je le sais, quant, à l'opinion sur la force que j'ai produite pour la première fois dans les *Acta erudit.* de Leipsick, au mois de mars 1694, et qu'a éclaircie ensuite mon *Traité dynamique*, inséré dans le même recueil en avril 1695, il a adressé par lettres quelques objections; sur ma réponse il déclara avec beaucoup de bienveillance que nous ne différions que par la manière de nous exprimer; j'y fis attention et produisis encore quelques remarques, sur lesquelles, se tournant du côté contraire, il marqua entre nous un certain nombre d'oppositions que je reconnais; et, à peine cela fait, il en revint enfin tout dernièrement à écrire de nouveau que la seule différence entre nous est dans les termes, ce qui me serait très-agréa-

ble. J'ai donc voulu, à l'occasion de cette dernière dissertation apologétique, exposer la chosé de telle sorte qu'enfin on pût être facilement fixé et sur le sentiment de chacun et sur la vérité de nos opinions. La rare pénétration de cet excellent auteur, sa remarquable habileté d'exposition me donnent à espérer que, par ses soins, beaucoup de lumière pourra être répandu sur ce grand sujet; même, et précisément à cause de cela, je n'ai pas de mon côté perdu ma peine si je dois lui fournir l'occasion d'employer son zèle accoutumé et la force bien connue de son jugement à examiner et éclairer quelques points qui, dans le présent sujet, ne sont pas d'un intérêt médiocre et qui ont été omis jusqu'ici par les auteurs et par moi; à quoi remédient quelque peu, si je ne me trompe, de nouveaux axiomes puisés plus haut et répandus au loin, d'où paraît pouvoir naître un jour un système refait et amendé et une philosophie moyenne entre celle de la forme et celle de la matière, où sera gardé et allié le vrai de chacune. »

ERREUR. — Nous ne trouvons aucune vue originale, chez les *thomistes* et chez les *scotistes*, sur les causes des erreurs humaines; mais les ockamistes, et surtout les nominalistes mystiques, comme Gerson et Cusa, ont étudié cette question avec une certaine finesse d'analyse qui rappelle, en le devançant, le *Novum organum*. La théorie de l'erreur ne pouvait se constituer qu'après l'apparition d'un certain sentiment psychologique. En général, elle se développe parallèlement, dans l'histoire de la philosophie, avec la théorie du langage.

ERREURS THÉOLOGIQUES commises durant le moyen âge, et par les docteurs scolastiques. — La liste de ces erreurs serait un curieux travail, et nous en donnerons ailleurs (article *Propositions*), un résumé qui nous fera comprendre le mouvement de la pensée humaine au moyen âge. Nous nous contenterons de donner ici quatre documents que nous aurons souvent à invoquer. Le premier est la liste des articles ou des erreurs condamnées dans l'assemblée des maîtres de théologie, en 1276, par l'évêque Etienne. Cette liste contient plusieurs propositions, littéralement extraites de saint Thomas, et saint Thomas lui-même est désigné une fois. Lorsque le saint docteur fut canonisé, on supprima la mention de son nom, mais on maintint dans l'université de Paris, et très-vraisemblablement dans celle d'Oxford, la condamnation de l'*article* incriminé. Le second document est la liste des erreurs condamnées à Oxford, et sur lesquelles nous donnerons plus tard quelques détails. Le troisième est l'extrait des diverses propositions reprochées à saint Thomas par ses adversaires. Ægidius Colonna essaye de montrer qu'elles ne se trouvent pas dans ses écrits, ou qu'elles sont très-justifiables. C'est de son *Correctorium* que nous les tirons. Le quatrième, enfin, est un fragment très-curieux d'un libelle universitaire qui parut dans la fameuse querelle que suscitèrent les Dominicains au commencement du XIV[e] siècle, et qui se rattachait à leur refus d'adhérer à l'Immaculée Conception. Comme ils se retranchaient derrière saint Thomas, les défenseurs de l'Immaculée Conception et des sentiments universitaires examinèrent l'autorité du grand docteur, et conclurent que son penchant pour Aristote avait pu souvent l'égarer dans les questions de pure métaphysique, et parfois même dans celles de théologie.

« Isti articuli qui sequuntur condemnati sunt a domino Stephano, Parisiensi episcopo, de consilio magistrorum theologiæ, anno Domini 1276, die Dominica, qua cantatur, *Lætare, Jerusalem*, in curia Parisiensi; ubi excommunicavit in scriptis omnes illos, qui scienter eos docuerint, vel defenderint. Et primo ordinantur illi, qui sunt de Deo.

« 1. Scilicet : Quod Deus non est trinus et unus; quoniam Trinitas non potest stare cum summa simplicitate. Et, ubi est pluritas realis, ibi necessario et additio est, et compositio. Exemplum de acervo lapidum.

« 2. Quod Deus non potest generare similem sibi; quod enim generatur ab aliquo, habet principium aliquod, a quo dependeat; et quod in Deo generare, non est signum perfectionis.

« 3. Quod Deus non cognoscit alia a se.

« 4. Quod Deus non potest dare perpetuitatem rei transmutabili et corruptibili, ut est corpus humanum.

« 5. Quod prima causa potest producere effectum sibi æqualem, nisi temperaret suam potentiam.

« 6. Quod Deus non posset facere plures animas in numero.

« 7. Quod Deus nunquam plus creavit intelligentiam, quam modo creat.

« 8. Quod Deus est infinitæ virtutis in duratione, non in actione. Talis enim infinitas non esset, nisi in corpore infinito, si esset.

« 9. Quod prima causa non posset plures mundos facere.

« 10. Quod sine agente proprio, ut patre et homine, etiam a Deo non posset fieri homo.

« 11. Quod Deum in hac vita mortali possumus intelligere per essentiam.

« 12. Quod Deus non potuit fecisse primam materiam, nisi mediante corpore cœlesti.

« 13. A voluntate antiqua, non potest novum procedere, absque transmutatione præcedente.

« 14. Quod prima causa non habet scientiam futurorum contingentium. Primo, quia futura contingentia sunt non entia; secundo, quia sunt particularia. Deus autem cognoscit, virtute intellectiva, quæ non potest cognoscere particulare. Unde, si non esset sensus, forte intellectus non distingueret inter Socratem et Platonem, licet distingueret hominem et asinum. Tertio, propter ordinem causæ ad causarum. Præscientia enim divina est causa necessaria præscitorum. Quarta ratio, est ordo scientiæ ad scitum. Quamvis enim scientia non sit causa sciti,

ex quo tamen scitur, determinatur ad alteram partem contradictionis, et hoc multo magis in scientia divina, quam nostra.

« 15. Quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum, hic inferius, nisi mediantibus aliis causis; eo quod nullum transmutans diversimode transmutas, nisi transmutatum.

« 16. Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum.

« 17. Quod primum principium non est causa propria æternorum, nisi metaphorice, quia conservat ea, id est quia, nisi esset, non essent.

« 18. Quod, sicut ex materia non potest aliquid fieri sine agente, ita nec ex agente potest aliquid fieri sine materia. Et quod Deus, non est causa efficiens, nisi respectu ejus, quod habet esse in natura materiæ.

« 19. Quod entia declinant ab ordine primæ causæ in se considerata, licet non in ordine ad reliquas causas agentes in universo. *Error, quia essentialior et inseparabilior est ordo entium ad causam primam, quam ad causas inferiores.*

« 20. Quod Deus non potest esse causa novi facti, nec potest aliquid de novo producere.

« 21. Quod Deus non potest movere cœlum motu recto. Et est ratio, quia tunc relinqueret vacuum.

« 22. Quod Deus non potest irregulariter (id est, alio modo, quam movet) movere aliquid, quia in eo non est diversitas voluntatis.

« 23. Quod Deus est æternus in agendo et movendo, sicut in essendo. Alioquin ab alio determinaretur, quod esset prius illo.

« 24. Quod illud, quod de se determinatur, ut Deus, aut semper agit, aut nunquam. Et quod multa sunt æterna.

« 25. Quod Deum necesse est facere, quidquid ab ipso immediate sit. *Error, sive intelligatur de necessitate coactionis, quia tollit libertatem arbitrii; sive de necessitate immutabilitatis, quia ponit impossibilitatem aliter faciendi.*

« 26. Quod primum principium non potest immediate producere generabilia, quia sunt effectus novi. Effectus autem novi exigunt causam immediatam, quæ potest aliter se habere.

« 27. Quod primum principium non potest aliud a se producere; quia omnis differentia, quæ est inter agens et factum, est per materiam.

« 28. Quod Deus non potest immediate cognoscere contingentia, nisi per aliam causam particularem et proximam.

« 29. Quod si omnes causæ fuerint aliquando in quiete, necesse est ponere Deum mobilem.

« 30. Quod Deus est necessaria causa primæ intelligentiæ; qua posita, ponitur effectus, et sunt simul duratione.

« 31. Quod Deus est causa necessaria motus corporum superiorum, et conjunctionis, et divisionis contingentis in stellis.

« 32. Quod ad hoc, quod effectus omnes sint necessarii, respectu causæ primæ, non sufficit quod ipsa causa prima non sit impedibilis; sed exigitur, quod causæ mediæ non sint impedibiles. *Error, quia tunc Deus non posset facere aliquem effectum novum sine causis posterioribus.*

« 33. Quod Deus possit agere contraria; hoc est, mediante corpore cœlesti, quod est diversum in sibi.

« 34. Quod Deus est infinitus virtute; non quia faciat aliquid de nihilo, sed quia continuat motum infinitum.

« 35. Quod Deus non potest in effectum causæ secundariæ, sine ipsa causa secundaria.

« 36. Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum, et simillimus primo.

« 37. Quod Deus vel intelligentia non infundit scientiam animæ humanæ in somno, nisi mediante corpore cœlesti.

« 38. Quod plures sunt motores primi.

« 39. Quod primum immobile simpliciter non movet, nisi aliquo moto mediante, et quod tale movens immobile, est pars moti ex se.

« 40. Quod potentiva activa, quæ potest esse sine operatione, est permista potentiæ passivæ. *Error, si intelligatur de quacunque operatione.*

« 41. Quod Deus non potest individua multiplicare sub una specie, sine materia.

« 42. Quod forma, quam oportet fieri et esse in materia non potest agi ab illo, quod non agit ex materia.

« 43. Quod Deus non potest facere, accidens esse, sine subjecto, nec plures dimensiones simul esse.

« 44. Quod impossibile simpliciter non potest fieri a Deo, vel ab agente alio. *Error, si intelligatur de impossibili secundum naturam.*

« 45. Quod alius est intellectus in ratione, secundum quod Deus intelligit se et alia. *Error, quia licet sit alia ratio intelligendi, non tamen alius intellectus secundum rationem.*

« 46. Quod prima causa est, causa omnium entium remotissima. *Error, si intelligatur cum præcisione; ita scilicet, quod non propinquissima.*

« 47. Quod aliqua possunt casualiter evenire, respectu primæ causæ, et, quod falsum est, omnia esse præordinata a prima causa, quia tunc evenirent de necessitate.

« 48. Quod in causis efficientibus causa secunda habet actionem, quam non accepit a causa prima.

« 49. Quod in causis efficientibus, cessante causa prima, non cessat secunda ab operatione sua; dum tamen secunda operetur secundum naturam suam.

« 50. Quod de Deo non potest cognosci, nisi quia est, vel ipsum esse.

« 51. Quod Deum esse ens per se positive, non est intelligibile; sed privative est ens per se.

Cap. VII. — *Errores de angelo vel intelligentia.*

« 1. Quod omnia separata sunt coæterna primo principio.

« 2. Quod intelligentiæ superiores causant animas rationales sine motu cœli.

« 3. Quod intelligentiæ inferiores causant vegetativam et sensitivam, motu cœli mediante.

« 4. Quod intelligentia, angelus, vel anima separata nusquam est.

« 5. Quod substantiæ separatæ, eo quod habent unum appetitum, non mutantur in operatione.

« 6. Quod intelligentiæ, sive substantiæ separatæ, quas dicimus æternas, non habent proprie causam efficientem in esse, sed metaphorice, quia habent causam conservantem; nec sunt factæ de novo, quia sic essent transmutabiles

« 7. Quod in substantiis separatis nulla est possibilis transmutatio; nec sunt in potentia ad aliud, quia æternæ sunt, et immunes a materia.

« 8. Quod substantiæ separatæ, quia non habent materiam, per quam prius fuerint in potentia, quam in actu; et sunt a causa semper eodem modo se habente, ideo sint æternæ.

« 9. Quod substantiæ separatæ per suum intellectum, causant res.

« 10. Quod intelligentia motrix cœli influit in animam rationalem, sicut corpus cœli influit in corpus humanum.

« 11. Quod angelus non potest in actus oppositos immediate, sed in actus mediatos; et hoc, mediante alio, ut orbe.

« 12. Quod angelus nihil intelligi de novo.

« 13 Quod, si esset aliqua substantia separata, qua non moveret aliquod corpus in hoc mundo sensibili, non clauderetur in universo.

« 14. Quod substantiæ sempiternæ, separatæ a materia, habent bonum, quod est eis possibile cum producuntur; nec desiderant aliquid quod careant.

« 15. Quod substantiæ separatæ, sunt sua essentia, quia in eis idem est, quod est, et per quod est.

« 16. Quod omne, quod non habet materiam, est æternum; quia, quod non est factum per transmutationem materiæ, prius non fuit in potentia: ergo est æternum.

« 17. Quod, quia intelligentiæ non habent materiam, Deus non posset plures ejusdem speciei facere.

« 18. Quod intelligentiæ superiores non sunt causa alicujus novitatis in inferioribus, sunt causa æternæ cognitionis.

« 19. Quod intelligentia perficitur a Deo in æternitate, quia scilicet totum immutabile est; anima autem cœli, non.

« 20. Quod intelligentia inferior recipit esse a Deo per intelligentias medias.

« 21. Quod scientia intelligentiæ non differt a substantia intelligente. Ibi enim non est diversitas intellecti et intelligente, nec diversitas intellectorum.

« 22. Quod substantiæ separatæ, sunt in actu infinitæ. Infinitas enim non est impossibilis, nisi in rebus materialibus.

« 23. Quod intelligentiæ superiores imprimunt in inferiores, sicut anima una intellectiva imprimit in aliam, et etiam in animam sensitivam; et per talem impressionem, incantator aliquis projicit camelum in foveam, solo visu.

« 24. Quod intelligentia, cum sit plena formis, imprimit illas formas in materia per corpora cœlestia, tanquam per instrumenta

« 25. Quod substantiæ separatæ, sunt alicubi per operationem; et non possunt moveri ab extremo in extremum, nec in medium, nisi quia possunt velle operari, aut in medio, aut in extremis. *Error, si intelligatur, sine operatione substantiam non esse in loco, nec transire de loco in locum.*

« 26. Quod intelligentia sola voluntate movet cœlum.

« 27. Substantiæ separatæ nusquam sunt secundum substantiam. *Error, si intelligatur ita, quod substantia non sit in loco; si autem intelligatur ita quod substantia non sit in loco; si autem intelligatur ita, quod substantia sit ratio essendi in loco, verum est, quod nusquam sunt secundum substantiam.*

. . . .

Cap. VIII. — *Errores de anima et intellectu.*

« 1. Quod intellectus non est actus corporis, nisi sicut nauta navis; nec queit perfectio esse essentialis hominis.

« 2. Quod intellectus, quando vult, induit corpus, et quando non vult, induit.

« 3. Quod, ex sensitivo et intellectivo in homine, non sit unum per essentiam, nisi sicut ex intelligentia et orbe (hoc est, unum per operationem).

« 4. Quod intellectus humanus est æternus, quia est a causa semper eodem modo se habente (et quia non habet naturam, per quam prius sit in potentia, quam in actu).

« 5. Quod anima separata nullo modo patitur ab igne.

« 6. Quod intellectus est unus numero omnium. Licet enim separetur a corpore hoc, non tamen separatur ab omni.

« 7. Quod intellectus Socratis corrupti non habet scientiam eorum, quæ habuit.

« 8. Quod anima humana nullo modo est mobilis secundum locum, nec per se, nec per accidens; et, si ponatur alicubi, per substantiam suam, nunquam movebitur de ubi ad ubi.

« 9. Quod substantia animæ est æterna; et quod intellectus agens et possibilis, sunt æterni.

« 10. Quod motus cœli sunt propter animam intellectivam; et, quod anima intellectiva, sive intellectus, non potest educi, nisi mediante corpore.

« 11. Quod nulla forma ab extrinseco veniens, potest facere unum cum materia. Quod enim separabile est, cum eo, quod est corruptibile, unum non facit.

« 12. Quod anima separata non est alterabilis secundum philosophiam, licet secundum fidem alteretur.

« 13. Quod, quando anima rationalis recedit ab animali, adhuc remanet animal vivum.

« 14. Quod anima intellectiva, cognoscendo se, cognoscit omnia alia : species enim omnium rerum sunt sibi concreatæ. Sed hæc cognitio non debetur intellectui nostro, secundum quod noster est; sed secundum quod intellectus est agens.

« 15. Quod anima est inseparabilis a corpore; et ad corruptionem harmoniæ corporalis, corrumpitur anima.

« 16. Quod scientia magistri et discipuli, est una numero. Ratio autem, quod intellectus sit unus, est, quia forma non multiplicatur, nisi quia educitur de potentia materiæ.

« 17. Quod intellectus agens non copulatur nostro possibili, et quod intellectus possibilis non unitur nobiscum secundum substantiam : et si uniretur nobiscum, ut forma, esset inseparabilis.

« 18. Quod operatio intellectus non uniti, copulatur corpori ita, quod operatio est rei non habentis formam, qua operetur. *Error est, quia ponit, quod intellectus non sit forma hominis.*

« 19. Quod nihil potest sciri de intellectu post ejus separationem.

« 20. Quod intellectus, qui est postrema hominis perfectio, est penitus abstractus.

« 21. Quod intellectus possibilis, est inseparabilis a corpore simpliciter, quantum ad hunc actum, qui est specierum receptio, et quantum ad judicium quod fit per simplicem specierum adeptionem, vel intelligibilium compositionem. *Error, si intelligatur de omnimoda receptione.*

« 22. Quod intellectus agens, est quædam substantia separata, superior ad intellectum possibilem : et secundum substantiam, potentiam et operationem, est separatus a corpore, nec est forma corporis humani.

« 23. Quod inconveniens est, ponere aliquos intellectus nobiliores aliis; quia, cum ista diversitas non possit esse a parte corporum, oportet quod sit a parte intelligentiarum : et sic animæ nobiles et ignobiles necessario essent diversarum specierum, sicut intelligentiæ. *Error, quod sic anima Christi non esset nobilior anima Judæ.*

« 24. Quod intellectus speculativus simpliciter est æternus, et incorruptibilis; respectu vero hujus hominis, corrumpitur, corruptis in eo phantasmatibus.

« 25. Quod intellectus possibilis nihil est in actu antequam intelligat; quia in natura intelligibili, esse aliquid in actu, est esse actu intelligens.

« 26. Quod ex intelligente et intellecto, fit una substantia, eo quod intellectus sit ipsa intelligentia formaliter.

« 27. Quod nos pejus vel melius intelligimus, hoc provenit ex intellectu passivo, quem dicunt potentiam sensitivam. *Error est, quia hic ponit unum intellectum in omnibus, aut æqualitatem in omnibus animalibus.*

« 28. Quod intellectus potest transire de corpore in corpus ita, quod successive sit motor corporum diversorum.

« 29. Quod intellectus noster per sua naturalia potest pertingere ad cognoscendam essentiam primæ causæ. *Hoc male sonat, et est error, si intelligatur de cognitione immediata.*

« 30. Quod anima nunquam moveretur, nisi corpus moveretur : sicut grave vel leve nunquam moveretur, nisi aer moveretur.

Cap. IX. — *Errores de voluntate, sive de libero arbitrio.*

« 1. Quod de sui natura, non est determinatum ad esse vel non esse, non determinatur nisi per aliquid quod est necessarium respectu sui.

« 2. Quod voluntas, manente passione et scientia particulari in actu, non potest agere contra eam.

« 3. Quod si ratio recta est, voluntas recta. *Error quia est contra glossam Augustini super illud Psalmi* (cxviii, 20) : « *Concupivit anima mea desiderare,* » etc. *Et quia secundum hoc, ad rectitudinem voluntatis, gratia non esset necessaria, sed solum scientia; quod fuit error Pelagii.*

« 4. Quod voluntate exsistente in tali dispositione, in qua nata est moveri, et movente sic disposito, quod natum sit movere, impossibile est, voluntatem non velle.

« 5. Quod orbis est causa voluntatis medici, et ut sanet.

« 6. Quod voluntas et intellectus non moventur in actu per se, sed per causam sempiternam, scilicet per corpora cœlestia.

« 7. Quod appetitus, cessantibus impedimentis, necessario movetur ab appetibili. *Error est de intellectivo.*

« 8. Quod voluntas, secundum se, est indeterminata ad opposita, sicut materia. Determinatur autem ab appetibili, sicut materia ab agente.

« 9. Quod homo agens ex passione, coacte agit.

« 10. Quod post conclusionem factam de aliquo faciendo, voluntas non manet libera, et quod pœnæ non adhibentur a lege, nisi ad correctionem ignorantiæ, et ut correctio aliis sit principium cognitionis.

« 11. Quod voluntas hominis necessitatur per suam cognitionem, sicut appetitus bruti.

« 12. Quod nullum agens est ad utrumlibet, imo determinatur.

« 13. Quod effectus stellarum super liberum arbitrium sunt occulti.

« 14. Quod voluntas nostra subjacet potestati corporum cœlestium.

« 15. Quod voluntas necessario prosequitur quod firmiter a ratione creditum est, et quod non potest abstinere ab eo, quod ratio dictat. Hæc autem necessitatio non est coactio, sed natura voluntatis.

« 16. Quod homo in omnibus actionibus suis sequitur appetitum, et semper majorem. *Error est, nisi intelligatur de majori in movendo.*

« 17. Quod non est possibile, esse peccatum in potentiis animæ superioribus; et ita peccatur passione, non voluntate.

« 18. Quod scientia contrariorum solum est causa, quare anima rationalis potest in opposita; et quod potentia simpliciter una,

non potest in opposita, nisi per accidens et ratione alterius.

« 19. Quod anima nihil vult, nisi mota ab alio a se; unde illud est falsum : Anima se ipsa vult. *Error, si intelligatur mota ab alio, scilicet ab appetibili vel ab objecto ita, quod appetibile vel objectum sit tota ratio motus voluntatis ipsius.*

« 20. Quod duobus bonis propositis, quod fortius est, fortius movet. *Error est, nisi quantum est ex parte moventis boni.*

« 21. Quod omnes motus voluntarii reducuntur ad motorem primum. *Error, nisi intelligatur in motorem primum simpliciter, non creatum; et, intelligendo de motu secundum substantiam, et non secundum deformitatem.*

Cap. X. — *Errores de toto conjuncto, id est, de toto composito naturali perfecto, sive de homine.*

« 1. Quod homo pro tanto dicitur intelligere, pro quanto cœlum dicitur ex se intelligere, vel vivere, vel moveri; id est, quia agens istas actiones, est ei unitum ut motor mobili, et non substantialiter.

« 2. Quod humanitas non est forma rei, sed rationis.

« 3. Quod forma hominis non est ab extrinseco, sed educitur de potentia materiæ; quia aliter non esset generatio univoca.

« 4. Quod homo per nutritionem potest fieri alius numeraliter et individualiter.

« 5. Quod homo est homo præter animam rationalem.

Cap. XI. — *Errores de mundo et mundi æternitate.*

« 1. Quod nihil est æternum a parte finis, quod non fuerit æternum a parte principii.

« 2. Quod redeuntibus corporibus cœlestibus omnibus in idem punctum (quod sit in triginta sex millibus annorum), redibunt iidem effectus, qui et modo.

« 3. Quod non fuit primus homo, nec erit ultimus. Imo semper fuit, et semper erit generatio hominis ex homine.

« 4. Quod generatio hominis est circularis, eo quod forma hominis redit pluries super eamdem partem materiæ.

« 5. Quod Socrates factus est non receptibilis æternitatis; sed, si debet esse æternus, necesse est ut transmutetur in natura et specie.

« 6. Quod mundus est æternus, quantum ad omnes species in eo contentas; et, quod tempus est æternum, et motus, et natura agens et suspiciens; quia est a potentia Dei infinita; et impossibile est innovationem esse in effectu, sine innovatione in causa.

« 7. Quod nihil esset novum, nisi cœlum esset variatum, respectu materiæ generabilium.

« 8. Quod impossibile est solvere rationes philosophi de æternitate mundi; nisi dicamus, quod voluntas primi implicat incompossibilia.

« 9. Quod duo sunt principia æterna; scilicet corpus cœli et anima ejus.

« 10. Quod tria sunt principia in cœlestibus; subjectum motus æterni, anima corporis cœlestis, et principium movens desideratum. *Error quoad duo prima.*

« 11. Quod mundus est æternus; quia omne, quod habet naturam, per quam possit esse in toto futuro, habet naturam, per quam potuit esse in toto præterito.

« 12. Quod mundus, licet sit factus ex novo, non tamen est factus de novo; et quamvis de novo esse exierit ad esse cum novo esse, tamen non esse non præcessit ejus esse duratione, sed natura tantum.

« 13. Quod theologi dicentes, quod cœlum quandoque quiescit, arguunt ex falsa suppositione. Et, quod dicere, cœlum esse, et non moveri, est dicere contradictoria.

« 14. Quod infinitæ præcesserunt cœli revolutiones, quas non fuit impossibile comprehendi a prima causa, sed ab intellectu creato.

« 15. Quod elementa sunt æterna. Sunt tamen de novo facta in dispositione, quam modo habent.

« 16. Quod quamvis generatio hominum possit deficere, voluntate primi tamen non deficiet; quia orbis primus non tantum movet ad generationem elementorum, sed etiam hominum.

« 17. Quod si cœlum staret, ignis in stupam non ageret, quia nec Deus esset.

« 18. Quod cœlum nunquam quiescit, quia generatio inferiorum, quæ est finis motus cœli, cessaret. Alia ratio : Quia cœlum suum esse et suam virtutem habet a motore; et hoc conservat cœlum per suum motum; unde, si cessaret a motu, cessaret ab esse.

« 19. Quod ævum et tempus nihil sunt in re, sed solum in apprehensione.

« 20. Quod, qui generat mundum, secundum totum ponit vacuum, quia locus necessario præcedit generatum in loco; et tunc ante mundi generationem fuisset locus sine locato, quod est vacuum.

« 21. Quod elementa prima generatione sunt facta ex illo chaos. Sed sunt æterna.

« 22. Quod universum non potest deficere, quia primum agens habet transmutare æternaliter vicissim, nunc ad istam formam, nunc ad aliam : et similiter materia nata est transmutari.

« 23. Quod tempus est infinitum, quantum ad utrumque extremum. Licet enim impossibile sit, infinita esse pertransita, quorum aliquid fuit pertranseundum, non tamen impossibile est infinita esse pertransita, quorum nullum fuit pertranseundum.

« 24. Quod naturalis philosophus simpliciter debet negare mundi æternitatem, quia innititur causis et rationibus naturalibus. Fidelis autem potest negare mundi æternitatem, quia nititur supernaturalibus.

« 25. Quod ratio philosophi, demonstrans motum cœli æternum, non est sophistica. Et mirum est, quod homines profundi hoc non vident.

« 26. Quod creatio non est possibilis, quamvis, secundum fidem, contrarium sit tenendum.

« 27. Quod non est verum, quod aliquid

fiat ex nihilo, nec factum sit in prima creatione.

« 28. Quod creatio non debet dici mutatio ad esse. *Error, si intelligatur de omni modo mutationis.*

Cap. XII. — *Errores de cœlo et stellis.*

« 1. Quod corpora cœlestia moventur a principio intrinseco, quod est anima; et quod moventur per animam et per virtutem appetitivam, sicut animal. Sicut enim animal appetens movetur, ita et cœlum.

« 2. Quod corpora cœlestia de se habent æternitatem suæ substantiæ, sed non æternitatem sui motus.

« 3. Quod anima cœli est intellectiva, et orbes cœlestes sunt instrumenta intelligentiarum, et organa, sicut auris et oculus sunt organa virtutis sensitivæ.

« 4. Quod si in aliquo humore, virtute stellarum deveniretur ad talem proportionem, cujusmodi proportio est in seminibus primorum parentum, ex illo humore posset generari homo; et quod sufficienter posset generari ex putrefactione.

« 5. Quod omnium formarum causa effectiva est orbis.

« 6. Quod natura, quæ est principium motus in corporibus cœlestibus, est intelligentia movens. *Error, si intelligatur de natura intrinseca, quæ est actus vel forma.*

Cap. XIII. — *Errores de natura generabilium et corruptibilium.*

« 1. Quod formæ non recipiunt divisionem, nisi secundum divisionem materiæ. *Error, nisi intelligatur de formis eductis de potentia materiæ.*

« 2. Quod forma materialis non potest creari.

« 3. Quod materia exterior obedit substantiæ spirituali. *Error, si intelligatur simpliciter, et secundum omnem modum transmutationis.*

« 4. Quod individua ejusdem speciei, ut Socrates et Plato, differunt sola positione materiæ; et, quod forma humana eadem exsistente numero in utroque, non est mirum, si idem numero est in diversis locis.

« 5. Quod possibile est, quod naturaliter fiat universale diluvium ignis.

Cap. XIV. — *Errores de necessitate eventus rerum.*

« 1. Quod nihil fit a casu, sed omnia ex necessitate eveniunt sic; et, quod omnia futura, quæ erunt, ex necessitate erunt; et quod non erit, impossibile est esse; et quod nihil evenit contingenter considerando omnes causas. *Error, quia concursus causarum est de definitione casualis.* » (BOET., *De consolatione.*)

« 2. Quod ex diversitate locorum acquiruntur necessitates eventuum.

« 3. Quod ex diversis signis cœli, significantur diversæ conditiones in hominibus, tam donorum spiritualium, quam temporalium rerum.

« 4. Quod, quibusdam signis aut figuris, sciuntur hominum intentiones, et mutationes intentionum; et, an intentiones illæ perficiendæ sunt. Et, quod per tales figuras sciuntur eventus peregrinorum, captivatio hominum, solutio captivorum; et an futuri sint scientes vel latrones.

« 5. Quod fatum, quod est dispositio universi, procedit ex providentia divina, non immediate, sed mediante motu superiorum. Et, quod istud fatum non imponit necessitatem rebus inferioribus, quia habent contrarietatem, sed superioribus.

« 6. Quod sanitatem, infirmitatem, vitam et mortem attribuit dispositioni siderum, et aspectui fortunæ; dicens quod, si eum aspexerit fortuna, vivet; si non aspexerit, morietur. *Error.*

« 7. Quod in hora generationis hominis in corpore suo, et per consequens in anima, quæ sequitur corpus ex ordine causarum superiorum et inferiorum, inest homini dispositio inclinans in tales actiones et eventus. *Error, si intelligatur de eventibus naturalibus, et per viam dispositionis.*

Cap. XV. — *Errores de accidente.*

« 1. Quod, cum Deus non operetur ad entia in ratione causæ materialis vel formalis, non facit accidens esse sine subjecto; de cujus ratione est actu inesse in subjecto.

« 2. Quod accidens exsistens sine subjecto, non est accidens, nisi æquivoce; et quod impossibile est quantitatem, sive dimensionem, esse per se. Hoc enim esset ipsam esse substantiam.

« 3. Quod facere accidens esse sine subjecto, habet rationem impossibilis implicantis contradictionem.

« 4. Quod Deus non potest facere accidens esse sine subjecto, nec plures dimensiones simul esse.

Cap. XVI. — *Errores de scientia et philosophia.*

« 1. Quod omnes scientiæ sunt necessariæ, præter philosophicas disciplinas; et quod non sunt necessariæ, nisi propter consuetudinem hominum.

« 2. Quod nulla quæstio disputabilis est per rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare; quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diversas sui partes.

« 3. Quod possibile vel impossibile simpliciter, id est, omnibus modis, est possibile vel impossibile secundum philosophiam.

« 4. Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum.

« 5. Quod non est excellentior status, quam vacare philosophiæ.

Cap. XVII. — *Errores de Scriptura sacra.*

« 1. Quod homo non debet esse contentus auctoritate, ad habendum certitudinem alicujus quæstionis.

« 2. Quod ad hoc, quod homo habeat certitudinem conclusionis, oportet quod sit fundatus super principia per se nota. *Error, quia generaliter, tam de certitudine apprehensionis, quam adhæsionis, loquitur.*

« 3. Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis.

« 4. Quod nihil plus scitur, propter scire theologiam.

« 5. Quod fabulæ et falsa sunt in lege Christiana, sicut in aliis.

« 6. Quod lex Christiana impedit addiscere.

« 7. Quod lex naturalis prohibet interfectionem animalium, sicut rationalium, licet non tantum.

Cap. XVIII. — *Error de raptu.*

« 1. Quod raptus et visiones non habent fieri, nisi per naturam.

Cap. XIX. — *Errores de fide et sacramentis.*

« 1. Quod non est curandum de fide, si dicitur aliquid esse hæreticum, quia est contra fidem.

« 2. Quod nihil est credendum nisi per se notum, vel ex per se notis possit declarari.

« 3. Quod non curandum est de sepultura.

« 4. Quod non est confitendum, nisi ad apparentiam.

« 5. Quod non est orandum.

Cap. XX. — *Errores de vitiis et virtutibus.*

« 1. Quod peccatum contra naturam, utpote abusus in coitu, licet fiat contra naturam specierum, non est contra naturam individui.

« 2. Quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum.

« 3. Quod dignitatis esset in causis superioribus, posse facere peccata et monstra præter intentionem, cum natura hoc possit.

« 4. Quod delectatio in actibus Venereis non impedit actum, sive usum intellectus.

« 5. Quod continentia non est essentialiter virtus.

« 6. Quod perfecta abstinentia ab actu carnis, corrumpit virtutem et speciem.

« 7. Quod pauper bonis fortunæ, non potest bene agere in moralibus.

« 8. Quod humilitas, prout aliquis non ostendit ea quæ habet, sed vilipendit, et humiliat se, non est virtus. *Error, si intelligatur nec virtus, nec actus virtuosus.*

« 9. Quod non sunt possibiles aliæ virtutes, nisi acquisitæ vel innatæ.

« 10. Quod castitas non est majus bonum, quam perfecta abstinentia.

« 11. Quod finis terribilium, est mors. *Error, si excludat terrorem inferni qui extremus est.*

Cap. XXI. — *Errores de resurrectione.*

« 1. Q od non continget corpus corruptum redire idem numero, nec idem numero resurget.

« 2. Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est investigari per rationem. *Error, quia tunc philosophus debet captivare intellectum in obsequium fidei.*

Cap. XXII. — *Errores de felicitate.*

« 1. Quod felicitas non potest a Deo immitti immediate.

« 2. Quod dicere, Deum dare felicitatem uni, et non alii, est sine ratione, et figmentum.

« 3. Quod homo ordinatus, quantum ad intellectum et affectum, sicut potest esse sufficienter per virtutes et intellectuales et morales, de quibus loquitur philosophus in *Ethicis*, est sufficienter dispositus ad felicitatem æternam.

« 4. Quod felicitas habetur in ista vita, et non in alia.

« 5. Quod homo post mortem amittit omne bonum.

« 6. Quod omne bonum, quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus. »(Ch. d'ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum de novis erroribus*, cap. 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22. Ann. 1276.)

COLLECTIO ERRORUM IN ANGLIA ET PARISIIS CONDEMNATORUM, QUI SIC PER CAPITULA DISTINGUUNTUR :

Primo ponuntur errores Angliæ.

Cap. I. — *De errore in grammatica.*

Cap. II. — *De errore in logica.*

Cap. III. — *De errore in naturali philosophia.*

Cap. IV. — *De erroribus Parisius condemnatis a domino Willelmo, Parisiensi episcopo.*

Cap. V. — *De erroribus quos primo Parisius condemnavit dominus Stephanus, episcopus Parisiensis.*

Cap. VI. — *De erroribus quos idem dominus condemnavit altera vice ; ubi primo ponuntur errores de Deo.*

Cap. VII. — *Errores de intelligentia vel angelis.*

Cap. VIII. — *Errores de anima vel intellectu.*

Cap. IX. — *De voluntate et libero arbitrio.*

Cap. X. — *De toto conjuncto sive de homine.*

Cap. XI. — *Errores de mundo, et mundi æternitate.*

Cap. XII. — *Errores de cœlo et stellis.*

Cap. XIII. — *Errores de natura generabilium et corruptibilium.*

Cap. XIV. *Errores de necessitate eventus rerum.*

Cap. XV. — *Error de accidente.*

Cap. XVI. — *Error de scientia, vel philosophia sacra.*

Cap. XVII. — *Error de Scriptura sacra.*

Cap. XVIII. — *Error de raptu.*

Cap. XIX. — *Error de fide et sacramentis.*

Cap. XX. — *Error de vitiis et virtutibus.*

Cap. XXI. — *Errores de resurrectione.*

Cap. XXII. — *Errores de beatitudine.*

(567*) Cap. II. — *De erroribus in logica.*

« 5. Item, quod omnis animal est omnis homo.

Cap. III. — *In naturali philosophia.*

« 1. Quotquot sunt composita, tot sunt prima omnino principia.

(567*) Nous ne citons que quelques extraits des propositions condamnées à Oxford.

« 2. Item, quando forma corrumpitur in pure nihil.

« 3. Item, quod nulla potentia activa est in materia.

« 4. Item, quod privatio est pure nihil; et est in corporibus supercœlestibus, sicut in his inferioribus.

« 5. Item, quod conversiva est generatio animalium, sicut elementorum.

« 6. Item, quod vegetativa, sensitiva, intellectiva, sunt simul tempore in embryone.

« 7. Item, quod intellectiva introducta, corrumpitur vegetativa et sensitiva.

« 8. Item quod substantia primi non est composita, neque simplex.

« 9. Item, quod tempus non est in prædicamento quantitatis.

« 10. Item, quod non est inventum ab Aristotele, quod intellectiva manet post separationem.

« 11. Item, quod quando incompletum sit completum, diversificant essentiam. Sed quando incompletum sit sub completo, tunc non diversificant essentiam.

« 12. Item, quod vegetativa, sensitiva et intellectiva, sunt una forma simpliciter.

« 13. Item, quod corpus vivum, est æquivoce corpus: et corpus mortuum, secundum quid corpus.

« 14. Item, quod materia et forma non distinguuntur per essentiam.

« 15. Item, quod causa prima est ordinabilis in genere, et non est ex genere.

« 16. Item, quod intellectiva unitur materiæ primæ ita, quod corrumpitur illud quod processit usque ad materiam primam.

« Qui sustinet, docet et defendit, ex intentione propria, aliquid istorum prædictorum: si sit magister, ab officio magistri deponatur, a communi consilio; si sit bacalarius, non promoveatur ad magisterium; sed ab Universitate expellatur. »

La table seule des propositions thomistes qui attirèrent l'attention des théologiens et leur parurent au moins suspectes, est déjà digne d'être étudiée par l'histoire : nous la citerons tout entière.

On attaquait dans la première partie de la *Somme* de saint Thomas les passages suivants (568) :

« 1. Deus in patria per essentiam videtur, non per speciem creatam.

« 2. Intellectus non cognoscit singularia.

« 3. Deus cognoscit futura contingentia ut actu præsentia.

« 4. Quædam sunt, quæ in Deo non habent proprias ideas.

« 5. Universum non potest esse melius propter decentissimum ordinem.

« 6. Mundum incœpisse non potest demonstrari.

« 7. Non sequitur, si Deus est causa activa, quod sit prior mundo duratione secundum eos qui ponunt mundi æternitatem.

« 8. Non est nisi unum individuum unius speciei in rebus corruptilibus.

« 9. Non est possibile esse aliam terram quam istam.

« 10. Angelus non est compositus ex materia et forma.

« 11. Impossibile est duos angelos esse ejusdem speciei.

« 12. Genus et differentia accipiuntur penes determinatum et indeterminatum.

« 13. Angelus cum sit forma subsistens, incorruptibilis est necessario.

« 14. Multitudo secundum materiam cum in infinitum protendi possit, non intenditur ab agente, sed multitudo secundum speciem.

« 15. Christus post resurrectionem habuit tale corpus in quod posset cibus converti.

« 16. Angelus potest transire ab extremo ad extremum non transeundo medium.

« 17. Non est possibile quod aliquid in toto tempore præcedenti sit in uno termino, et in ultimo illius temporis sit in alio termino.

« 18. Omnes species per quas intelligunt angeli sunt eis connaturales.

« 19. Intellectus non potest ducere formas materiales ad esse intelligibile, nisi prius duceret eas ad esse formarum imaginatarum.

« 20. Angelus superior intelligit per species pauciores et universaliores.

« 21. Angelis data est gratia et gloria secundum gradum suorum naturalium.

« 22. Angeli boni non merentur præmium accidentale.

« 23. Vis appetitiva proportionatur apprehensioni a qua movetur, sicut mobile a motore.

« 25. Voluntas angeli inhæret suo volito immobiliter.

« 26. Locus non est pœnalis angelo quasi afficiens alterando naturam, sed afficiens contristando voluntatem.

« 27. Materia non potest præcedere suam formam.

« 28. Anima non est composita ex materia et forma.

« 29. In substantiis separatis non est diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem.

« 30. Anima rationalis numeratur per numerationem corporis.

« 31. In homine non est nisi una forma substantialis. »

On connaît les péripéties diverses de la discussion si vive et si longue, qui s'éleva entre l'Université de Paris et quelques docteurs dominicains au sujet de l'Immaculée Conception. On sait que l'Université, irritée contre Jean de Manteson, et lui reprochant d'avoir violé les lois imposées à l'enseignement public par Grégoire X, le dénonça à Avignon, et lança contre lui un rigoureux libelle. Or que contient ce libelle? L'Université ne craint pas de faire remonter son accusation jusqu'à saint Thomas lui-même, auquel elle reproche d'avoir altéré la doc-

(568) On notera que ces articles ne sont pas extraits textuellement de la *Somme*; plusieurs même me semblent contraires à son esprit ou à ses termes explicites.

trine de la foi par sa complaisance excessive pour l'autorité purement humaine, et par conséquent faillible, d'Aristote.

In corollario 1, probat. I, concl. III, cap. 3. — *Primo sequitur quod cum auctoritas vel doctrina sancti Thomæ in multis fundetur in ratione humana, saltem in illis non oportet quod sit ita firma, quin possit esse in fide erronea. Aliter enim locus sumptus ab auctoritate, quæ fundatur in ratione humana, non esset infirmissimus, ut ipse dicit, sed jam attingeret illam firmitatem, quæ fundatur in revelatione divina, quod est contra ipsum, et maxime apparet propositum, quia ejus doctrina in multis innititur auctoritatibus et rationibus philosophorum et præcipue peripateticorum. Nam in omnibus etiam arduissimis fidei articulis et humanam rationem transcendentibus ipse utitur dictis Aristotelis et immiscet ejus philosophiam doctrinæ fidei, sicut patet cuilibet intuenti.... Philosophicas et naturales rationes applicare et adaptare rebus divinis, et maxime in arduis fidei articulis, sæpe dat causam et occasionem errandi.... Nec apparet istud mirabile, si sanctus Thomas in hac doctrina erravit, quia, ut dicunt, non loquitur ibi theologice, cum nullam Scripturæ aut sanctorum auctoritatem inducat, sed solum philosophice, et secundum rationes naturales.*

ERUDITIONES DIDASCALICÆ. — Ouvrage de Hugues de Saint-Victor, que l'on peut comparer à un traité des études. Dans cet ouvrage, Hugues parcourt les diverses sciences, les définit, les apprécie et donne des conseils sur la méthode qui peut permettre de saisir leurs secrets. Le premier livre de ce curieux traité est surtout remarquable. L'esprit platonicien y coule à pleins bords. L'auteur s'occupe d'abord de définir la philosophie. La philosophie, c'est l'amour de la sagesse : mais en quoi consiste la sagesse? elle consiste à rentrer en soi-même, parce que chacun de nous porte en son propre sein le modèle ou plutôt la ressemblance de toutes les choses de l'univers, et le gage infaillible d'une existence supérieure à la sienne et souverainement parfaite (569). L'âme, parce qu'elle est un microcosme et que le semblable se comprend par le semblable, voit donc, en réfléchissant sur elle-même son propre regard, toutes les choses de l'univers.

Nous citons cette opinion de l'école de Saint-Victor pour montrer que les théories philosophiques d'Abélard tiennent profondément à son époque et qu'on les rencontre, sauf les erreurs théologiques qui s'y mêlent, même chez ses adversaires les plus manifestes.

ESSENTIA, *essence*. — Encore un mot intraduisible de la langue scolastique. L'*essence* d'un être est pour nous un de ses éléments et le plus invisible, celui qui fait qu'il appartient à une espèce, non à une autre. L'*essence* ne nous paraît pas émaner exclusivement de l'être qui la participe, ou du moins le lieu qui est entre ces deux termes nous échappe. Au contraire dans les idées scolastiques, *essentia* vient de *esse;* l'*essence* c'est la chose elle-même, ou du moins c'est ce qu'elle est en elle-même, ce qui répond à la question *quid*, et comme on disait au moyen âge la *quiddité*. Remarquons bien que dans les théories de Leibnitz par exemple, il n'en est pas ainsi : l'être a sa vertu en lui-même; cette vertu peut être déterminée par un acte divin, à savoir par l'acte qui préétablit l'harmonie universelle; mais enfin autre chose est la vertu active de la force, autre chose son essence. Cela serait plus vrai encore dans un système qui ne réduirait pas les substances à être de pures monades, et qui distinguerait mieux dès lors la *nature* de la chose et la substance agissante. En résumé, on est bien forcé de traduire *essentia* par *essence*, mais cette traduction est très-inexacte et a donné lieu à une foule d'interprétations inexactes.

ESTIENNE, un des grands abbés du XI[e] siècle qui en produisit tant d'autres (570), naquit à Liége et fut élevé sous le premier abbé de Saint-Airi de Verdun, Baudri; il devint, en 1062, l'un de ses successeurs. — Il contribua à faire renaître la vie intellectuelle en Lorraine. Douze de ses disciples allèrent porter ses féconds enseignements dans différentes abbayes. Dom Calmet (571) lui donne le titre de bienheureux. Il mourut suivant les uns en 1084, et suivant les autres en 1076 (572). On a de lui une Vie de saint Airi, évêque de Verdun, qui est assez médiocre. Elle n'a jamais, que nous sachions, été imprimée.

ETHICA. — Un très-grand nombre d'ouvrages portent ce nom au moyen âge. Le livre par lequel il faut commencer l'étude de la morale scolastique est celui d'Albert le Grand. Il pose, pour ainsi dire, la question. Nous parlerons à l'article MORALE de ce livre important.

ETIENNE LANGTON, contemporain de Robert de Courçon, paraît avoir été dans la même direction d'idées. — Il était loin de prévoir que ce grand mouvement intellectuel qui avait commencé avec tant d'éclat au XI[e] siècle, et s'était continué avec tant de trouble dans le XII[e], devait s'allier un jour avec l'orthodoxie la plus pure et produire les saint Thomas, les saint Bonaventure et les Duns Scot. Au lieu de réprouver les excès de la scolastique naissante et de chercher à la rapprocher du catholicisme, qui seul pouvait l'organiser, il la maudissait dans son principe qui était légitime et que le temps fit triompher. Il est l'auteur d'une *Somme;* mais cet ou-

(569) Sapientia illuminat hominem ut seipsum agnoscat qui cæteris similis fuit... immortalis animus sapientia illustratus respicit principium suum, et quam sit indecorum agnoscit ut extra se quidquam quærat. » (*Erud. did.*, l. I, c. 2.).

(570) *Histoire littéraire de la France*, t. VII.

(571) Dom CALMET, *Hist. de Lorraine*, t. II.

(572) C'est dom Calmet et Mabillon qui donnent la première date. Dom Ruinart, qui donne la seconde, avait été sur les lieux, et les sources auxquelles il a pu puiser rendent son autorité considérable dans cette question.

vrage n'a de commun avec celui de saint Thomas que le nom; car autant saint Thomas aime à s'appuyer dans ses profondes spéculations, sur la philosophie, autant Etienne Langton met de soin à la bannir et à éliminer soigneusement tous les problèmes qui agitaient alors les esprits. Après avoir longtemps professé avec éclat à Paris, ce théologien alla occuper le premier siége de l'Eglise d'Angleterre. Ses ouvrages sont restés inédits; les esprits fatigués qui tombent par peur et par lassitude dans une sorte de demi-scepticisme peuvent jouer un certain rôle pendant leur vie, mais il est rare qu'ils laissent quelque chose d'eux-mêmes après leur mort.

EUDES abbé de Sainte-Geneviève au XIIIe siècle. — *Medicina et logices methodo pollens*, telle fut son épitaphe et c'est tout ce qui nous reste de lui. Cependant son rôle fut assez considérable pour que les auteurs de la *Gaule chrétienne* aient cru devoir nous promettre une dissertation spéciale sur son compte. Malheureusement cette promesse n'a pas été tenue, et M. Victor Leclerc n'a pas eu à sa disposition les documents nécessaires pour combler la lacune.

EUDES RIGAUD (*Odo Rigaldus* ou *Rigaldi*), Franciscain et maître en théologie, et plus tard archevêque de Lyon, au XIIIe siècle. — Il fut mêlé aux affaires politiques et paraît avoir été un des intermédiaires importants entre la cour de France et la cour de Rome. En 1270, Louis IX le nomma exécuteur de ses dernières volontés, et Philippe III le donna comme premier conseiller au duc d'Alençon qui devait être, en cas de régence, lieutenant général du royaume. Aussi la malignité publique, qui n'aime pas voir la puissance religieuse et la puissance séculière aux mêmes mains, ne manqua-t-elle pas de l'attaquer. Nous trouvons, sur son compte, ces trois vers :

Rothomagensis anus, præsul et Tripolitanus
Cum Bonaventura, tractant primaria jura,
Ordinis immemores, qui tales spernit honores.

Eudes, envisagé comme théologien, paraît avoir été un disciple d'Alexandre de Halès; il expliqua les *Sentences*, et l'on croit qu'il rédigea son commentaire. On remarquera qu'il fut d'abord un adversaire, puis un partisan de la doctrine de l'Immaculée Conception.

EVRARD DE BÉTHUNE, professeur de philosophie et de grammaire au XIIIe siècle. — On ne sait presque rien de sa vie, et toute sa biographie connue est renfermée dans ces deux vers que cite un écrivain du XVe siècle, A. de Rotterdam :

Anno milleno centeno bis duodeno
Condidit Ebrardus Græcismum Bithuniensis.

Henri de Gand le cite également en compagnie de Vincent de Beauvais, d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin. (*De scriptoribus ecclesiasticis in Bibliotheca ecclesiastica J. A. Fabricii.*)

On a de cet écrivain, outre sa Grammaire grecque en vers, *Græcismus*, ouvrage resté classique jusqu'au XVIe siècle, un traité fort intéressant, au point de vue de l'histoire, des idées religieuses et philosophiques du XIIIe siècle. Il est intitulé *Anti-hæresis*; c'est en effet une réfutation des diverses erreurs religieuses qui, à cette époque, inondaient l'Europe tout entière. On remarquera que l'auteur ne professe pas une horreur intolérante pour la raison humaine et pour ses chefs-d'œuvre; il cite avec complaisance les auteurs classiques, Virgile, Claudien, et même Horace, Ovide et Perse. Il s'appuie fréquemment aussi sur l'autorité de Raban-Maur et même de Gilbert de la Porrée. *Ne simus nominales in hoc*, dit-il, *sed Porretani.* On voit par là qu'Evrard, comme tous les orthodoxes intelligents de l'époque, cherchait à vaincre les hérésies albigeoises en trouvant une doctrine conciliatrice entre le nominalisme et le réalisme. Gilbert de la Porrée, malgré ses erreurs, avait tenté dans ce sens un effort malheureux; c'est probablement pour cette raison qu'Evrard le cite avec complaisance.

M. Daunou a inséré dans l'*Histoire littéraire de la France* (t. XVII) une analyse étendue de l'*Anti-hæresis;* nous nous bornerons à reproduire textuellement la courte préface de cet ouvrage. « J'entreprends, dit Evrard, de réfuter ceux qui nient la Trinité, déchirent l'unité, détruisent la loi de Moïse, détestent Dieu, le souverain législateur, méconnaissent le Créateur du monde et de l'homme; argumentent contre la résurrection de la chair, prohibent le mariage, contestent au baptême son efficacité, à la messe sa sainteté, à l'Eglise sa puissance; condamnent les fidèles, se préconisent eux-mêmes, fiers de leurs bonnes œuvres et de l'exemplaire piété dont ils étalent les apparences. »

EXHALAISON, *exhalatio*, un des phénomènes fondamentaux de la nature, dans la philosophie scolastique. — Les météores, ou, comme on les définissait au moyen âge, *ces mixtes imparfaits qui sont engendrés dans un lieu élevé* (*mixta imperfecta quæ in sublimi loco generantur*), avaient, à leurs yeux, pour cause efficiente le mouvement des astres; pour cause finale le bien universel; pour cause formelle ce qui les distingue dans leur être propre et spécifique; pour cause matérielle éloignée, les quatre éléments; et enfin, pour cause matérielle prochaine, la *vapeur* et l'exhalaison, il serait plus exact de dire l'*exhalation*. Qu'est-ce donc que la vapeur? c'est le souffle humide et chaud qui sort de l'eau et des lieux humides (*halitus humidus et calidus qui egreditur ex aqua locisque humidis*). Le type de ce *souffle* est la vapeur qui sort de l'eau soumise à l'action d'une forte chaleur (*quod experimur, cum aqua lebetis calefacta est*); et c'est lui qui ensuite, diversement modifié, produit les nuées, nuages, pluies, grêles et tout ce qui leur ressemble. Qu'est-ce que l'*exhalaison?* c'est le souffle chaud et sec qui sort de terre et des lieux secs, par la vertu des rayons solaires (*halitus calidus et siccus qui ex terra educitur locisque siccis, virtute radiorum solarium*); ce souffle chaud et sec, que le soleil attire dans les plus hautes régions, et

qui devient tantôt du *vent*, tantôt une *comète*, suivant que les diverses parties de ce souffle, de cette fumée terrestre, de cette exhalaison ignée forment un tout plus ou moins dense.

On s'imaginera difficilement peut-être quelle était la grande question agitée parmi les doctes du moyen âge au sujet de l'*halitus calidus et siccus*. C'était de savoir si l'exhalaison, ainsi que la vapeur, se distingue accidentellement ou essentiellement des éléments qui lui donnent naissance. Averrhoës, Philopon, les docteurs de Louvain, et probablement les plus purs thomistes inclinaient pour la distinction accidentelle. Duns Scot semble préférer la distinction essentielle (573), qui était explicitement défendue par Joannes de Magistris, Tataret et la plupart des scotistes (574).

Quand on y regarde de près, et qu'on le rattache à l'ensemble de la scolastique, ce problème, qui ne saurait avoir de place raisonnable dans nos recherches scientifiques actuelles, est moins ridicule et fut moins frivole dans son temps qu'il ne le paraît au premier abord. En effet, nous avons vu dans un autre article (575), combien il importait au moyen âge de savoir si les mixtes n'étaient que les divers éléments considérés dans leur union, ou s'il fallait simplement les regarder comme ayant des qualités semblables à celles de ces éléments; ce qui revenait à se demander, au fond, si la fameuse théorie des anciens sur les éléments, qui est le fond de leur physique et de leur chimie, et qui se relie même à leur astronomie, doit être prise dans un sens absolu ou recevoir l'atteinte d'un premier doute. Les thomistes, grands péripatéticiens, soutenaient la première opinion; la seconde fut présentée par les docteurs, qui firent succéder leur autorité à celle de saint Thomas dans les deux grandes écoles de Paris et d'Oxford. Naturellement, au point de vue thomiste, les mixtes ne pouvaient pas être considérés comme différant dans leur substance même, ou essentiellement, des principes élémentaires d'où ils émanaient; naturellement encore, cette distinction substantielle, c'est-à-dire radicale, existait aux yeux de l'école franciscaine. Voilà pourquoi celle-ci, poussant sa doctrine à ses diverses conséquences, voulait que l'*exhalaison* fût essentiellement distinguée de la *terre*, tandis que l'école de Louvain répondait : Essentiellement ? non; mais accidentellement.

On voit par ce curieux exemple combien il y avait de logique dans ces discussions subtiles dont le sujet même étonne la pensée moderne. Du reste, ces discussions ne furent pas sans effet : elles ruinaient les bases de l'ancienne métaphysique qui les rendait nécessaires, et qui, en les provoquant en face de la double lumière de la raison et de la foi, se suicidait elle-même.

(573) Dist. 12, quæst 4.

(574) JOANNES DE MAGISTRIS *Météor.*, I, quæst. 1, sub. 3. — TATARETUS, *ibid.*, quæst. 1.

EXISTENTIA, existence. — On appelait ainsi l'actualité de la chose ou son être actuel; l'existence était regardée comme ajoutée à l'essence, c'est-à-dire à l'être lui-même, et constituant un de ses modes. Dans nos idées modernes, il y a un rapport très-étroit entre l'*existence* et l'*être*; dans les idées scolastiques, le rapport est entre l'*être* et l'*essence*.

EXPERIENTIA, expérience, méthode expérimentale. — Si l'on en croyait la théorie généralement reçue, d'après laquelle les anciens et les scolastiques ne tenaient aucun compte des faits et de l'observation, on hésiterait beaucoup à traduire ce mot latin par celui d'*expérience;* cependant cette traduction est assez exacte. Il est vrai que les anciens et les scolastiques ne s'élevaient pas des *faits* à l'*aliquid* qu'ils cherchaient par le même procédé que nous; et cela tient en partie à ce que cet *aliquid* était différent du nôtre : mais, comme nous, ils partaient des faits, et ils entendaient par *expérience* l'art de les recueillir : *Experientia est collectio multorum singularium memoratorum* (COLUMB., *De proleg. logic.*, lib. I, quæst. 1, art. 3). Nous sommes fâché pour le préjugé général que les scolastiques aient si bien défini leur méthode; nous lui recommandons en particulier la phrase suivante :

« Remarquez que, d'après Aristote (*Met.*, 1) et d'après Scot (*Met. et qual.*, 7), l'homme acquiert la science et l'art par l'expérience. En effet, notre connaissance tire son origine des sens, comme Scot nous l'enseigne d'après le philosophe (I, dist. 5, quæst. 4), et nos sens ne saisissent que le particulier; or l'expérience est la collection d'une multitude de choses particulières gardées par la mémoire, et c'est de ces choses particulières que l'intellect tire des préceptes universels, certains et déterminés, qui engendrent l'art et la science. Ainsi, c'est parce que nous nous servons du ministère des sens, que nous savons que ce feu fait chaud, et cet autre de même, d'où nous inférons ce principe universel, que *le feu fait chaud*. Ceux qui le nient manquent de sens, et mériteraient d'être jetés au feu, jusqu'à ce qu'ils avouent qu'il fait chaud, comme le dit notre docteur (Scot), d'après Avicenne (I, dist. 39), et comme le remarque après lui Faber dans son *Théorème*, 93 (576). »

Ajoutons, comme commentaire de ces paroles, un adage très-répandu dans les écoles. On sait que Galien, tout en réalisant la doctrine d'Aristote, avait modifié quelques-uns de ses détails en matière d'anatomie. Le moyen âge s'attachait ici à Galien, et s'écriait en chœur, pour justifier sa préférence :

Experto Galeno magis assentiendum est, quam Aristoteli inexperto.

(*Voir* l'article MÉTHODE. — *Voy.* Notes additionnelles, à la fin du volume.)

(575) Art. ELÉMENT.

(468) COLUMB., *De Prololeg. log.*, p. I, a. 3.

EXPOSITIO IN PRIMUM ET SECUNDUM PERIHERMENIAS. — Ouvrage de saint Thomas qui n'est guère, du reste, qu'un recueil de notes qui n'ont d'intérêt qu'au point de vue de l'histoire de la logique péripatéticienne.

EXPOSITIO IN LIBROS QUATUOR DE COELO ET MUNDO. — Commentaire de saint Thomas sur le traité *De cœlo* d'Aristote.

EXPOSITIO IN QUATUOR LIBROS METEORUM ARISTOTELIS. — Commentaire sur le Traité des météores d'Aristote. Nous exposerons en leur lieu les théories d'Aristote et des scolastiques sur les météores. Nous observerons seulement ici que le Docteur angélique a suivi dans ses commentaires une méthode inférieure à celle d'Albert le Grand. Celui-ci reprend les idées d'Aristote et les expose pour son propre compte, souvent en les modifiant un peu, en les élargissant, en leur ajoutant le résultat de ses travaux personnels et de ses expériences. Les commentaires de saint Thomas sont conçus d'une manière toute littérale et s'asservissent presque constamment au texte. Probablement il leur a donné cette forme pour éloigner complétement toutes les interprétations panthéistiques du Stagyrite et l'acclimater dans l'université de Paris.

EXPOSITIO IN OCTO LIBROS PHYSICORUM ARITOTELIS. — Ouvrage de saint Thomas. C'est un commentaire de la *Physique* d'Aristote. Ce commentaire est divisé en un certain nombre de lectures (*lectiones*) destinées chacune à analyser un chapitre du grand ouvrage péripatéticien. Le commencement de ce travail a un très-grand intérêt historique; il montre quelle idée saint Thomas se faisait, d'après Aristote, des antiques systèmes de Parménide, de Mélissus, de Pythagore, de Thalès, d'Anaxagore, de Platon. On lira aussi avec intérêt les livres VII et VIII. Comme nous avons cité ailleurs les fragments les plus notables de la *Physique* même d'Aristote, nous n'insisterons pas sur le commentaire de saint Thomas. Nous remarquerons seulement qu'il est extrêmement détaillé, qu'il porte sur presque toutes les phrases du texte. Saint Thomas évidemment a tenu ici à une grande exactitude, parce qu'il s'agissait d'arracher Aristote et son autorité aux interprétations néo-platoniciennes, arabes et juives.

EXPOSITIO IN LIBROS DE GENERATIONE ET CORRUPTIONE ARISTOTELIS. — Ouvrage de saint Thomas, qui se rapporte à sa longue série des commentaires d'Aristote. On verra ailleurs quelle importance avait au point de vue de la métaphysique ancienne la théorie de la *génération* et de la *corruption*; elle était une conséquence presque immédiate de la théorie souveraine de la *matière* et de la *forme*. Nous donnons ici les quatre premières *lectures* de cet ouvrage.

EXPOSITIO IN DUODECIM LIBROS METAPHYSICES. — Commentaire de saint Thomas sur la métaphysique d'Aristote. C'est une particularité fort curieuse que Scot n'ait pas commenté le XIIe livre de la métaphysique, c'est-à-dire, la théodicée d'Aristote, tandis que saint Thomas a osé le faire. Cette différence se rattache par des liens très-intimes à ce qu'il y a de plus essentiel dans la doctrine de ces deux philosophes.

EXPOSITIO IN TRES LIBROS ANIMÆ. — Commentaire de saint Thomas sur le *De anima* d'Aristote. Nous retrouverons en parlant de la *psychologie thomiste*, ses idées sur le sens vrai des opinions du Stagyrite relativement à l'âme.

EXPOSITIO IN PARVA NATURALIA. — Commentaire de saint Thomas sur une série de questions traitées par Aristote et relatives aux *songes*, au *sommeil*, à la *vieillesse*, à la *marche des animaux*.

EXPOSITIO IN DECEM LIBROS ETHICARUM. — Commentaire de saint Thomas sur la morale d'Aristote; il est littéral comme tous les autres et ne présente aucune théorie personnelle.

EXPOSITIO IN OCTO LIBROS POLITICORUM. — Commentaire de saint Thomas sur la *Politique* d'Aristote. Même observation que pour le précédent ouvrage.

EXTENSIO. — Mot intraduisible que ne rendent bien ni le mot d'*étendre* ni le mot d'*extension*. On la regardait comme la position des parties, et on en distinguait deux espèces: l'une qu'on appelait interne et qui est la position des parties dans l'objet total, l'autre qu'on appelait extérieure et qui est la position des parties dans le lieu. La première était du genre de la *quantité;* la seconde se rapportait à la catégorie de la situation (*situs*). On discutait dans les écoles pour savoir jusqu'à quel point l'extension interne peut être sous l'extension externe et réciproquement.

F

FABER (LEFEBVRE). — Un des commentateurs français d'Aristote, célèbre pour l'avoir interprété en dehors des traditions scolastiques. Il vivait au XVIe siècle. On peut consulter surtout son *Commentaire sur la Physique d'Aristote*.

FALLACIA. — Propriété de ce qui trompe dans un raisonnement: *locus idoneus ad decipiendum respondentem per argumenta sophistica*.

On distinguait: *Fallacia in dictione, fallacia extra dictionem*.

La *fallacia* dans le discours se divisait elle-même ainsi qu'il suit:

1° *Æquivocatio*, ou la tromperie qui résulte de l'identité d'un mot employé à désigner une multitude d'objets;

2° *Amphibologia* : c'est le sophisme précédent étendu à toute une phrase;

3° *Fallacia compositionis* : c'est le sophisme qui consiste à passer d'un sens divisé qui est vrai à un sens composé qui est faux;

4° *Fallacia divisionis* : sophisme qui consiste à passer d'un sens composé qui est vrai à un sens divisé qui est faux.

La *fallacia extra dictionem* se divise ainsi :

1° *Fallacia accidentis* : c'est le sophisme qui consiste à conclure de l'accidentel à l'essentiel;

2° *Fallacia dicti secundum quid ad dictum simpliciter* : c'est le sophisme qui consiste à conclure d'une prémisse relative à une conclusion absolue;

3° *Fallacia ignoratio elenchi* : ce sophisme consiste à conclure comme opposé au sentiment de l'adversaire ce qu'il concède;

4° *Fallacia petitionis principii* : sophisme qui consiste à partir, comme d'un point accordé, de ce qui est en discussion.

5° *Fallacia non causæ ut causæ* : sophisme qui consiste à conclure comme cause ce qui réellement n'est pas cause.

FEU. — C'était un élément dans la théorie des scolastiques, et le premier, le plus noble de tous. On répétait dans les écoles l'adage : *Ignis nobilitate vincit cætera elementa*. En effet, l'activité témoigne de la noblesse de l'essence, et le feu est de tous les éléments le plus actif. De plus, la nature est juste, et la place qu'occupe chaque chose dans l'ensemble atteste sa valeur propre : or le feu est le plus haut placé des corps terrestres. Qui douterait donc de sa primauté? Les philosophes de l'opposition (il y en a toujours) lui contestaient pourtant son rang. Ils disaient : « Si la place occupée par les êtres décide de leur valeur, les oiseaux sont donc supérieurs aux hommes? » L'argument était singulier; mais ne valait-il pas celui qu'il était destiné à réfuter?

Cependant n'allons pas trop loin. Les deux raisons alléguées par les scolastiques, si bizarres qu'elles soient en elles-mêmes, ne le sont en aucune manière quand on les rapporte à la métaphysique générale qui dominait alors. Le mouvement était considéré, dans cette métaphysique (577), comme traduisant l'essence des choses, car il n'était que la tendance de la chose à la possession complète de son essence. On comprend facilement dès lors, que la rapidité du mouvement et le lieu où se repose l'objet indique sa forme. Le principe de la théorie est contestable sans doute, mais la théorie est parfaitement conséquente au principe; et il ne faut pas oublier que ce principe lui-même, ce principe sur la nature du mouvement, se rattache à toute la métaphysique péripatéticienne, et notamment à la théorie de la substance. Lorsqu'on songe que cette théorie entraînait des conséquences qui étaient un obstacle si puissant à la constitution de la science moderne, et qu'elle a été, comme nous croyons l'établir dans cet ouvrage, lentement détruite par l'action incessante du dogme catholique, on est saisi d'une admiration respectueuse pour les voies de Dieu, et, à la vue de cette immense série de découvertes, de travaux, d'applications mécaniques qui ont été rendus possibles par la religion chrétienne, on comprend avec un bonheur profond et une profonde reconnaissance que, si cette religion a été si nécessaire pour abaisser la raison dans ses excès d'orgueil, elle a été plus nécessaire encore pour la féconder et la revêtir d'une légitime puissance.

Mais revenons à nos questions spéciales sur le plus noble des éléments. Où était-il placé? Il n'y avait qu'une opinion à ce sujet parmi les scolastiques; tous, sauf pourtant ceux qui semblaient vouloir se rattacher un peu aux traditions pythagoriciennes, comme Poncius (578), regardaient comme son lieu propre l'espace qui se trouve sous l'orbe lunaire : *Locus ignis est sub concavo orbis lunæ*. Cette opinion s'appuyait sur l'argument qui suit : L'eau, disait-on, est placée au-dessus de la terre, l'air va au-dessus de l'eau, le feu va au-dessus de l'air : son lieu naturel c'est donc le vaste espace au-dessus duquel la lune fournit sa carrière. Mais pourquoi alors tout feu ne va-t-il pas jusqu'à cette hauteur où l'appelle sa nature? C'est qu'ayant une action médiocre, et ne pouvant résister à son milieu, une flamme légère ne peut qu' être *corrompue* avant d'arriver dans son domaine : *Corrumpitur priusquam dictam sphæram attingat*.

Cette *corruption* arrivait très-à-propos et un peu comme le *Deus ex machina*. Poncius trouvait que toute cette argumentation était peu solide, et il disait à ses collègues en scolastique : Le feu a si peu pour région naturelle les espaces infra-lunaires, que si on le met à un charbon ou à un fer ardent, il descend parfois pour consumer les matières inflammables placées au-dessous de lui. Les docteurs péripatéticiens avaient grand'peine à répondre à ce fait brutal; cependant ils disaient (car ils n'étaient jamais à court) : « Il est vrai qu'en dépit de notre théorie le feu descend quelquefois, mais c'est par accident et pour qu'il n'y ait pas de vide : *Quod si interdum descendat* (*ignis*) *ad sumendum alimentum*, *id est per accidens*, *ut accidit, ne fiat vacuum* (579). Heureuse horreur du vide!

On remarquera, du reste, que dans cette discussion les péripatéticiens en appelaient surtout à leurs principes et à la raison. Poncius leur disait : Mais c'est une pure hypothèse que vous créez à plaisir. Qui vous a montré que le feu a pour région naturelle les espaces que vous lui assignez avec tant de complaisance? — Rien, répliquaient-ils;

(577) Voir l'article MOUVEMENT.

(578) PONCIUS, disput 57, quæst. 7.

(579) COLOMB., *Physic.*, lib. III, quæst. 8.

mais la raison nous prouve et nous convainc que chaque corps jouit d'un lieu déterminé qui est le sien : *Ratio et suadet et convincit omne corpus gaudere certo et proprio loco.*

Cette phrase bien courte est la clef de la théorie des éléments et de la plus grande partie de la physique du moyen âge.

Il y avait encore une raison qu'alléguait cette physique, si singulière en elle-même, si logique pourtant quand on se rappelle l'ontologie d'Aristote.

L'univers se partage, d'après Aristote, en deux régions distinctes et qui n'ont rien de commun : la région céleste, où des corps simples, inaltérables, poursuivent leur course immuable et circulaire; la région sublunaire, où l'on ne trouve plus que des corps composés, altérables, variables, exclusivement susceptibles de mouvement rectiligne. Ce monde inférieur n'étant pas gouverné par la loi de la simplicité était du moins soumis à celle de l'harmonie : les divers éléments qui s'y trouvaient se balançaient les uns les autres. Suivant les philosophes anciens, cet équilibre lui donnait même une sorte d'éternité, ombre et reflet de l'éternité des cieux. Les théologiens du moyen âge disaient, du moins, que les éléments, sujets à la génération et à la corruption dans leurs parties, ne le sont pas dans leur ensemble; et cette permanence qui leur appartient, quand on envisage ainsi leur totalité, ne résultait point, à leur avis, de la simplicité absolue de leurs principes constitutifs ou de l'impénétrabilité physique et mécanique qui leur est propre, mais de la concordance et de la pondération des éléments : tous s'opposent les uns aux autres avec une telle justesse et un ordre si rigoureux, que l'un ne peut jamais absorber l'autre, et que leur perpétuelle résistance leur fait à chacun une durée indéfinie (580). A ce point de vue, les scolastiques disaient : Toutes les qualités élémentaires doivent se pondérer pour se faire équilibre; or le principe humide ou l'air, et le principe froid ou l'eau, l'emporteraient de beaucoup sur le principe de la chaleur s'il n'y avait dans le monde que cette faible quantité de feu qui vit sous la terre : il faut donc qu'il y ait au-dessous de la lune une région ignée.

Cet argument était parfaitement dans les données de la philosophie péripatéticienne. Poncius, cependant (un scolastique répond toujours), empruntait à cette même philosophie les prémisses d'une réplique ingénieuse : S'il y avait une région ignée, objectait-il, ce feu supérieur, avec son activité et sa rapidité, aurait bientôt consumé le monde. A cet argument les autres physiciens opposaient majestueusement une raison des plus singulières : La lune et Saturne sont froids et humides, disaient-ils, et leur fraîcheur bienfaisante tempère les ardeurs du feu céleste..., et voilà pourquoi... l'univers n'est pas en cendres !

Il y avait un raisonnement qui se produisait dans cette discussion, et qui mérite ici d'être signalé, car il montre jusqu'à quel point la physique du moyen âge dépendait des principes métaphysiques. Poncius représentait que le feu ne saurait avoir pour résidence les espaces sublunaires, parce que là il ne toucherait pas les aliments qui lui sont indispensables : *In concavo lunæ nullum adest pabulum et alimentum quo nutriatur et foveatur ignis.* Thomistes, scotistes et occamistes répliquaient à Poncius que le feu a besoin d'aliments et de *pâturage* (*pabulo eget*) quand il n'est pas dans sa sphère propre; mais une fois qu'il y est parvenu il peut s'en passer; et voilà pourquoi... le feu est léger !

FICIN (MARSILE). — Ce platonicien du XV° siècle ne se relie à l'histoire de la scolastique, qu'il n'a point directement combattue, que par sa double réfutation des alexandristes et des averrhoïstes. Ces deux partis, qui entendaient chacun à leur manière la théorie d'Aristote sur l'immortalité de l'âme, furent tous deux combattus par Marsile Ficin au nom des théories platoniciennes, que cet intrépide traducteur prêchait jusque du haut de la chaire sacrée.

FIGURA, *figure*. — Terme de logique scolastique. — *Voy*. SYLLOGISME.

FIGURE, — Terme employé dans la *logique* et dans la *physique* des diverses écoles du moyen âge.

§ Ier. En logique, les figures n'étaient autre chose que les diverses espèces de syllogismes, considérées quant à la place respective que le moyen terme occupe vis-à-vis des termes extrêmes. On nous permettra d'être brefs sur cette question que tout le monde connaît. Nous rappellerons seulement que lorsque le moyen terme était sujet dans la majeure, attribut dans la mineure, le syllogisme était de la première figure; lorsque le moyen terme est attribut dans les deux prémisses, le syllogisme est de la seconde figure; lorsque le moyen terme est sujet dans les deux prémisses, le syllogisme est de la troisième figure.

On distinguait aussi les figures directes, où le grand terme est affirmé du petit, et les figures indirectes où le petit terme est affirmé du grand. Par exemple si je dis :

Tout corps est une substance,
Tout arbre est un corps,
Donc tout arbre est une substance,

il y a syllogisme direct; mais si renversant les termes de la conclusion, je dis :

Tout corps est une substance,
Tout arbre est un corps,
Donc quelque substance est arbre;

il y a syllogisme indirect.

Les trois figures renferment dix-neuf

(580) Il est bien entendu que les théologiens scolastiques admettaient qu'un acte de Dieu peut mettre fin à cette durée, et même que celle-ci ne se maintiendrait point sans un concours divin perpétuel.

sortes ou *modes* de syllogismes, c'est-à-dire dix-neuf combinaisons possibles de propositions universelles ou particulières, affirmatives ou négatives qui peuvent conclure.

La première figure a pour sa part neuf *modes*, quatre *directs* ou *parfaits*, cinq *indirects* ou *imparfaits* qui sont *réductibles* aux précédents; la seconde figure renferme quatre modes, et la troisième six.

On sait également que les dix-neuf modes étaient exprimés par les quatre vers suivants :

> Barbara, Celarent, Darii, Ferio, Baralipton,
> Celantes, Dabitis, Fapesmo, Frisesomorum,
> Cesare, Camestres, Festino, Baroco, Darapti,
> Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.

Dans ces vers, les quatres lettres A, E, I, O, désignent la *quantité* universelle ou particulière, et la *qualité* positive ou négative des propositions qui constituent le syllogisme; ce qu'exprime assez bien le distique fameux :

> Asserit A, negat E, verum universaliter ambo;
> Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

Les consonnes C, M, S et P indiquaient les divers moyens de ramener les syllogismes indirects aux syllogismes parfaits ou directs.

Ceci posé, abordons le débat, le seul débat qui s'agitait entre les scolastiques à propos des figures syllogistiques.

Averrhoès, dans ses commentaires sur les prémisses analytiques, raconte que Galien avait voulu faire admettre une quatrième figure. Cette opinion de Galien, si tant est qu'il l'ait eue, a laissé peu de traces dans ses ouvrages; mais elle recruta quelques partisans au moyen âge. Néanmoins, la plupart des scolastiques ne reconnaissaient que les trois figures par nous indiquées; c'est peut-être pour cette raison que Port-Royal en admet quatre.

Cette question, prise en elle-même, se réduit évidemment à une vaine dispute de grammaire. Les partisans des trois figures rangent dans la première les cinq modes indirects (*Baralipton*, *Cœlantes*, *Dabitis*, *Fapesmo*, *Frisesomorum*) qui, suivant leurs adversaires, constituent une figure à part. Cependant il est remarquable que presque tous les médecins se rangèrent au sentiment dont Galien était le représentant fictif ou réel; et presque tous les dialecticiens, c'est-à-dire ceux qui tenaient le plus énergiquement pour les purs principes de la philosophie scolastique, le repoussaient avec une certaine vivacité. Pourquoi? Peut-être l'autorité des noms propres était-elle pour beaucoup dans ce curieux partage des esprits : les médecins soutenaient le père de la médecine; les philosophes soutenaient le prince de la philosophie : rien en cela qui ne soit parfaitement conforme au génie et aux habitudes du moyen âge. Cependant il y avait encore, croyons-nous, une autre raison. Les purs scolastiques estimaient qu'il y a une *manière naturelle* et une *manière accidentelle* ou plutôt *violente* de raisonner, comme il y a dans la nature des *mouvements naturels* et des *mouvements violents*. Cette opinion doit être considérée comme une déduction rigoureuse et extrême, mais parfaitement logique, de leur métaphysique générale. Les médecins se refusaient à cette déduction parce qu'ils étaient, eux, plus étrangers que les philosophes à la métaphysique péripatéticienne qui, d'ailleurs, dominait toutes leurs grandes théories. Ils disaient donc : La figure est constituée par la place du moyen terme vis-à-vis des termes extrêmes; or il y a quatre manières de concevoir cette place; donc il y a quatre figures. D'ailleurs il y a syllogisme toutes les fois que deux termes sont rapprochés l'un de l'autre au moyen d'un troisième; donc les syllogismes *indirects*, que quelques-uns ne considèrent que comme *imparfaits*, sont aussi parfaits que les autres et constituent très-incontestablement une figure. Les métaphysiciens répondaient : Il ne faut pas placer ce qui est par accident à côté de ce qui est par soi; or la quatrième figure n'est que par accident, puisqu'elle n'est pas suggérée par la nature (581), et qu'au contraire elle répugne à l'ordre naturel et en quelque façon à l'élan du raisonnement syllogistique. Les modes indirects ne sont que des jeux artificiels de l'esprit qui joue avec les lois de la pensée. Ainsi au fond le syllogisme en baralipton, comme celui-ci par exemple:

> *Tout homme est animal*,
> *Tout animal est un être sensitif*,
> *Donc quelque être sensitif est homme*,

n'est qu'un *barbara* qui a transféré les deux termes de sa conclusion et qui serait ainsi conçu :

> *Tout animal est un être sensitif*,
> *Tout homme est animal*,
> *Donc tout homme est un être sensitif.*

La discussion que nous venons de résumer entre les médecins et les philosophes du moyen âge était donc déjà un indice, indice bien puéril à la vérité, de la lutte sourde qui se préparait contre certaines tendances de la métaphysique péripatéticienne; et c'est ce qui explique sans doute pourquoi les logiciens modernes ont en général reconnu quatre figures au lieu de trois : ils compliquaient peut-être un peu la logique par cette addition singulière, mais ils réagissaient ou, pour mieux dire, ils continuaient, à leur insu peut-être, une réaction, fort heureuse à l'origine, contre les abus de la scolastique.

§ II. En physique, la *figure* donnait lieu à des distinctions parfaitement conformes à la grande théorie péripatéticienne de la

(581) « Quod est per accidens non numeratur inter ea quæ sunt per se, ut patet de causa per accidens quæ ab Aristotele, *Phys.* II, non reponitur inter causas per se : quarta autem figura est per accidens, quia per se repugnat naturali et recto ordini discursus syllogistici. »

substance, mais aussi compliquées, aussi bizarres peut-être que celles qui viennent d'être citées et qui ont eu le malheur d'être livrées à la raillerie française par le bon sens comique de Molière, dans sa curieuse scène du philosophe Pancrace (582). — « Ah! seigneur Sganarelle, dit ce représentant de la scolastique, tout est renversé aujourd'hui, et le monde est tombé dans une corruption générale; une licence épouvantable règne partout, et les magistrats qui sont établis pour maintenir l'ordre dans cet Etat devraient mourir de pure honte en souffrant un scandale aussi intolérable que celui dont je veux parler. — Quoi donc? — N'est-ce pas une chose horrible, une chose qui crie vengeance au ciel que d'endurer qu'on dise publiquement la *forme d'un chapeau?* — Comment? — Je soutiens qu'il faut dire : la *figure d'un chapeau*, et non pas la *forme*, d'autant qu'il y a cette différence entre la forme et la figure : que la forme est la disposition extérieure des corps qui sont animés; et la figure, la disposition extérieure des corps qui sont inanimés; et puisque le chapeau est un corps inanimé, il faut dire la figure d'un chapeau, et non pas la forme. Oui, ignorant que vous êtes, c'est ainsi qu'il faut parler, et ce sont les termes exprès d'Aristote dans le chapitre *De la qualité*. »

Chose curieuse! C'est en effet dans le chapitre *De la qualité* qu'Aristote, et tous les scolastiques, traitent de la forme, de la figure et de leurs rapports; et, après avoir distingué la forme entendue métaphysiquement, c'est-à-dire la forme, soit substantielle, soit accidentelle, de la forme considérée comme la disposition extérieure et visible des objets, on ajoutait dans les écoles : *Exterior rei dispositio dividi potest in exteriorem rei dispositionem quæ dicitur forma, et exteriorem rei inanimatæ dispositionem quæ nuncupatur figura.*

Toutes ces définitions avaient un sens d'autant plus rigoureux que la figure était regardée, non pas en tant que manière d'être de l'étendue ou en tant que quantité, mais en elle-même, comme une qualité absolue. Il est vrai que l'école scotiste sortit un peu de ce sentiment; car Scot vit très-bien, dans ses subtiles analyses, qu'abstraction faite de l'étendue, la figure n'est plus qu'une simple relation : *Notant autem Columb... et ante ipsos Tataret... et deducitur ex Scoto* (IV, dist. 10, quæst. 1, § *Dico ergo*, M) *figuram subdividi in internam et externam. Interna est positio partium ad invicem et ad totum, quæ accidit, cum una pars alteri parti immediate connectitur, ut caput collo, collum humeris et sic consequenter de reliquis. Externa est positio partium ad partes loci. Prior non mutatur, nisi ad rei mutationem. Posterior vero ad mutationem loci, mutationem et variationem subjecti, fitque per contractionem, dilatationem manus et hujusmodi. Quo respiciens Scotus* I, *dist.* 1, *quæst.* 4, § Negativa, *et expressius* IV, *dist.* 12, *quæst.* 4, § Ad quæst. F *videtur figuram, non esse entitatem, sed relativam, his verbis : Figura ergo non dicit ultra quantitatem, nisi relationem partium ad se invicem, vel terminorum includentium partes : hæc autem relatio mutari potest, partibus manentibus eisdem in se et in toto.*

Les purs péripatéticiens, les thomistes, répondaient en alléguant l'autorité d'Aristote, qui regarde positivement la figure comme une qualité distincte de l'étendue ou de la quantité, et qui existe à titre absolu. Ils remarquaient même que, nier cette existence absolue de la figure, ce serait renverser toute une partie importante de la logique du maître; cependant il est remarquable que cet argument ne suffit pas pour ranger à l'avis des purs péripatéticiens Suarez, qui semble indécis. Quant à Gadius (583), à Lychetus (584), à Hurtadus (585), ils soutenaient, avec Scot (586), Bonet et Arriaga (587), que la figure n'est une qualité réelle et à part que dans la conception logique et dans le langage humain (*penes modum denominandi et prædicandi qualitatem*), mais que formellement elle n'était qu'une *relation* appartenant à une catégorie particulière, celle du *situs* (*relationem in categoria situs repositam*).

Nous ne faisons ici qu'indiquer une discussion qui armait les écoles les unes contre les autres. On verra ailleurs qu'elle se rapportait, par des liens étroits, au grand problème résolu, après bien des siècles, par la scolastique : délivrer l'esprit humain du joug de la métaphysique ancienne, et le mettre à même de procéder à la création de la science moderne. — *Voy.* l'article QUALITÉ.

§ III. Nous ajoutons ici, d'après Goudin, le tableau complet des exemples des trois figures. On se rappelle que les thomistes n'admettaient pas la quatrième figure.

TABULA MODORUM PRIMÆ FIGURÆ CUM CENSURA CUJUSLIBET.

a	Omne animal est sensibile :	*Bar-*
a	Omne homo est animal ;	*ba-*
a	Ergo omnis homo est sensibilis.	*ra.*
	Utilis, quia servat regulas.	
a	Omne animal est substantia :	
e	Nullus lapis est animal ;	
e	Ergo nullus lapis est substantia	
	Inutilis, quia peccat contra tertiam regulam ; distribuit enim in conclusione majus extremum, quod non est distributum in præmissis.	

(582) Molière était beaucoup plus qu'on ne croit au courant des discussions philosophiques des écoles. Dans la scène dont nous parlons et dans celle où intervient le maître de philosophie de M. Jourdain, presque toutes les questions posées sont, à travers de travestissements fort légers, les questions qui s'agitaient encore au XVIIe siècle entre les scotistes et les thomistes.

(583) GADIUS, *Quodlib.*, XVIII, fol. 185.

(584) LYCHATUS, *ibid.*

(585) HURTADUS, disput. 14, sect. 2, § 15.

(586) SCOTUS, *Quodlib.*

(587) ARRIAGA, disput. 5, sect. 2, § 23.

a Omne animal est sensibile; *Da-*
i Aliquis homo est animal; *ri-*
i Ergo aliquis homo est sensibilis. *i.*
Optimus, quia servat regulas.

a Omne animal est substantia:
o Aliquis lapis non est animal;
o Ergo aliquis lapis non est substantia.
Inutilis defectu tertiæ regulæ; distribuit enim majus extremum in conclusione, quod non est distributum in præmissis.

e Nullum animal est lapis; *Ce-*
a Omnis homo est animal: *la-*
e Ergo nullus homo est lapis. *rent.*
Utilis, quia servat regulas.

e Nullus homo est lapis:
e Nullum marmor est homo;
e Ergo nullum marmor est lapis.
Inutilis, quia est ex puris negativis contra quartam regulam.

e Nullum animal est lapis; *Fe-*
i Aliquis homo est animal; *ri-*
o Ergo aliquis homo non est lapis. *o.*
Inutilis quia servat regulas.

Nota quod ex quatuor præcedentibus modis directis possunt fieri quatuor indirecti invertendo tantum conclusionem, et illi dicuntur Baralipton, Celantes, Dabitis, Fapesmo. At vero Frisesomorum fit ex secundo inutili a, e, *convertendo tantum conclusionem.*

e Nullum animal est lapis:
o Sed aliquod marmor non est animal;
o Ergo aliquod marmor non est lapis.
Inutilis, quia est ex puris negativis contra quartam regulam.

i Aliquod animal est rationale:
a Sed omnis equus est animal;
i Ergo aliquis equus est rationalis.
Inutilis, defectu secundæ regulæ; non enim distribuit medium.

i Aliquod animal est substantia:
e Nullus lapis est animal;
o Ergo aliquis lapis non est substantia.
Inutilis, defectu tertiæ regulæ; distribuit enim in conclusione majus extremum, in præmissis non distributum.

i Aliquis equus est albus:
i Sed aliquis albus est homo;
i Ergo aliquis homo est equus.
Inutilis, quia est ex puris particularibus contra secundam regulam.

i Aliquis equus est substantia:
o Aliquis lapis non est equus;
o Ergo aliquis lapis non est substantia.
Inutilis, quia est ex puris particularibus et præterea distribuit majus extremum in conclusione, quod non est distributum in præmissis contra secundam et tertiam regulam.

o Aliquod animal non est rationale:
a Sed omnis homo est animal;
o Ergo aliquis homo non est rationalis.
Inutilis, quia non distribuit medium contra secundam regulam.

o Aliquis lapis non est animal:
e Nullus homo est lapis;
e Ergo nullus homo est animal.
Inutilis, quia est ex puris negativis contra quartam regulam.

o Aliquod animal non est rationale:
i Sed aliquis homo est animal;
o Ergo aliquis homo non est rationalis.
Inutilis, quia est ex particularibus, et non distribuit medium contra secundam regulam.

o Aliquis lapis non est animal:
o Aliquis homo non est lapis;
o Ergo aliquis homo non est animal.
Inutilis, quia est ex negativis contra quartam regulam.

Tabula modorum secundæ figuræ cum censura eorum.

a Omnis homo est animal:
a Omne sensibile est animal;
a Ergo omne sensibile est homo.
Inutilis, quia non distribuit medium contra secundam regulam.

a Omnis homo est rationalis: *Cam-*
e Nullus equus est rationalis; *es-*
e Ergo nullus equus est homo. *tres.*
Utilis, quia servat regulas.

a Omne animal est substantia:
i Aliquis lapis est substantia;
i Ergo aliquis lapis est animal.
Inutilis, quia non distribuit medium contra secundam regulam.

a Omnis homo est animal: *Ba-*
o Aliquis lapis non est animal; *roc-*
o Ergo aliquis lapis non est homo. *o.*
Utilis quia servat regulas.

e Nullus equus est rationalis: *Ces-*
a Sed omnis homo est rationalis; *a-*
e Ergo nullus homo est equus. *re.*
Utilis, quia servat regulas.

e Nullum animal est lapis:
e Nullus homo est lapis;
e Ergo nullus homo est animal.
Inutilis, quia est ex negativis contra quartam regulam.

e Nullus lapis est animal: *Fes-*
i Aliquis homo est animal; *ti-*
a Ergo aliquis homo non est lapis. *no-*
Utilis quia servat Regulas.

e Nullum animal est lapis:
o Aliquis homo non est lapis;
o Ergo aliquis homo non est animal.
Inutilis, quia ex negativis contra quartam regulam.

i Aliquis equus est animal:
a Omnis homo est animal;
i Ergo aliquis homo est equus.
Inutilis, quia non distribuit medium contra secundam regulam.

i Aliqua substantia est homo:
e Nullus lapis est homo;
e Ergo nullus lapis est substantia.
Inutilis, quia distribuit majus extremum in conclusione, et non in præmissis.

i Aliquis equus est animal:
i Aliquis homo est animal;
i Ergo aliquis homo est equus.
Inutilis, quia ex particularibus contra secundam regulam.

i Aliqua substantia est homo:
o Aliquis lapis non est homo;

o Ergo aliquis lapis non est substantia.
Inutilis, quia est ex particularibus, et etiam distribuit majus extremum in conclusione et non in præmissis.
o Aliquis homo non est lapis :
e Nullum vivens est lapis ;
e Ergo nullum vivens est homo.
Inutilis, quia est ex puris negativis contra quartam regulam.
o Aliqua substantia non est rationalis :
i Aliquis homo est rationalis ;
o Ergo aliquis homo non est substantia.
Inutilis, quia ex puris particularibus, et distribuit majus extremum in conclusione, et non in præmissis.
o Aliqua substantia non est rationalis :
i Sed aliquis homo est rationalis ;
o Ergo aliquis homo non est substantia.
Inutilis, quia distribuit majus extremum, non distributum in præmissis ; et ex particularibus.

TABULA MODORUM TERTIÆ FIGURÆ CUM CENSURA EORUM.

a Omne animal est sensibile : *Da-*
a Omne animal est substantia ; *rap-*
i Ergo aliqua substantia est sensibilis. *ti.*
Utilis, si inferatur consequentia particularis.
a Omne animal est substantia :
e Nullum animal est lapis ;
e Ergo nullus lapis est animal.
Inutilis, quia distribuit majus extremum non distributum in præmissis.
a Omnis planta est vivens : *Da-*
i Aliqua planta est fructifera ; *tis-*
i Ergo aliquod fructiferum est vivens. *i.*
Utilis, quia servat regulas
a Omnis planta est vivens :
o Sed aliqua planta non est animal ;
o Ergo aliquod animal non est vivens.
Inutilis, quia distribuit majus extremum in conclusione, et non in præmissis.
e Nullum animal est lapis : *Fe-*
a Sed omne animal est substantia ; *lap-*
o Ergo aliqua substantia non est lapis. *ton.*
Utilis, si conclusio sit particularis ; nam si universalis sit, distribuitur in conclusione minus extremum, non distributum in præmissis, contra tertiam regulam.
e Nullus lapis est animal :
e Nullus lapis est rationalis ;
e Ergo nullum rationale est animal.
Inutilis, quia est ex solis negativis.
e Nullus lapis est rationalis : *Fe-*
i Aliquis lapis est substantia ; *ris*
i Ergo aliqua substantia non est rationalis. *on.*
Utilis, quia servat regulas.
e Nullus lapis est animal :
o Aliquis lapis non est homo ;
o Ergo aliquis homo non est animal.
Inutilis, quia ex negativis puris.
i Aliquod animal est rationale : *Dif-*
a Omne animal est substantia ; *am*
o Ergo aliqua substantia est rationalis. *is.*
Utilis, quia servat regulas.
i Aliquod animal est substantia :
e Nullum animal est lapis ;
o Ergo aliquis lapis non est substantia.
Inutilis, quia distribuit majus extremum in conclusione, non distributum in præmissis.
i Aliquod animal est rationale :
i Aliquod animal est brutum ;
i Ergo aliquod brutum est rationale.
Inutilis, quia est ex particularibus.
i Aliquod animal est rationale :
o Aliquod animal non est homo ;
o Ergo aliquis homo non est rationalis.
Inutilis, quia ex particularibus.
o Aliquod animal non est lapis : *Boc-*
a Omne animal est substantia ; *ar-*
o Ergo aliqua substantia non est lapis. *do.*
Utilis, quia servat regulas.
o Aliquod animal non est lapis :
e Nullum animal est marmor ;
o Ergo aliquod marmor non est lapis.
Inutilis, quia est ex negativis.
o Aliquod animal non est rationale :
i Aliquod animal est homo ;
o Ergo aliquis homo non est rationalis.
Inutilis, quia est ex particularibus.
o Aliquis lapis non est animal :
o Aliquis lapis non est homo ;
o Ergo aliquis homo non est animal.
Inutilis, quia est ex negativis.

FOLCUIN, abbé de Laubes au x[e] siècle, un des hommes qui luttèrent avec le plus d'énergie pour maintenir en Europe quelque culture littéraire. — Il paraît n'avoir négligé ni la théologie ni les sciences humaines : *Divinis satagens, humana sophismata callens.* On a de lui une *Histoire* de son abbaye qui commence par quelques considérations sur Dieu et sa puissance.

FORCE — Je veux prouver que la notion de *force*, telle par exemple qu'elle se trouve dans Leibnitz, et qu'elle domine les sciences modernes, a été méconnue par la philosophie péripatéticienne ; et que, par conséquent, cette philosophie avait de l'être ou de la substance une conception essentiellement distincte de celle qui règne aujourd'hui sur la pensée humaine. Je n'ignore pas qu'avant toute explication qui l'éclaircisse, cette assertion historique, présentée dans sa forme la plus simple, peut paraître un paradoxe. Je n'ignore pas que des historiens éminents, et Leibnitz lui-même, ont trouvé entre le système de la monadologie et le système des formes substantielles d'étroites analogies ; il semble bizarre, au premier abord, de soutenir qu'une doctrine qui est pleine de l'idée d'entéléchie est restée étrangère à l'idée de force. Cependant nous croyons que si on envisage la question de près et sans se laisser prendre à des ressemblances tout extérieures, et surtout si l'on éclaire les diverses théories les unes par les autres, on arrivera, par la comparaison attentive des faits, à la conclusion que l'on serait tenté d'abord de condamner comme un paradoxe.

Ce n'est pas que la conclusion contraire n'ait, elle aussi, une sorte de vérité relative, et l'on s'explique facilement quels ont

été les motifs qui ont porté Leibnitz à chercher entre l'idée de la force et l'idée de la forme substantielle une sorte de parenté. Le système de Leibnitz est une réaction puissante contre les écarts immodérés du cartésianisme. La doctrine qu'il s'agit pour lui de combattre, c'est la doctrine de Malebranche, dans laquelle il ne voit qu'un spinosisme anticipé et timide. Or que soutient Malebranche? Il soutient que l'être, inerte et mort en lui-même, reçoit de Dieu toutes les perfections, toutes les déterminations qui sont en lui; toutes ces formes latentes, ces facultés mystérieuses, cette nature, en un mot, qui joue dans la physique du moyen âge un rôle si étendu, lui semblent des inventions chimériques ressuscitées du paganisme. Leibnitz, par sa monadologie, ressuscite en quelque sorte la nature en face de Dieu, et par là se rapproche de la scolastique. A certains égards, comme nous le verrons, les formes substantielles sont l'origine de certaines qualités des êtres. On comprend donc qu'en face du système des causes occasionnelles Leibnitz invoque l'autorité, encore debout au XVII° siècle, de la scolastique. Au fond, il n'est pas péripatéticien, mais il est plus près, à certains égards, d'Aristote que de Malebranche. Aussi, remarquons bien qu'au moment même où il explique ses idées par la théorie des formes substantielles, il prend soin d'établir la différence radicale qui existe entre la conception de l'être et la conception du moyen âge.

Le témoignage de Leibnitz n'est donc pas une preuve décisive contre l'opinion que nous essayons de faire prévaloir; il ne suffirait pas non plus, pour la réfuter, de rappeler que l'école péripatéticienne a toujours représenté la substance comme tirant d'elle-même toutes les déterminations qui la caractérisent; ou, en d'autres termes, comme se suffisant à elle-même.

Il est parfaitement vrai qu'Aristote, dans l'antiquité, Albert le Grand et saint Thomas, au moyen âge, ont soutenu cette doctrine, et qu'en face d'adversaires qui voulaient placer en dehors des êtres le principe de leurs déterminations, ils les ont conçus comme des entéléchies. Mais ne s'abuse-t-on pas sur la valeur du mot d'entéléchie, et ne lui donne-t-on pas de nos jours un sens qu'il était loin d'avoir dans Aristote et dans saint Thomas? Voilà, ce nous semble, la question.

Pour la résoudre, il est nécessaire de remonter à l'origine même de cette théorie des formes substantielles et de l'entéléchie, qu'on interprète sans tenir compte de différences à notre avis radicales.

Dans un de ses traités les plus clairs et les plus profonds, saint Thomas l'a indiquée d'une manière toute spéciale; il nous a en quelque sorte livré le secret de son ontologie. Les doctrines contre lesquelles Albert le Grand et Aristote ont réagi, chacun à son époque, sont celles qui niaient la réalité des causes. Mais comment et pourquoi cette négation qui, au premier abord, semble inexplicable? Les philosophes qui combattaient l'efficacité des causes secondes étaient arrivés, suivant saint Thomas, à ce système combattu par la raison et l'expérience, en raisonnant sur cette hypothèse que, dans les substances, il n'y a pas, outre le substratum premier et indéterminé des phénomènes, des formes permanentes, mais de simples accidents : *Dixerunt omnes hujusmodi formas accidentia esse.* Dès lors, les êtres sans nature propre et complétement indéterminés, tant qu'ils ne recevaient pas une essence par leur participation au monde supérieur et divin, n'avaient rien, dans leur substance, qui pût venir d'une autre source que de Dieu : *Unde dicebant quod ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta.*

Ce que saint Thomas combat dans ces philosophies suspectes qui nient la réalité des causes secondes, c'est donc ce principe, que dans l'être, à part la matière, il n'y a que des accidents. En d'autres termes, il ne veut pas que le principe qui détermine les substances leur soit extérieur. C'est en ce sens qu'il déclare que c'est en elles que se trouve la raison de tout ce qui est en elles; en d'autres termes, c'est en ce sens qu'il les déclare des entéléchies.

Cette doctrine qui est expliquée dans le *De potentia* de saint Thomas, se retrouve dans la *Somme aux gentils* et dans la *Somme de théologie.* C'est elle qui se retrouve, comme idée dominante, dans presque tous les commentaires d'Albert le Grand; c'est elle encore qui fait le fond de la discussion d'Aristote contre Platon.

Mais remarquons que si telle est l'origine de la notion d'entéléchie, cette notion n'est pas nécessairement identique avec celle de force.

Un être est une entéléchie, parce que le principe qui le détermine est en lui; en d'autres termes, parce que son essence lui appartient en propre. Pour l'antiquité, qui avait absorbé tous ses efforts intellectuels dans la recherche de l'essence des choses, il semblait que la réalité des causes secondes était pleinement sauvée quand on mettait dans la substance elle-même l'origine de ses différences spécifiques. Mais pour nous, qui voyons autre chose dans les êtres que leur essence ou leur forme, nous ne devons pas confondre la nature de la force et la nature de l'entéléchie. On peut supposer une force qui ne soit pas une entéléchie, c'est-à-dire un être qui actualise ses phénomènes, qui les fait passer, par un effort qui lui soit propre, de la région des possibles dans celle du réel, sans néanmoins que le principe qui le distingue des êtres d'espèces différentes soit exclusivement en lui; et de même, on peut supposer une entéléchie qui ne soit pas une force, c'est-à-dire un être qui ait en lui sa matière et sa forme, et même qui trouve en lui tous les actes qui doivent marquer son existence, mais qui soit privé du *nisus*, de cette énergie qui se-

rait le lien entre la matière et la force, entre le possible et l'actuel. Une entéléchie qui ne serait pas une force ne constituerait pas une entité inutile; elle serait même, à vrai dire, pour un être, la raison de ce qui se trouverait en lui, puisqu'elle lui donnerait un caractère spécifique.

L'action, le mouvement ne viendraient pas de la substance qu'on verrait agir et se mouvoir, mais elle aurait la fonction de leur donner leur direction, et, en quelque manière, de les déterminer, en vertu de sa nature propre. C'est ainsi, par exemple, que dans le système de Ptolémée toutes les molécules des corps ne sont pas douées d'attraction, mais toutes sont douées d'un caractère particulier en vertu duquel elles s'assimilent l'action qu'elles subissent. Et c'est là le sens de cette phrase remarquable du traité *De veritate*, de saint Thomas : *Secunda causa est secundum quid principalis inquantum effectus ei magis conformatur.* (*De veritate*, quæst. 24, act. 1.)

Il ne faut donc pas se méprendre sur l'insistance de saint Thomas et de toute son école à relever les causes secondes, niées par un réalisme aveugle, et à leur restituer leur puissance et leur efficacité. Il faut, sans se contenter d'aussi vagues indications, pénétrer plus avant dans le problème, et voir, non-seulement d'après les textes précis de l'école péripatéticienne, mais encore d'après l'ensemble de ses doctrines, la manière dont elle entend cette réalité et cette puissance; car, d'après les principes que nous venons de poser, il se pourrait bien que la substance, telle qu'elle l'entend, tout en étant une entéléchie, ne fût pas une force.

Saint Thomas voulant examiner comment Dieu est partout, vit partout, agit partout, a été conduit à examiner soit dans la *Somme*, soit dans la *Somme aux gentils*, soit dans le traité *De potentia*, la part de l'action divine dans les actions diverses des êtres finis. Résumons brièvement ses diverses conclusions.

Dans sa théorie, bien que les causes secondes opèrent d'une certaine façon et ne soient pas indifférentes à leurs effets, Dieu opère en elles de quatre manières : d'abord c'est lui qui leur donne la vertu même par laquelle elles opèrent; et il faut remarquer qu'il ne suffit pas que Dieu leur donne l'être pour qu'elles existent avec ces vertus qui leur sont indispensables pour agir, car, suivant une autre théorie de saint Thomas, que nous aurons bientôt l'occasion d'examiner, la *vertu* est dans l'être une entité qui en est *réellement* distincte. En second lieu, Dieu opère dans les causes secondes, en tant qu'il conserve les facultés qu'il leur a départies. En troisième lieu, aucune réalité, en vertu de sa simplicité, ne pouvant se mouvoir elle-même, il faut qu'une cause extérieure produise en elle ce mouvement incessant sans lequel la puissance ne s'appliquerait pas à son objet. En d'autres termes, entre la vertu de la cause seconde et l'action de cette cause il faut un intermédiaire, sans lequel la première resterait une pure virtualité, et la seconde une possibilité pure. Quel est cet intermédiaire qui, en mouvant ainsi les agents naturels, leur donne une puissance que sans lui ils n'auraient pas? C'est l'influence des astres; mais les astres ne constituent dans leur ensemble qu'un moteur mobile; il faut en revenir, en dernière analyse, à l'opération éternelle de l'immobile moteur ou de Dieu, et c'est en conséquence cette opération qui prête à l'action des causes finies toute leur énergie et leur véritable efficace. En quatrième lieu, enfin, quel que soit l'objet de nos études, nous pouvons le décomposer par l'analyse, et sous ce rapport, 1° nous trouvons qu'il y a en lui l'existence comme être, puis 2° qu'il est une réalité naturelle; 3° qu'il a telle ou telle nature; 4° qu'il a tels ou tels phénomènes qui lui appartiennent en propre, et dont l'ensemble lui constitue un caractère individuel. Il résulte de là, en vertu de cette loi qui lie l'effet le plus général à la cause la plus générale, que l'individu ne peut, en tant qu'individu, produire que ce qu'il y a d'individuel dans l'effet; ce que l'effet présente d'essentiel ou de spécifique vient de l'influence des astres; et en tant qu'il renferme quelque chose de réel ou d'actuel, en tant qu'il est, il remonte à l'être qui est l'acte pur, à l'être dont l'essence est d'être. La cause seconde, en tant qu'elle donne l'être à un effet, n'est donc qu'un instrument.

In ipsa natura vel voluntate operante Deus operatur. Quod quidem qualiter intelligi possit ostendendum est.

Sciendum namque est quod actionis alicujus rei res alia potest dici causa multipliciter. Uno modo quia tribuit ei virtutem operandi... et hoc modo Deus agit omnes actiones naturæ, quia dedit rebus naturalibus virtutes per quas agere possunt. Non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi et eam ulterius non conservat, sed sicut continue tenens virtutem in esse; quia est causa virtutis collatæ, non solum quantum ad fieri, sicut generans, sed etiam quantum ad esse... sed quia nulla res per seipsam movet vel agit, nisi sit movens, non motum, tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius, in quantum movet eam ad agendum in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activæ, sed applicatio virtutis ad actionem, sicut homo est causa incisionis cultelli, ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod hujus modi corpora inferiora sunt alterantia alterata, cœlum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum, et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum, sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis, ut movens et applicans virtutem ad agendum.

Sed ulterius invenimus secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum : quod necesse est propter similitudinem effectus et causæ hæc causa secunda potest in effectum causæ primæ per virtutem propriam

quamvis sit instrumentum causæ primæ respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causæ, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causæ, per motum ejus, sicut dolabra non est causa rei artificiatæ per formam, vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur et eam quodam modo participat.

Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumento. Et hoc modo etiam oportet dicere quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis : quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior; et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum; et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens, et quod est res naturalis, et quod est talis, vel talis naturæ. Quorum primum est commune omnibus entibus : secundum omnibus rebus naturalibus ; tertium in una specie; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie, nisi prout est instrumentum illius causæ quæ respicit totam speciem, et ulterius totum esse naturæ inferioris. Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis cœlestis, nec aliquid agit ad esse, nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus aliis effectibus.... Sic ergo Deus est causa omnis actionis prout quodlibet agens est instrumentum divinæ virtutis operantis.

Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum : si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causæ erit immediatior effectui, quam virtus inferioris. Nam virtus inferior non conjungitur effectui nisi per virtutem superioris, ut dicitur in libro De causis, quod virtus causæ primæ prius agit in causatum et vehementius ingreditur in ipsum.

Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet agenti, sicut virtutem corporis cœlestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti...

Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet inquantum dat virtutem agendi et inquantum conservat eam, et inquantum applicat actioni et inquantum ejus virtute omnis virtus alia agit. Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiæ, sed sicut tenens rem in esse; sequitur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturæ.

Nous croyons que ce texte est significatif, et si nous pensons devoir l'éclaircir encore par quelques commentaires et par quelques rapprochements, c'est que l'opinion qu'il nous semble réfuter et qui empêche, suivant nous, de comprendre la marche des idées au moyen âge, est tellement accréditée, qu'on ne saurait examiner avec trop de soin sa valeur.

Remarquons d'abord qu'il suffit de se rappeler le dernier paragraphe de ce long passage, pour arriver à cette conviction que lorsque saint Thomas insiste sur la nécessité de reconnaître la réalité des causes secondes, il a en vue le système réaliste, qui niait que les substances fussent spécifiées par un principe qui leur appartient et qui voulaient, par conséquent, que leur essence leur vînt d'une certaine participation à l'être absolu. (*Deus non est intra quamlibet rem sicut pars essentiæ.*) En d'autres termes, lorsqu'il soutient que les êtres finis ont leur part dans l'opération qui les manifeste, il veut dire uniquement qu'avec la matière ils ont, en eux-mêmes et par eux-mêmes, une forme qui les spécifie. (*Unde sequitur.*)

Allons plus loin et examinons en détail la théorie du philosophe dominicain sur les deux derniers modes d'action divine vis-à-vis des causes créées.

Ces deux modes ne sont peut-être distingués, dans le traité *De potentia*, que pour arriver à une démonstration plus claire et plus invincible. Et, en effet, dans la *Somme* (quæst. 105) nous ne les trouvons plus aussi nettement distingués. Mais qu'on les regarde comme constituant deux genres d'actions divers, ou qu'on les réunisse en un seul, il n'en reste pas moins vrai que, dans la pensée de saint Thomas, la cause étant identique à l'essence, l'effet le plus universel qui est l'acte d'être ou la réalité (puisque la forme ou l'acte est le principe de l'universalité) ne saurait être produit que par la cause la plus universelle qui est Dieu, puisque Dieu est l'acte pur.

Propter similitudinem effectus et causæ... quanto aliqua causa est altior, tanto est communior... et propter hoc nihil agit in inferioribus nisi per virtutem corporis cœlestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei (588). Ainsi, ce qui fait au sens de l'être que le possible devient réel, actuel, cette énergie qui donne l'être ou l'existence au virtuel, cette puissance, ou pour parler le langage de Leibnitz, ce *nisus* qui réalise, et qui est un intermédiaire entre la substance et ses effets, n'appartient pas, suivant saint Thomas, à la cause seconde. C'est la conséquence directe, immédiate de sa doctrine, et il l'avoue lui-même dans les termes les plus explicites : *Rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens*, NON AUTEM VIS QUA AGIT AD ESSE, *uti instrumentum primæ causæ, nisi daretur ei quod esset universale principium.*

Dans un autre passage du même traité, saint Thomas est encore plus explicite : *Cum aliquæ causæ effectus diversos produ-*

(588) Le commentateur Ant. Massoulie interprète comme nous venons de le faire la pensée de saint Thomas.

centes communicant in uno effectu præter diversos effectus, oportet quod illud commune producant ex virtute alicujus causæ superioris, cujus illud est proprius effectus : « et hoc ideo quia cum proprius effectus producitur ab aliqua causa secundum suam propriam naturam vel formam, diversæ causæ habentes diversas naturas et formas, oportet quod habeant proprios effectus diversos, » unde si in aliquo uno effectu conveniunt, illud non est proprium earum, sed alicujus superioris in cujus virtute agunt. Sicut patet quod diversa complexionata conveniunt in calefaciendo, ut piper et zingiber et similia... Unde effectum communem oportet reducere in priorem causam cui sit proprius, scilicet in ignem. Similiter in motibus cœlestibus spheræ planetarum singulæ proprios habent motus, et cum hoc habent unum communem, quem oportet esse proprium alicujus spheræ superioris omnes revolventis secundum motum diurnum. Omnes autem causæ creatæ communicant in uno effectu qui est esse.... oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus cujus virtute omnia causant esse et cujus esse sit proprius effectus. Et hæc causa est Deus... (*De potentia*, quæst. 7.)

Pour prouver que c'est bien la force qui a fait passer le phénomène de la puissance à l'acte qui est ainsi étranger à la cause seconde, il suffit de rappeler ce passage du traité *De potentia : Quanto enim aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior; et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum et de remotiori potentia reducit in certum.*

Et plus haut : *Si comederemus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus* virtutem qua fit actio, *sic virtus superioris causæ est immediatior effectui quam virtus inferioris. Nam virtus inferior non conjungitur effectui nisi per virtutem superioris.* Dans le *Commentaire sur le livre des Sentences*, nous trouvons également, dist. 7, quæst. 1, art. 1, ad. 4 : *Operatio enim reducitur sicut in principium in duo : in ipsum agentem et in virtutem agentis qua mediante erit operatio ab agente. Quanto autem agens est magis proximum et immediatius, tanto virtus ejus est mediata et primi agentis virtus est immediatissima.*

On doit comprendre maintenant le sens de ce passage de la *Somme contre les gentils*, lib. III, c. 70 : *Virtus inferior agentis non habet quod producat effectum ex se, sed ex virtute superioris.*

Et ailleurs, II, dist. 37 : *Cujus essentia ab alio est, oportet quod virtus et operatio ab alio sit.*

Les causes s'étagent les unes au-dessous des autres d'après le degré d'universalité qui appartient à leur forme, et tel est le sens véritable de cette phrase de la *Somme contre les gentils*, c. 149 : *Anima humana ordinatur sub Deo, sicut particulare agens sub universali : impossibile est ergo aliquem rectum materia in ipsa quem non præveniat actio divina.*

C'est pour cela que la substance individuelle, en tant qu'individuelle, n'agit que par une vertu qu'elle emprunte à toutes les substances qui sont au-dessus d'elle dans la grande hiérarchie. Le monde des causes est à peu près organisé dans le système de saint Thomas comme dans le monde féodal : dans le monde féodal, la puissance ou la souveraineté réside dans un seul être, et de cet être unique se répand (par investiture), sur tous les autres qui en modifient et en déterminent l'action ; de même dans l'univers, tel que le conçoit l'école péripatéticienne du moyen âge, le *mouvement*, la force qui réalise et actualise, réside en Dieu, puis descend, par une sorte de participation mystérieuse, mais nécessaire, dans les astres, et enfin tombe de chute en chute dans les êtres sublunaires; et cependant les astres et les substances corruptibles ont leur part dans la production de l'effet : elles déterminent ce qu'il y a en lui de spécifique et d'individuel; elles ne sont pas la source du mouvement, mais ce mouvement, en s'assimilant à elles, se comporte d'après leur nature. En d'autres termes, le mouvement, au lieu d'aller du dedans au dehors comme nous semblons le croire dans nos idées modernes, va du dehors au dedans; et, avant d'arriver à l'être, la vertu qui l'anime est obligée de traverser l'univers tout entier. Et c'est pourquoi saint Thomas, fidèle à ces principes, a écrit cette phrase significative, que l'agent inférieur agissait par la puissance de tous les êtres qui sont au-dessus de lui dans la chaîne des existences : *Oportet quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium : agit enim in virtute omnium.* — S. THOMAS, *Contra gentes*, III, c. 70.)

Sans doute, d'après le texte et d'après la théorie générale de l'école péripatéticienne, l'action n'est pas indépendante de l'agent inférieur, puisqu'elle se conforme à sa nature, *inquantum effectus ei magis conformatur.* (*De veritate*, quæst. 24, art. 7.) Et c'est en ce sens que les causes secondes existent réellement et qu'elles ont une efficace propre : efficace qui suffit d'après saint Thomas à expliquer la liberté des agents libres, puisque Dieu les meut en se conformant à leur liberté, comme il se conforme à l'essence de tous les êtres; mais le mouvement ne jaillit pas de l'intimité de la cause, il constitue en elle quelque chose d'emprunté et d'étranger. Et voilà pourquoi cette cause n'opère réellement qu'en déterminant par sa vertu propre la vertu qui lui est communiquée ; voilà pourquoi elle ne constitue pas à nos yeux une véritable force.

Que si l'on veut de plus en plus se convaincre de l'exactitude, nous le croyons, rigoureuse de cette interprétation, il suffit de remarquer quelles réponses saint Thomas oppose à diverses objections qui lui sont faites.

Les théologiens qui n'admettaient pas ce système de la prémotion physique des causes secondes (le mot de prémotion est de Bañez, mais l'idée est déjà dans saint Thomas), disaient : Si l'on pose que Dieu opère

dans toute opération de la nature, on arrive à une contradiction nécessaire; car, ou bien Dieu et la nature opèrent par une même opération, ou bien ils opèrent par deux opérations distinctes. Mais, dans le premier cas, comment l'unité dans l'opération se concilierait-elle avec la diversité dans les natures qui agissent; et, dans le second, comment une double opération produirait-elle un effet unique, surtout quand on considère que l'opération et ce mouvement sont déterminés par le terme auquel ils aboutissent? *Si Deus operatur in qualibet operatione naturæ, aut una et eadem operatione operantur Deus et natura aut diversis. Sed non una et eadem : unitas enim operationis attestatur unitati naturæ : unde quia in Christo sunt duæ naturæ, sicut etiam ibi duæ operationes; creaturæ autem et Dei constat non esse unam naturam. Similiter nec est possibile quod sint operationes diversæ. Nam diversæ operationes non videntur ad idem factum terminari, cum motus et operationes penes terminos distinguantur, ergo nullo modo est possibile quod Deus in natura operatur* (589).

L'objection paraissait très-forte et très-conforme aux raisonnements scolastiques. Les thomistes répondaient avec leur chef :

Quand Dieu opère dans la nature, il n'y a pas une double opération, laquelle serait incapable d'engendrer un effet unique; et cependant il n'y a pas non plus deux essences qui viennent se confondre en une seule opération, en un seul mouvement. L'opération est unique : seulement elle passe de la cause première à la cause seconde; de telle façon que la vertu de celle-ci n'est autre chose que la vertu de celle-là, en tant qu'elle a été transmise à l'agent inférieur dont la forme propre la modifie : *Ad tertium dicendum quod in operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura, sed ipsa naturæ operatio est etiam operatio virtutis divinæ; sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur quia natura et Deus ad idem operentur, propter ordinem qui est inter Deum et naturam.* (*De potentia*, quæst. 3.)

Il semble que saint Thomas se soit assez clairement expliqué; mais il craint qu'on ne puisse l'interpréter dans un sens inexact, et qu'on ne s'imagine que dans sa pensée la vertu qui réalise le possible, la force, tout en ayant son origine en Dieu, ne devienne la propriété essentielle, la source de la cause seconde; et il se hâte de prévenir cette erreur.

Si Dieu opère une première fois dans la nature, lui objecte-t-on, il y laisse nécessairement quelque trace de son action; il lui attribue, en la mouvant, une propriété, une force; et c'est cette propriété, cette force qui lui suffit plus tard à agir.

Si Deus in natura operanti operatur, oportet quod operando aliquid rei naturali tribuat. Nam agens agendo aliquid actu facit : aut ergo illud sufficit ad hoc quod natura possit per se operari, aut non. Si sufficit, cum etiam virtutem naturalem Deus naturæ tribuerit, eadem ratione potest dici quod virtus naturalis sufficiebat ad agendum, nec oportebit quod Deus postquam virtutem naturæ contulit, ulteriusad ejus operationem aliquid operetur : si autem non sufficit, oportet quod ibi aliquid aliud iterum faciat; et si illud non sufficit, iterum aliud et sic in infinitum, quod non est possibile... Ergo standum est in primo, dicendo quod virtus naturalis sufficit ad actionem naturalem.

Saint Thomas répond par une distinction qui nous donne de son système sur l'efficace des causes secondes, et la nature de cette efficace une idée claire et précise. Dieu, dit-il, peut conférer à une substance, par l'action créatrice en vertu de laquelle il la place dans l'univers, une certaine forme : cette forme, qui est sa nature, reste en elle fixe et immuable, elle lui appartient ou plutôt elle la constitue. Mais ce qu'il laisse en elle, lorsqu'il opère en elle, n'est point une propriété qui lui soit inhérente, ce n'est pas même à vraiment parler une réalité : c'est quelque chose de purement intentionnel; car Dieu ne peut attribuer à une cause seconde ce qui est le propre de la cause première, le pouvoir de *réaliser* ou de donner l'être à un phénomène. Et pour faire comprendre ce quelque chose d'intentionnel, qui est dans la substance créée et particulière, mais sans venir d'elle et sans lui appartenir, bien plus sans constituer en elle quelque chose d'absolu et de fixe, les Dominicains employaient, d'après leur maître, une comparaison très-ingénieuse. La lumière est dans l'air, mais elle reste attachée au centre d'où elle émane, elle n'est pas et ne peut être une propriété du milieu où elle brille; il en est de même de la force; elle est dans la cause seconde *au même titre* que le rayon de soleil est dans l'atmosphère. On ne peut donc la regarder comme entrant, pour y rester, pour s'y fixer, dans l'essence de l'être qu'elle traverse, mais sans l'informer : elle n'y est d'une manière constante que par suite du rayonnement éternel de Dieu; et le Créateur ne pourrait pas plus conférer à un être une propriété qui lui permettrait d'agir en dehors de son opération, que l'artiste ne pourrait donner à son instrument la propriété d'agir sans une première impulsion.

Ad septimum dicendum quod virtus naturalis quæ est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quædam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento artificis.... Unde sicut patet quod instrumento artificis conferri

(589) Le mouvement se distingue par le terme même auquel il aspire, parce qu'il est spécifié par la forme de l'objet qui se meut.

non potuit, quod operaretur absque motu artis, ita rei naturali conferri non potuit, quod operaretur absque operatione divina. (*De potentia*, quæst. 3.)

Ailleurs saint Thomas, sous des termes un peu différents et peut-être plus explicites encore, confirme la même idée :

Ideo virtus instrumenti... non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum, sicut est virtus immutandi visum in aere, inquantum est instrumentum motum ab exteriori mobili : et hujusmodi entia consueverunt intentiones nominari et habent aliquid simile cum ente quod est in anima, quod est ens diminutum. (*Dist.* liv. IV, dist. 1, quæst 1.)

Il nous semblerait difficile de trouver des textes plus décisifs, et du reste saint Thomas était encore conduit à la théorie, dont ils sont une expression si nette et si claire, par un principe qu'il invoque sans cesse et qui a joué, dans toute la philosophie péripatéticienne, un rôle immense Ce principe était ordinairement formulé en ces termes, par les écoles du moyen âge : *Nihil nisi ab alio movetur*. En d'autres termes : tout effet est nécessairement extérieur à la cause, et c'est pourquoi les scolastiques définissaient la cause, ce qui produit une chose distincte de soi.

Il suivait de là qu'une substance pouvait sans doute agir, en ce sens que certains êtres recevaient d'elle une impulsion nécessaire à son mouvement; mais ce n'était pas elle qui agissait en elle-même : le mouvement intérieur par lequel une cause seconde s'applique à son objet n'est pas, suivant saint Thomas, du ressort de cette cause seconde; ce sont les astres ou les anges qui opèrent dans chaque substance, ou plutôt c'est Dieu lui-même, car les astres et les anges n'ont à cet égard qu'une vertu empruntée de la sienne. *Quia nulla res seipsam movet nisi mota... sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis, ut movens et applicans virtutem ad agendum.* (*De potentia*, quæst. 3.)

C'est ce que saint Thomas répète en des termes un peu différents dans la *Somme de Théologie*, I p.; quæst. 105.

Similiter considerandum est quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi ; nam primum agens movet secundum ad agendum ; et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei... Deus movet res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem...

Au reste, nous aurons plus tard à revenir sur ce principe de l'impossibilité d'un mouvement interne imprimé par un être, quel qu'il soit, à lui-même; et nous ne l'avons indiqué ici en passant que pour montrer à combien de racines tient, dans la philosophie péripatéticienne et dominicaine, la théorie que nous venons de résumer sur l'efficace des causes secondes, et les limites de cette efficace.

Nous croyons donc pouvoir affirmer que, bien que saint Thomas et son école dont l'origine première se doit chercher dans un vif mouvement de réaction contre les excès du réalisme, se soient singulièrement préoccupés de restituer aux substances finies leur réalité et leur caractère d'entéléchie, ils ne sont pas parvenus à la notion de force, telle que l'entend, après Leibnitz, la pensée moderne. Ils attribuent une certaine efficace, si l'on veut, aux causes secondes, dont la nature, dans leur système, détermine l'opération des causes supérieures. Et, sous ce rapport, il y a un abîme entre le système des péripatéticiens et le système des causes occasionnelles. Mais il n'en est pas moins vrai que le *nisus* interne, sans lequel la force cesse de se concevoir, ce mouvement latent et profondément individuel par lequel la monade se meut elle-même, sont parfaitement étrangers à la cause seconde de saint Thomas, qui ne tend vers son effet qu'autant qu'elle y est poussée par une cause étrangère, et dont la vertu propre ne va pas à réaliser les possibles qu'elle contient. Non, puisqu'il est incapable de donner l'*existence* à ses effets, l'être de saint Thomas n'est pas une force !

Et non-seulement, comme on a pu s'en convaincre, cette théorie de la substance, qui lui ôte toute vie interne, est celle que saint Thomas présente constamment dans tous ses ouvrages, dans le *De potentia* comme dans les opuscules, dans les commentaires du livre des *Sentences* comme dans les deux Sommes de théologie (590); mais encore elle est la clef d'une multitude de théories particulières sans elle inexplicables. Nous aurons plus tard l'occasion d'en voir quelques-unes. Qu'il nous suffise, quant à présent, de rappeler que d'après les citations mêmes que nous avons faites, la grande hiérarchie des êtres est organisée, dans la philosophie thomiste, d'après ce principe que la vie interne qui réalise les possibles descend, pour ainsi dire, de cascade en cascade à travers une longue série de degrés marqués par le caractère plus ou moins général des substances, de l'Etre universel aux êtres les plus particuliers, et par conséquent les plus infimes de la création.

De là, pour ceux qui n'admettaient pas des idées générales ou des types séparés pour expliquer ce qu'il y avait d'universel dans les lois et les effets du monde sublunaire, la nécessité d'admettre un premier ciel qui fût l'intermédiaire entre l'universel absolu et les êtres radicalement individuels qui tombent sous notre perception. De là la nécessité, dans

(590) « Quæ forma rei est intra rem et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior, et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus, sequitur quod Deus in omnibus intime operatur. » (S. THOM., *Summa*, I part., quæst. 105.)

l'ordre moral (591), de considérer la grâce comme jouant, dans le monde des âmes, le même rôle (592) que les astres dans le monde des corps. De là, dans l'ordre des intelligences pures, cette illumination des anges inférieurs par les anges supérieurs qui voyaient le monde par des idées plus largement générales : la lumière s'épanchant, elle aussi, de chute en chute dans les esprits échelonnés les uns au-dessous des autres pour la recevoir à mesure qu'elle se verse en se divisant; de telle sorte que la théologie des hommes, dans les idées des thomistes, est une sorte de dérivation de la théodicée des anges! C'est ainsi que, dans un système où tout est admirablement lié, les principes qui expliquent l'être expliquent aussi, dans la subordination de leurs éléments constitutifs, les immenses règnes de la nature et de la grâce.

. . . .

. . . .

Nous devons donc conclure de là, que non-seulement l'idée de *force* ne se trouve pas explicitement dans la métaphysique thomiste, mais que cette métaphysique ne la sous-entend d'aucune manière et que souvent elle en suppose, dans sa conception générale de l'être, des choses, et de leur rapport avec Dieu, la négation presque radicale.

***FORMA**, forme.* — Ce mot n'a pas dans la langue scolastique le sens qu'on lui donne dans notre langue moderne. Loin de consister dans la configuration des parties extérieures et visibles, elle était, à certains égards, la substance même de l'être considéré. On la définissait : l'*acte premier constituant avec la matière une unité par soi*, « *actus primarius una cum materia constituens unum per se.* » Du moins c'était là la définition de la vraie forme, de la forme substantielle. La *forme accidentelle* était regardée comme un *acte second constituant avec le sujet une unité par accident*. On entendait par là que la matière et la forme substantielle, par exemple, l'âme et le corps, étaient unis d'une union substantielle, tandis que l'être et ses accidents avaient des rapports beaucoup moins étroits, et ne constituaient pas une vraie unité.

***FORMALITAS**, formalité.* — *Voy.* PHILOSOPHIE FRANCISCAINE.

FORME. — *Voy.* MATIÈRE.

FORMULA VITÆ HONESTÆ. — Titre d'un ouvrage de Bernard de Chartres. (*Voir* BERNARD DE CHARTRES.) C'est un petit traité de morale destiné, à ce qu'il semble, aux personnes qui ont adopté la vie religieuse. On l'a attribué à saint Bernard, mais les manuscrits qui nous restent et la dissertation du P. Théophile Raynaud détruisent cette opinion.

FRANÇOIS D'ASSISE (SAINT) ET LES FRANCISCAINS. — Saint François d'Assise s'est occupé de poésie et non de philosophie ; néanmoins son influence a été considérable, quoique peu directe, sur les développements de la scolastique. En rejetant le système de M. Buchez sur la philosophie du moyen âge, nous avons dit qu'il avait en quelque sorte sacrifié le rôle de la métaphysique, et que ce qui l'avait conduit là, c'est le rang trop inférieur qu'il donne au dogme vis-à-vis de la morale. Ce n'est pas que nous ne soyons convaincu que les sentiments moraux ont aussi leur grande part dans le développement des idées philosophiques, fût-ce même de celles qui paraissent le plus abstraites. Dans nos divers articles nous n'avons pu donner à ce côté de nos études toute la place qu'il mérite, en grande partie parce que, resserré dans des limites étroites, nous avons été contraint d'absorber l'homme dans l'écrivain. Nous avons hâte, avant de clore ce volume, de combler cette lacune; et de présenter, comme en médaillon, la grande et sainte figure de saint François d'Assise et de ses disciples, afin que toutes les idées abstraites que nous avons jusqu'ici analysées et distinguées apparaissent pour ainsi dire avec leur vie réelle, et ne restent pas dans l'esprit des lecteurs comme des fantômes combattant dans le vide. D'ailleurs, si le dogme a eu le rôle le plus immédiat dans cette grande transformation de la métaphysique ancienne d'où est sortie la science moderne, il a été appliqué à cette métaphysique par des hommes, et, il faut que l'on soit un peu au courant des inspirations secrètes de leur cœur pour comprendre leur œuvre.

Or l'homme qui représente le mieux au moyen âge cette inspiration, celui qui l'a rendue plus générale et plus active, c'est saint François d'Assise. Cet homme merveilleux a de plus fondé un ordre qui, plus encore que celui de saint Dominique, a contribué au renouvellement de la philosophie péripatéticienne. Il serait impossible de se rendre compte des efforts et de l'esprit d'un Alexandre de Halès, d'un saint Bonaventure, d'un Varron, d'un Scot, d'un François de Mayronis, et même d'un Pierre d'Ailly, d'un Gerson, d'un Nicolas de Cusa, si l'on n'avait un peu étudié leur âme dans celle du patriarche des pauvres.

Nous donnons donc ici quelques fragments d'une étude assez longue sur saint François d'Assise, que nous avons publiés en 1853. Voici ce que nous disions à cette époque, et trois ans de nouvelles recherches

(591) *Corpus cœleste comparatur ad corpus elementare sicut causa prima ad secundam.* (*De potentia*, III.) C'était là un des principes les plus généraux de la cosmogonie scolastique. — *Voir* un long développement de cette idée et quelques-unes de ses applications astronomiques. » S. THOMAS. quodlib. VI, art. 9. — *Voir* aussi opusc. 34, et dist. 5; opusc. 15, quæst. 1. — Voir *ibid.*, dist. 2, opusc. 18, quæst. 2.

(592) « Anima humana ordinatur sub Deo sicut particulare agens sub universali : impossibile est ergo esse aliquem rectum motum in ipsa quem non præveniat actio divina. De potentia potest quod in corpus humanum et virtutes corporis imprimere possunt corpora cœlestia... etc.; voluntatem autem solus Deus imprimere potest. » (Opusc. 2, c. 13.)

nous ont confirmé dans nos impressions de ce temps-là :

I. — *De l'état de la chrétienté au moment où parut saint François d'Assise et du but qu'il se proposa dans l'institution de son œuvre.*

Un jour saint François, qui vivait encore de la vie du monde, mais qui depuis quelque temps ressentait le vague besoin d'une vie plus parfaite, se promenait à Assise avec ses compagnons de fêtes. Jusque-là, il avait été le joyeux et bruyant organisateur de tous leurs plaisirs, et maintenant il semblait absorbé sous d'austères et immenses méditations. Il allait devant ses amis, silencieux, la tête inclinée, les laissant tout étonnés d'un changement si inattendu. Tout à coup, l'un d'eux croit en deviner la cause et lui demande en riant : « Songerais-tu par hasard à prendre femme? » A ces mots, François se retourne, relève le front et s'écrie : « Oui, je songe à prendre femme, et la femme que je prendrai est si noble, si riche, si belle, que jamais vous n'en avez vu de semblable! »

Tous les légendaires nous révèlent le secret de ces mystérieuses paroles, et lorsque Giotto voulut traduire leur pensée et la sienne par son immortel pinceau, il représenta dans une fresque qui existe encore, un jeune homme qui passe l'anneau des fiançailles au doigt d'une jeune fille, pendant que le Christ semble les bénir du haut du ciel : le jeune homme, c'est François d'Assise ; la jeune fille, c'est la pauvreté évangélique.

A quelques jours de là, le mystique fiancé, celui qui méditait déjà d'inspirer au monde l'amour des petits et des pauvres, errait dans la vallée d'Assise, demandant à Dieu de l'éclairer sur ses volontés à son égard et de découvrir à son intelligence ce qu'il attendait de lui. Au milieu de ses méditations, il parvint vers l'église de Saint-Damian et y entra pour prier. Les yeux attachés sur le crucifix et baignés de larmes, il poursuivait encore son problème au pied des autels. Alors, suivant la légende, il entendit par trois fois ces paroles qui sortaient de la bouche du Christ : « Va, François, et répare ma maison, qui, tu le vois, tombe tout en ruine. »

Ces deux anecdotes nous donnent le secret de la vie de saint François, car elles nous apprennent l'idée première qui dirigea tous ses efforts, elles nous expliquent toute l'institution des Frères mineurs.

Ce n'était pas sans raison qu'il était dit à saint François de réparer la maison de Dieu. L'Eglise et toute la société européenne avaient besoin en effet pour se maintenir d'un énergique effort.

Une guerre longtemps couvée, celle des Albigeois, allait enfin éclater dans toutes ses horreurs. Un prodigieux fanatisme d'irréligion ravageait tout le midi de la France. Là, les missionnaires catholiques étaient depuis longtemps hués par des peuples violents et irritables, qui n'avaient pas même respecté le génie et la vertu de saint Bernard : les prédicateurs de l'hérésie étaient au contraire appuyés par toute l'aristocratie et par une grande partie du clergé et des communes. Et que l'on ne s'imagine pas que l'erreur albigeoise s'attaquât uniquement à quelques-uns des dogmes catholiques. Autant qu'on peut déterminer ses caractères essentiels à travers la prodigieuse diversité de formes qu'elle affecta, elle se montrait médiocrement respectueuse envers les principes les plus essentiels de la morale et du droit social. Le comte de Comminges faisait étalage de polygamie et Raymond VI entretenait publiquement un harem. Ils se trouva même des docteurs pour soutenir, au nom de la religion nouvelle, que la débauche se justifie et que l'inceste est en soi un acte très-innocent.

On se persuade souvent que l'hérésie des Albigeois était toute locale et ne dépassait pas les limites du Languedoc. Le Languedoc a été le champ de bataille de l'hérésie ; mais son théâtre était l'Europe tout entière. En France, on a brûlé des Albigeois jusqu'à Orléans, jusqu'à Chartres. Les Flandres étaient en proie à un genre particulier de mysticisme qui leur inspirait une horreur profonde, non-seulement pour un clergé orgueilleux et corrompu, mais pour la hiérarchie de l'Eglise elle-même. En Allemagne, des doctrines vagues et insaisissables se répandaient de toutes parts, qui dissimulaient sous de pieuses formules un panthéisme énervant. L'Italie elle-même, le centre de la chrétienté, avait vu dégénérer bientôt le rigorisme extrême des cathares en déplorables erreurs. Partout le doute, la négation, l'horreur de l'autorité civile et de l'autorité spirituelle; partout aussi la persécution. Les prêtres restés fidèles invoquaient le bras séculier; les populations s'en vengeaient en massacrant les prêtres. Chaque parti prenait à tâche de déshonorer par les crimes les plus abominables ses éphémères triomphes; et l'on était sûr de voir les martyrs de la veille devenir les bourreaux du lendemain.

Les contemporains, du reste, ne s'y trompaient pas, et Innocent III n'était pas le seul à comprendre les périls que courait la cause de la civilisation chrétienne. Cependant, comment les conjurer? Comment sortir de la crise terrible, universelle, où l'on sentait se dissoudre de toutes parts le monde nouveau à peine formé, et qui faisait dire à plusieurs écrivains : « Le soir du monde approche et nous touchons à notre fin! » Voilà la question qui préoccupait l'esprit de saint François comme celui de saint Dominique, comme celui de tous les hommes sérieux de ces temps d'agitation féconde, mais cruelle. On avait essayé de négocier avec les représentants de la féodalité dans le Languedoc, et l'on avait échoué. On avait guerroyé, pillé, brûlé, massacré, et l'on n'avait pas réussi : les idées, vraies ou fausses, ne végètent pas du sang qu'elles versent, mais de celui qu'on leur prend : l'hérésie avait grandi dans le martyre; elle devait résister même aux atrocités monstrueuses du sac de Béziers; et les

catholiques étaient surtout épouvantés de cette puissance étrange d'une erreur qui, partout pourchassée, partout vaincue, partout frappée, résistait à tout et durait dans le sang depuis plus d'un siècle.

Saint François d'Assise et saint Dominique, au milieu de cette crise religieuse qui se compliquait des désordres inhérents au régime féodal, eurent la gloire de comprendre ce que ne comprenaient ni les sauvages milices de la France septentrionale, ni le roi de France, ni l'impitoyable Simon de Montfort, ni même la puissante intelligence d'Innocent. Ils virent que si l'hérésie des Albigeois se maintenait à travers tous ses échecs, c'est que, incohérente et immorale en elle-même, elle s'appuyait néanmoins sur les immortels instincts que le christianisme fait naître dans l'âme des peuples.

Ils se rappelèrent que ce mouvement redoutable qui emportait les nations à leur ruine, parce qu'il avait été détourné de sa direction primitive, s'était montré à l'origine tout catholique. C'était au XIe siècle qu'il avait commencé d'agiter les esprits, c'est-à-dire à l'époque où la grande réforme de Grégoire VII avait porté ses fruits. L'Eglise arrachée alors à la domination brutale de la féodalité, avait répandu largement le christianisme dans les masses; et aussitôt l'Europe pénétrée de l'esprit évangélique, s'était sentie appelée à une transformation profonde qui mît ses mœurs, ses institutions, ses gouvernements, ses universités en rapport avec ses croyances. Elle voulait que la philosophie et les sciences, dont Sylvestre II avait popularisé le goût, fussent largement, audacieusement explorées; elle voulait que les représentants du Christ qui n'avait pas où reposer sa tête, montrassent plus de respect, plus d'amour pour les petits, les humbles et les pauvres, et que l'on combattît la féodalité dans l'ordre politique comme on l'avait combattue dans l'ordre religieux. Tous ces vœux étaient parfaitement légitimes, et longtemps les représentants les plus énergiques des aspirations nouvelles étaient restés dans les limites strictes du catholicisme. Les cathares n'avaient rompu que fort tard avec Rome et pour ainsi dire en se résistant à eux-mêmes. Les *pauvres de Lyon* s'étaient mis d'abord sous la protection du Saint-Siége, et de longues années durant, avait paru les plus sincères comme les plus fervents des fidèles. Et en Allemagne comme dans les Flandres, il y avait des populations qui flottaient encore entre une soumission indécise et une révolte ouverte.

Malheureusement, les erreurs, les défiances, les malentendus, les passions mauvaises et exclusives ne tardèrent pas à dénaturer cette grande et sainte révolution. Le spiritualisme vague des novateurs s'exagéra, et irrité en même temps par les entraves qu'on voulut lui imposer, il se transforma en un mysticisme aveugle. De là toutes les folies et tous les désordres où se précipitèrent les novateurs; de là leurs rêves étranges d'une chimérique communauté de biens et d'une honteuse promiscuité; de là leur mépris insensé de toute autorité, soit civile, soit religieuse; de là leurs aspirations pleines de délire vers un prétendu règne du Saint-Esprit, où l'humanité, transformée jusque dans son essence, devait jouir dès cette terre de toutes les félicités que la raison et la foi ne promettent qu'à un monde meilleur; de là, en un mot, toutes ces doctrines, toutes ces débauches d'idées et de mœurs qui scandalisaient, en l'épouvantant, la France septentrionale, et qui la rendirent féroce à force de peur.

La sagesse voulait donc que ce grand mouvement révolutionnaire que le christianisme avait imprimé à l'Europe, et qui prenait par la faute de tous une si funeste direction, ne fût ni violemment comprimé ni abandonné sans guide à ses déplorables erreurs, mais rappelé à ses véritables principes. Le bon sens disait que ce n'était ni à Raymond VI ni à Simon de Montfort de terminer la lutte par un triomphe définitif. Mais le bon sens est-il jamais écouté au milieu des passions furieuses? Il triomphe à la fin; mais plus son triomphe est certain, parce qu'il est nécessaire, plus il se fait cruellement attendre. Quelques hommes de sagesse, et entre autres l'illustre évêque de Paris, Pierre Lombard, avaient en vain élevé une voix conciliatrice au milieu des luttes rivales. Les insensés qui confondaient alors l'orthodoxie et le fanatisme lui avaient jeté l'anathème (593). Il n'y avait plus que deux grands partis, incapables l'un et l'autre de la victoire, parce que leur victoire eût été la ruine de la civilisation chrétienne: les uns, au nom du catholicisme, compromis par leurs fureurs, combattaient par le fer et le feu des idées que rien ne pouvait étouffer, parce qu'elles avaient leur source dans le dogme catholique lui-même; les autres, au nom de ces idées qu'ils croyaient défendre, combattaient l'orthodoxie catholique, qui seule pouvait les circonscrire dans de sages limites, et les faire triompher comme elle les avait fait naître.

Telle est la terrible situation que vinrent dénouer les fondateurs des ordres mendiants. Plus tard, ces ordres qui, pendant trois siècles, remuèrent la pensée européenne, devaient entrer sur le terrain de la philosophie, des sciences, des lettres. A l'origine, la question était toute morale et toute politique. Il s'agissait pour la chrétienté de maintenir l'idéal de l'Evangile, d'honorer la pauvreté et de permettre ainsi aux classes inférieures de s'estimer elles-mêmes, de s'organiser, et par là d'arriver peu à peu à l'égalité civile; il s'agissait aussi de maintenir les bases de l'ordre établi, et de ne pas livrer le monde à une perturbation qu'il était incapable de supporter. Il s'agissait, en un

(593) L'école de saint Victor rangeait Pierre Lombard, à côté de Pierre de la Porée, parmi les quatre labyrinthes où, disait elle, s'était perdue la foi humaine.

mot, de frayer, à travers le système qui voulait tout renverser et le système qui voulait tout maintenir, la voie de la sagesse et du progrès.

Ce fut là le problème que posa saint François. Et il était peut-être appelé à le résoudre d'une façon plus spéciale encore que saint Dominique lui-même, parce que la longue méditation qu'il avait faite de l'Evangile, et son caractère éminemment français le portaient à une tolérance exquise. Sans doute, il appartenait à son siècle, et il serait absurde de chercher dans ses écrits les principes qui ne devaient se développer que quatre cents ans après lui. Mais bien qu'il ne formulât pas en système sa bienveillance universelle et son horreur pour la force brutale, ce double sentiment perce sans cesse dans ses actes et dans ses paroles. Pénétré de cet esprit de mansuétude qui respire dans l'Evangile, il aimait à répéter aux religieux qui exagéraient les rudes pénitences du corps : « C'est la charité et non le sacrifice que le Christ vous demande ! » Plus d'une fois aussi il écrivit aux ministres de l'ordre de n'user que le plus rarement possible de la formule : *Je vous commande par la sainte obéissance;* et même il s'infligea la punition la plus humiliante lorsqu'il crut, dans une occasion délicate, en avoir abusé. Bien plus, on ne trouve aucune trace dans les diverses légendes qui racontent sa vie, de châtiments corporels infligés aux Frères mineurs. C'était pourtant la règle universelle, à cette époque de sauvage énergie, que les abbés ou les prieurs se servissent vis-à-vis des volontés inflexibles des supplices les plus douloureux ; et il n'était point rare qu'un moine fût condamné à mourir de faim dans son étroite cellule. Un jour qu'un frère lui résista avec cette ténacité brutale et invincible que déploient souvent les esprits grossiers, François se contenta de faire creuser une petite fosse, et, quand on y eut descendu le rebelle, de lui dire en souriant et avec cette voix attirante et douce qu'il eut toujours : « Frère, es-tu mort? es-tu bien mort? » Le frère se déclara mort, et sortit obéissant et puni de sa tombe symbolique. Dans la charité évangélique qui l'animait, François ne comprenait que ces supplices bienfaisants. Quand son ordre se fut partout répandu, et que quelques désordres inhérents à une institution aussi vaste s'y furent introduits, on lui conseillait de se servir, pour les réprimer, de moyens énergiques. Il fit alors cette réponse, qui étonnerait dans un homme du XIIIe siècle, si les saints n'avaient plus encore que les philosophes et les grands législateurs le privilége de devancer leur âge : « Ma puissance est toute spirituelle, c'est dire qu'elle consiste à dominer, à corriger spirituellement les vices des frères. Si je ne puis les corriger par la prédication, l'avertissement et l'exemple, je ne veux pas devenir un bourreau pour punir et flageller, comme font les puissances du siècle. »

Un homme qui était animé de pareils sentiments ne pouvait procéder par le seul anathème vis-à-vis des dissidents : il devait chercher la solution de l'énigme sociale, la fin de la crise dans une institution qui fît la part aux idées nouvelles en maintenant dans sa pureté l'idéal de fraternité et de solidarité proposé par l'Evangile. En effet, comme les novateurs, il se fit, pour employer ses expressions favorites, le disciple, le chevalier, l'amant de la pauvreté ; il remit en honneur cette maxime oubliée ou négligée depuis que Constantin avait soudé l'Eglise et l'Etat, que les pauvres et les petits sont les privilégiés de Dieu. Bien plus, il voulut que leur état habituel de privation et de misère devînt l'état et comme la profession de ceux qui se vouaient à la vie parfaite ; ce n'était pas assez de glorifier leurs douleurs, il voulut glorifier aussi les apparentes humiliations auxquelles la destinée les condamne. Les hérétiques se plaignaient de ce que l'Eglise n'honorât pas assez les pauvres : François triompha de leurs plaintes en remplissant, en dépassant leurs désirs : il se fit plus que pauvre, il voulut être mendiant.

L'ordre, d'après sa règle, ne put jamais rien posséder en propre, afin que, la pauvreté étant son lot perpétuel, il eût toujours le privilége de dépendre de tous et de chacun et l'honneur de sanctifier les humbles aux yeux des peuples. C'est précisément par ce renoncement absolu, par cette profession éternelle de mendicité, qui se distingua de tous ceux qui l'avaient précédé.

Qu'on ne s'y méprenne pas, cette solution que François d'Assise donnait au grand problème du XIIIe siècle était profondément différente de la solution vulgaire, qui aurait simplement consisté à recommander l'aumône. Le patriarche des pauvres, comme l'appelle saint Bonaventure, ne voulait pas seulement que l'on eût vis-à-vis des petits, des humbles, de ceux que la douleur visite, un peu de cette miséricorde protectrice qui trop souvent blesse l'âme en soulageant le corps : ce qu'il demandait pour ceux qui souffrent, c'était le respect; c'était ce respect profond, sincère, qui veut que l'être qui en est l'objet soit compté pour quelque chose dans les affaires publiques; c'était ce respect qui lui inspirait plus tard l'heureuse pensée d'associer ensemble par le tiers ordre toutes les communes italiennes, pour donner ainsi au peuple une force nouvelle; c'était ce respect, en un mot, qui aboutit, parce qu'il est vraiment évangélique, non pas seulement à quelques œuvres individuelles, mais à une œuvre politique d'égalité.

De même que saint Benoît avait, en quelque sorte, sacré le travail en le pratiquant de ses bras vénérés, le jeune marchand d'Assise venait, à son tour, sacrer la pauvreté en unissant dans ses mains la besace et la croix. L'indépendance de la propriété foncière avait été fondée par le premier de ces grands hommes; l'autre fondait l'indépendance et les droits de ceux qui ne possèdent pas le sol, du peuple.

Mais, en même temps qu'il maintenait

l'idéal chrétien et qu'il défendait avec vigueur les droits à venir du tiers état naissant, il se gardait bien de se heurter, comme les hérétiques, aux droits acquis et à ce qu'il y avait de nécessaire dans l'ordre légal. Il ne voulait pas que ceux qui aspiraient à la vie parfaite, et en quelque manière surnaturelle, eussent de propriété, même collective; il leur défendait de recevoir, en échange de leur travail, l'argent, qui lui semblait le symbole de la possession individuelle. Mais il ne faudrait pas en conclure que, dans l'ordre naturel, il regardait la proprieté comme une iniquité et la richesse comme un vice. On ne trouve pas, dans les écrits du saint fondateur, une seule ligne, un seul mot qui suppose leur condamnation absolue au point de vue de la justice. Quand il célèbre la pauvreté, il ne considère pas les rapports de droits qui existent entre les hommes, mais les rapports de l'âme et de Dieu. Il la propose au respect universel, parce qu'elle a été l'état du Fils de l'homme, et parce qu'elle dégage les cœurs des préoccupations égoïstes et terrestres. « Le trésor de la sainte pauvreté, » disait-il, « est si excellent et si divin, que nous sommes indignes de le posséder dans le vase de notre corps. C'est cette vertu, en effet, qui soulève tous les obstacles lorsque notre pensée veut s'attacher à Dieu; c'est elle qui prend l'âme sur la terre et l'emporte au ciel dans la conversation des anges; c'est elle qui est liée avec le Christ sur la croix, descend avec le Christ au tombeau, ressuscite avec le Christ, s'élève avec le Christ vers le ciel; c'est elle qui, même sur la terre, prête des ailes pour voler jusque vers Dieu, à l'âme qui sait l'aimer. » Et ailleurs : « Vous savez que la pauvreté est la reine des vertus, parce qu'elle brille d'un souverain éclat et dans le Roi des rois et dans sa royale mère. La pauvreté, soyez-en bien convaincus, mes frères, est la voie spéciale du salut, parce qu'elle est l'aliment de l'humilité et la racine de la charité. » Quelquefois aussi il semblait se ressouvenir de Platon, et considérer la richesse comme un obstacle à cette paix parfaite de l'âme, à cette concorde complète et universelle, qu'il aimait avec d'autant plus de passion qu'il vivait dans un temps plus agité. Un évêque lui représentant un jour que la règle de la pauvreté absolue était bien dure à pratiquer : « Ce qui me semble dur et pénible, » s'écria saint François, « c'est de posséder ces biens pour la dépense et la conservation desquels il faut tant de sollicitude, ces biens qui occasionnent des procès et des discussions au bout desquels il y a souvent la guerre et les armes. »

Tel est le langage constant du premier représentant des ordres mendiants. On n'y trouverait pas une seule allusion contre le droit inhérent à l'individu, ou plutôt à la famille, de s'approprier par le travail, et sous la sanction de la loi civile, les produits de leur industrie. Encore une fois, il est vrai qu'à ses yeux celui qui aspire à la perfection de la charité doit renoncer à ce droit; mais s'il y renonce, c'est qu'apparemment il lui *appartenait* en bonne justice.

Aussi non-seulement saint François ne pense pas que son amour dévoué, sa tendresse de prédilection pour les pauvres doive se changer en haine contre les riches, mais encore il veut que ces derniers soient respectés et aimés par ses disciples : « Ne jugeons pas, » dit-il, « et ne méprisons pas ceux qui vivent délicatement et qui portent des vêtements recherchés et de luxe. Notre Dieu est aussi leur Seigneur; il peut les appeler, et après les avoir appelés, les justifier. Révérons-les comme nos frères. »

C'est ainsi que saint François, démêlant, dans la révolution qui agitait ses contemporains, la part du vrai et la part de l'exagération, l'accomplissait en la faisant rentrer dans ses justes limites. Grâce à lui, l'idée de l'égalité naturelle des hommes, bien plus, de la supériorité des pauvres, au point de vue surnaturel, put dominer le monde sans le bouleverser, et préparer les progrès futurs de la civilisation sans ébranler les principes immuables de l'ordre social.

L'ordre des Frères mineurs, durant le moyen âge, disons plus, jusqu'à la révolution française, resta fidèle à la pensée première de son institution. Dans la philosophie, dans les sciences, dans les lettres, il prit, aux grands courants d'idées des siècles qu'il traversait, tout ce qui n'était pas essentiellement condamné par l'orthodoxie. Il ne s'en tint pas là : désireux de devancer les âges, il chercha dans le dogme et dans la morale du catholicisme tout ce qui pouvait recéler un germe de progrès et de conquête pour l'esprit humain : il se montra par excellence l'ordre novateur, et contribua largement à inoculer à l'Europe cette immortelle inquiétude du mieux, qui est son tourment et sa gloire. Quelquefois même, il arriva aux plus distingués de ses membres de se laisser emporter au delà des bornes de la prudence par cet enivrement du progrès, le plus pardonnable, mais aussi le plus dangereux de tous. A force de se rapprocher des novateurs hérétiques, ils glissaient dans l'hérésie elle-même. Mais ce n'est là qu'un accident dans leur histoire, et un accident comme en présente celle de tous les ordres. Les Jacopone, les Alexandre de Halès, les Varon, les saint Bonaventure, les Roger Bacon, les Duns Scot, les François de Mayronis, et l'université de Paris, qui, en général, s'inspira de leur esprit, eurent cet honneur, soit de découvrir, soit d'accepter toutes les idées nouvelles qui étaient en même temps d'accord avec la raison et la foi. Ils eurent cette vaillance prudente qui effleure tous les écueils des découvertes et ne se brise à aucun : en d'autres termes, ils furent les plus sensés et les plus énergiques ouvriers de cette œuvre civilisatrice qui se préparait déjà au moyen âge; et il leur suffit, pour arriver à de si grands résultats, de se pénétrer de l'esprit de saint François, et de se montrer, dans leurs méditations philosophiques, dans leurs aspirations poéti-

ques, dans leurs prédications sociales, les disciples fidèles du patriarche des pauvres.

II. — *Les prédications populaires de saint François et des Franciscains.*

Tel était l'homme qui, en 1208, parcourait l'Italie, tantôt priant dans la solitude, tantôt prêchant les peuples. Les peuples se pressaient sur ses pas, car il avait deviné les vrais besoins de leur âme. Bientôt quelques disciples le suivirent, se déclarant, suivant son expression, les chevaliers de la pauvreté évangélique. Et, pour bien marquer leur mission aux yeux de tous, pour faire connaître au monde qu'ils venaient le racheter en glorifiant en leurs personnes les petits et les humbles, ils s'appelleront les *Frères mineurs*.

Ils allaient à travers les forêts et les villages des Apennins, s'exhortant entre eux, recevant et éprouvant les nouveaux disciples, partageant leur vie en deux moitiés : l'une, qu'ils consacraient à Dieu et à la contemplation ; l'autre, qu'ils dévouaient à leurs semblables. Souvent, un voyageur, traversant les grands bois de chênes, apercevait, dans une clairière ou sur le pic d'un rocher, un de ces nouveaux religieux dont toute l'Italie parlait, qui cachait dans la solitude ses ardentes prières ; touché alors, et sentant sa piété s'allumer à une piété si vive, il demandait comme une grâce d'entrer dans l'ordre. D'autres fois, on les voyait passer sans manteau ; car, au nom du Dieu né pauvre et mort pauvre, quelque mendiant avait obtenu le seul qu'ils pussent posséder.

Quand ils furent au nombre de douze, saint François se demanda s'il devait continuer un ordre purement contemplatif, ou fonder un ordre qui, par sa vie active, ses prédications, ses études, ses exemples, ferait circuler partout la sève spirituelle. Il avait présent à ses yeux son but premier, qui était d'honorer et de faire honorer la pauvreté et les pauvres. Mais, comment arriver à ce but ? Il douta quelque temps, puis supplia quelques-uns de ses religieux de réfléchir à cette question décisive pour l'avenir des Frères mineurs.

Quant à lui, bien qu'il fût porté d'une manière toute spéciale à la vie de la méditation, il ne tarda pas à comprendre que son œuvre ne pouvait être une œuvre individuelle et sans rapport avec le monde. Sans doute, une institution monastique, médiocrement considérable, peut s'en isoler et se borner à prier, à souffrir pour lui. Ces institutions seront le refuge, parfois nécessaire, de ces natures exceptionnelles, comme on en rencontre, qui ne peuvent s'adapter aux lois générales de la société, ou bien de certaines existences brisées à toujours par une irrémédiable douleur. Cependant, si le christianisme comprend ces âmes à part, parce qu'il comprend tout, et leur donne un asile, il n'en est pas moins vrai qu'il impose à ses disciples une action non-seulement individuelle, mais collective. Il leur apprend que tous les hommes ont failli dans leur premier père, et que tous sont rachetés dans le second Adam, dans l'Homme-Dieu, en vertu d'une solidarité mystique. Il leur donne pour modèle celui qui, dans sa perfection souveraine, n'avait rien à racheter pour lui-même auprès de la justice éternelle, et qui néanmoins a voulu s'offrir en sacrifice pour l'humanité. Il leur dit que celui qui sauve une âme sauve la sienne, et leur inocule cet esprit de prosélytisme immense qui circule depuis dix-huit siècles dans la société chrétienne, et la dilate, sans l'épuiser, jusqu'aux extrémités de la terre. Saint François, qui comprenait d'une façon si intime, non-seulement la fraternité humaine, mais encore la fraternité universelle, devait mieux que personne entendre le précepte évangélique de la solidarité, et il disait souvent à ses disciples : « Faites bien attention, mes frères, que ce n'est pas seulement pour notre salut que Dieu nous appelle dans sa miséricorde, mais encore pour le salut de beaucoup d'autres. »

Aussi, après avoir médité devant sa conscience et devant Dieu, il conclut que l'ordre nouveau ne devait pas se restreindre à la vie purement contemplative. « Sans doute, » dit-il à ses frères, « dans la contemplation pure, il y a une sainte union de l'âme avec la vérité et la beauté éternelles ; elle est comme une vie supérieure où notre esprit converse avec les anges. Mais, d'un autre côté, ce qui doit l'emporter sur tout cela aux yeux de Dieu, c'est que son Fils, la sagesse souveraine, est descendu du sein du Père pour le salut des âmes : et, parce que nous devons tout faire à son image, il semble que Dieu préfère que nous quittions parfois le repos de la méditation intérieure pour travailler au dehors. »

Pendant ce temps, le messager qui avait été consulter les religieux, revenait à Sainte-Marie des Anges ; il y rapportait la réponse que saint François avait déjà trouvée dans l'Évangile et dans son cœur. « Allons, allons, au nom du Seigneur, » s'écria le saint dans un accès soudain d'enthousiasme ; et aussitôt les Frères mineurs se répandirent dans le monde pour le ramener à l'amour de Dieu et au respect de la pauvreté. Ils devinrent ce qu'ils devaient être pendant trois siècles, les oracles populaires de l'Italie, de la France, de l'Espagne, de l'Angleterre, des Flandres et de l'Allemagne.

Ce n'est peut-être pas une des moindres lacunes de l'histoire de l'Italie et du XIII[e] siècle, que le peu de renseignements qu'on a pu recueillir jusqu'ici sur les sermons de ces pauvres moines, qui ne furent pas de médiocres adversaires des Césars et de la tyrannie féodale au moyen âge. Nous savons que les peuples se pressaient en multitudes innombrables sur les pas de saint François, et plus tard de saint Antoine de Padoue et du bienheureux Jean de Vicence, ses continuateurs. La nuit, des bourgades et des

villes entières, hommes, enfants, vieillards, les suivaient, par les routes et par les campagnes, avec des branches de pin enflammées, pour pouvoir les entendre au soleil levant. Malheureusement nous n'avons plus que quelques fragments épars de ces harangues à la fois religieuses et politiques. Néanmoins il nous en reste assez pour que nous puissions assigner les deux caractères les plus saillants qui les distinguent, et qui leur ont donné une influence décisive sur les destinées de l'Italie et peut-être de l'Europe.

Harangues à la fois religieuses et politiques, disions-nous tout à l'heure. Il faut bien s'entendre. Lorsque ces pieux apôtres populaires avaient médité profondément, et avec leur cœur aussi bien qu'avec leur esprit, sur les perfections divines, ils ne prenaient pas parti dans les misérables querelles qui alors agitaient, bouleversaient les mille cités de l'Italie. Ils ne comprenaient, ils n'aimaient, ils ne prêchaient que deux choses : la concorde et la liberté, la liberté à l'intérieur, la liberté contre l'étranger. C'était là leur seule politique ; mais n'est-ce pas la première de toutes et la plus féconde?

On devine sans peine qu'avec le caractère évangélique de François et ce sentiment de l'universelle fraternité qui débordait dans ses paroles comme dans son cœur, c'était la concorde qu'il recommandait avant toute chose. Et puis, outre sa valeur en elle-même, n'était-elle pas, pour l'Italie, n'est-elle pas toujours et en tout lieu la première condition de l'indépendance : la paix et l'unité! C'était la grande préoccupation des âmes généreuses au moyen âge. Le peuple italien, plus que tous les autres, aspirait à ce but qu'il ne devait pas atteindre, mais qu'il rêve depuis trop de siècles pour que cet éternel désir ne se réalise pas un jour. A la naissance de François, un homme de Pise, que les légendes regardent comme son saint Jean-Baptiste, avait parcouru les rues d'Assise en criant : *La paix et le bien! le bien et la paix!* C'était ce cri populaire que le saint mendiant venait répéter et sanctifier, pour ainsi dire, au milieu des dissensions constantes qui non-seulement armaient les unes contre les autres toutes les villes italiennes, mais encore faisaient de chacune d'elles une arène toujours ouverte, où l'évêque, les seigneurs, les marchands, le peuple, et les *blancs* et les *noirs*, et les guelfes et les gibelins, unis ou séparés, guerroyant ou coalisés, exilant ou exilés, et passant de la hideuse licence à la tyrannie plus hideuse encore, s'arrachaient, se disputaient, se reprenaient, dans de sanglantes alternatives, les lambeaux déchirés du pouvoir

Ce qu'il y eut d'admirable dans saint François et dans ses disciples, c'est qu'au milieu de ces passions rivales, dont nous trouvons tant d'échos dans la *Divine comédie*, ils eurent la force (chose difficile) de rester neutres. Ils ne disaient point : De ce côté est l'ordre, la sécurité, le respect sincère des principes sociaux ; de l'autre est l'irréligion et le mal. Il leur suffisait de faire descendre leurs bénédictions et leurs prières sur tous les fronts, afin d'inspirer à tous les cœurs une mutuelle tolérance.

Certes, c'était lorsque la guerre éclatait entre le clergé et les laïques qu'il semblait assez naturel que les Frères mineurs prissent parti. Mais ils se gardaient bien de confondre les intérêts de la religion et les intérêts ecclésiastiques. Saint François ne consentit jamais à sortir de l'esprit de conciliation qui l'animait, fût-ce au profit des évêques qui avaient le plus énergiquement soutenu son ordre. Celui d'Assise, auquel il devait la toute-puissante protection du cardinal de Sainte-Sabine, s'était engagé dans une lutte violente contre les magistrats de la ville. L'interdit avait été lancé ; les menaces s'échangeaient de part et d'autre ; le sang pouvait couler. Que fit saint François? Déclara-t-il hérétiques les citoyens qui combattaient leur prélat? Les damna-t-il, du haut de sa chaire, comme des rebelles qui avaient perdu le respect de l'autorité, et sur lesquels il fallait faire peser le joug salutaire du despotisme théocratique? Non, ce n'était pas à ces violences et à ces abus de la force que le sollicitait son esprit vraiment et saintement évangélique. Voici ce qu'il fit.

Naguère, dans un de ses ravissements d'enthousiasme en face de la nature, à travers laquelle son âme sentait Dieu, il avait composé ce *Cantique du Soleil* qui devait être célèbre par toute l'Italie.

« Très-haut, très-puissant et bon Seigneur, à vous les louanges, la gloire et les honneurs ! à vous toute bénédiction ! De vous seul tout vient, à vous seul tout revient. Et nul homme n'est digne de vous nommer !

« Soyez loué, mon Dieu, avec toutes les créatures, et surtout à cause de monseigneur notre frère le soleil ; c'est par lui que brille le jour qui nous illumine ; il est beau et rayonne dans sa splendeur ; il est votre signe, ô Seigneur !

« Soyez loué, mon Dieu, pour notre sœur la lune et pour les étoiles ; vous les avez formées dans les cieux, claires et belles !

« Soyez loué, mon Dieu, pour notre sœur l'eau ; elle est utile et humble, précieuse et chaste !

« Soyez loué, mon Dieu, pour notre frère le feu : il illumine les ténèbres ; il est beau, agréable, vigoureux, toujours alerte !

« Soyez loué, mon Dieu, pour notre mère la terre, qui nous soutient ; elle enfante et les fruits et les herbes et les fleurs diaprées ! »

Ce cantique était l'hymne favori de François, « Et il s'esjouissoit fort, dit la *Chronique des mineurs*, quand il le voyoit chanter avec grâce et ferveur ; car l'oyant il eslevoit merveilleusement son esprit en Dieu. » Au moment où la querelle était le plus vive, il ajouta la strophe suivante :

« Soyez béni, mon Dieu, pour ceux qui pardonnent au nom de votre amour, et qui supportent les misères et les tribulations !

Bienheureux ceux qui savent vivre en paix! le ciel les couronnera! »

Puis, plusieurs religieux furent chargés d'aller alternativement chanter en chœur, auprès des magistrats et auprès de l'évêque, l'hymne ainsi complété.

Les deux partis crurent à l'apôtre de la concorde et conclurent la paix.

Ce n'est pas en vain que le Christ a dit: *Bienheureux ceux qui sont doux, car ils posséderont la terre!* (*Matth.* v, 4.) L'expérience et le raisonnement démontrent qu'il n'y a qu'une puissance véritable parmi les hommes, et ce n'est pas la force brutale qui les écrase sans les unir; c'est la mansuétude d'âme qui peut tout, parce qu'en pacifiant et en conciliant tout, elle organise tout. En planant, comme ils le faisaient, au-dessus de toutes les rivalités pour les apaiser toutes, en tendant leurs mains à toutes les passions haineuses pour les faire disparaître dans un amour commun de Dieu et de la patrie italienne, saint François et ses frères acquirent une influence prodigieuse, et dont le pouvoir trop court d'O'Connel ne présente qu'une faible image. « J'ai vu, » dit un étudiant de Bologne, témoin oculaire des faits qu'il rapporte, « j'ai vu, le jour de l'Assomption de la Mère de Dieu, saint François prêcher sur la place, devant le petit palais où presque toute la ville était réunie. Il parla successivement des anges, des hommes, des démons; il fit connaître les natures spirituelles avec tant d'exactitude et d'éloquence, que les lettrés qui l'écoutaient étaient surpris d'un tel discours dans un homme si simple. Du reste, il ne suivit pas la méthode ordinaire des prédicateurs. Son discours était plutôt une harangue comme en font les orateurs populaires. Il ne parla, comme conclusion dernière, que de l'extinction des haines et de l'urgence de conclure des traités de paix et des pactes d'union. Son vêtement était sale et en lambeaux; sa personne chétive, son visage pâle; mais Dieu donnait une puissance inouïe à ses paroles. Il convertit même des nobles, dont la fureur sans bornes et la cruauté sans frein avaient ensanglanté le pays, et parmi lesquels beaucoup se réconcilièrent. L'amour et la vénération pour le saint étaient universels: hommes, femmes, tous se précipitaient en foule devant ses pas, et bienheureux se trouvaient ceux qui pouvaient seulement toucher le bas de sa robe. »

Saint Antoine de Padoue et le bienheureux Jean de Vicence (594) suivirent les traces d'un si grand maître, et ils recueillirent la même popularité. Autour d'eux, sur les places, dans les plaines, sur le penchant des collines, dans les prairies, aux bords des fleuves, les foules arrivaient, s'accumulaient, se condensaient; toutes les routes étaient obstruées au loin par les pieux voyageurs. Alors les apôtres de la charité et de l'unité tonnaient contre l'orgueil et les dissensions civiles: ils allaient, comme nous le racontent les contemporains, s'écriant parmi la multitude: « O mes frères, que la paix règne parmi vous! car la paix, c'est la justice! la paix, c'est la liberté, la liberté tranquille! »

» Et, après avoir écouté avec recueillement ces paroles de réconciliation, les peuples se jetaient avec une impétuosité indicible aux pieds du prédicateur; ils baisaient ses mains qui les bénissaient; ils l'entouraient; ils le pressaient de leurs flots toujours grossissants; et il fallait parfois des hommes vigoureux et bien armés pour l'arracher aux périlleuses étreintes de ces milliers d'enthousiastes.

Du reste, ce n'était pas seulement à des démonstrations tumultueuses qu'aboutissait cet immense concours. On vit des partis ou des villes, émus par la parole évangélique, concevoir (chose rare et difficile!) la nécessité de la clémence et renvoyer libres les captifs; on vit les usuriers contraints par l'indignation publique, qui prenait fait et cause pour les petits et les pauvres, à restituer le fruit honteux de leur rapine; on vit les habitants de Bologne, de Padoue, d'Ancône, de Trévise, suivre partout les disciples de François, protestant qu'ils n'auraient plus d'autre parti que celui de l'Evangile, et ne rentrant dans leurs murs que pour y rétablir la paix. On vit même, un jour, sous l'influence de ces généreuses prédications, les villes de la Lombardie envoyer des députés à un congrès solennel où l'on régla les intérêts communs, et qui aboutit à une sorte de ligue de la concorde et à un traité de paix, monument glorieux de la puissance de la parole et des idées conciliatrices sur les peuples chrétiens. C'était un des premiers essais d'une fédération italienne; et cet essai était sorti, pour ainsi dire, tout naturellement, de la prédication évangélique et de l'ardente charité de saint François et de ses disciples.

C'était aussi cette même charité qui animait leurs discours, lorsqu'ils prêchaient avec une ardente énergie non-seulement la concorde, mais encore la liberté de l'Italie. Saint François ne voulait pas, et avec raison, intervenir dans ces débats politiques, où sa vertu aurait laissé quelque chose de sa pureté, où sa charité universelle aurait pu être tentée de restreindre à quelques-uns les bénédictions qu'elle devait et voulait répandre sur tous.

Mais ce n'est pas épouser une faction que d'aimer son pays avec l'énergie indomptable d'une âme sainte, et de se sentir au cœur des haines vigoureuses, immortelles contre tout ce qui lui apporte la corruption et l'asservissement. Voilà pourquoi les prédicateurs franciscains du XIIIe siècle, qui répugnaient tant à la guerre, quelle qu'elle fût, n'en déclarèrent pas moins, soit au despotisme allemand, soit aux tyrans intérieurs »

(594) Jean de Vicence était Dominicain, mais il se rattache, par ses idées et par ses prédications, à la tradition franciscaine.

qui violaient la liberté des villes républicaines de l'Italie, une guerre implacable. Lorsque Otto de Brunswick se fit couronner par Innocent III, et passa près du monastère de Sainte-Marie, François ne déposa point aux pieds du César parjure et assassin, des hommages qui lui auraient semblé une tache ineffaçable dans sa vie; bien plus, il fit défense à ses frères d'aller voir, en simples curieux, le cortége du despote. Plus tard, lorsque Frédéric II, jeune encore, traversa l'Italie en faisant mille protestations hypocrites de dévouement à la cause du catholicisme et de l'Italie, François démêla ses secrètes intentions et lui envoya dire par un de ses disciples, qu'il ne tarderait pas à être dépouillé de sa gloire et de sa puissance.

Cet amour de la liberté, qu'il inspirait à ses frères par son exemple, devait porter de glorieux fruits. Quelque temps après sa mort, on vit les affiliés de son ordre (595), femmes même et enfants, descendre sur la place publique, et proclamer la guerre sainte contre la tyrannie des empereurs. Telle fut notamment cette sainte Rose, de Viterbe, qui, héroïne dès le berceau, parcourait, toute petite, les rues de la ville en parlant de liberté. Sa voix enfantine ranimait le courage endormi des hommes, et les conviait à briser le joug. A l'âge de neuf ans, elle fit peur au tout-puissant empereur Frédéric II, et obtint les honneurs douloureux de l'exil. Trois ans après, la jeune proscrite mourait au milieu des pleurs unanimes de l'Italie, pouvant offrir à Dieu et à son pays une vie courte de jours, mais pleine d'actions saintement viriles; et longtemps après sa mort, quand les peuples de Viterbe et de Poggio voulaient retremper leur valeur, ils allaient en pèlerinage contempler les belles roses blanches qui fleurissaient sur le tombeau du tribun virginal.

Saint Antoine de Padoue qui est resté à si bon droit le patron populaire de l'Italie et du Portugal, ne montrait pas moins de zèle contre les petits tyrans d'Italie, que pour la concorde et la paix. Le féroce Eccelino faisait alors peser sur Padoue et sur Vérone une implacable tyrannie. Soutenu par Frédéric, et au mépris de ses serments, il avait surpris les magistrats chargés de défendre la liberté de ces deux villes, puis, massacrant ou exilant tous les hommes d'énergie, il était arrivé par une accumulation inouïe de crimes, à répandre partout cette terreur morne qui étouffe, pour un instant, le sens moral des peuples. Tout tremblait, et même le lâche troupeau des âmes sans remords approuvait honteusement, ou du moins laissait passer, sans rien dire, les excès les plus abominables. Antoine seul conserve son courage, il entre dans le palais, traverse les soldats, stupides et féroces instruments des crimes du maître, pénètre jusqu'à lui, et lui crie : « Je vois peser sur ta tête, tyran sans pitié, chien plein de rage (*rabide canis*), je vois peser sur ta tête l'effroyable sentence de Dieu! Quand seras-tu donc las de répandre le sang des innocents? » Puis il lui reproche, avec l'audace de la sainteté, les dilapidations, les assassinats juridiques ou non juridiques qu'il a fait commettre par ses satellites, les spoliations dont il s'est rendu coupable, les droits qu'il a volés aux peuples libres d'Italie, le joug intolérable dont il les a accablés. Le tyran écouta, atterré et pâlissant, cette harangue vengeresse; il lui semblait voir, comme il le dit lui-même, dans les yeux du tribun franciscain, un rayon de la majesté divine. Antoine, à la stupéfaction de tous les assistants, sortit sain et sauf du palais. Le crime reconnaissait en lui l'ascendant de la vertu, et c'était à son tour de trembler.

Néanmoins Eccelino revint bientôt de son effroi, et se rejeta avec ses courtisans et ses courtisanes dans cette orgie de vin et de sang qu'il appelait son règne. Antoine qui ne craignait rien, parce qu'il était détaché de tout, prêcha publiquement contre ses cruautés. Le tyran n'osa pas l'arrêter ou l'exiler, de peur sans doute d'exciter le mécontentement des peuples; mais il essaya de le corrompre. « Il lui envoya un présent, » dit la *Chronique des mineurs*, « par quelques-uns des siens.... Eux ayant présenté au saint le présent qui était de grande valeur, avec la plus grande humilité qu'ils pussent feindre, le priant d'accepter ce peu de charité qu'Eccelino lui faisait, et qu'il priât Dieu pour lui; ils éprouvèrent quel il était, car il leur répondit : — Dieu me garde de recevoir ce présent qui n'est que le sang des pauvres de Jésus-Christ dont il doit rendre compte très-étroit à Jésus-Christ; et par ce, sortez vite d'ici, de peur que cette maison ne tombe pour vous accabler, ou que la terre s'ouvrant ne vous engloutisse! »

Energiques défenseurs de la dignité humaine devant la tyrannie des Eccelino, les Franciscains la défendaient aussi contre les excès et les abus de pouvoir d'une partie du clergé, qui alors s'était malheureusement laissé envahir par l'esprit aristocratique et féodal. Ils ne pensaient pas qu'il fallût cacher aux yeux des peuples ce que cette tyrannie sacrée avait de répréhensible et d'odieux; ils estimaient, et non sans raison, qu'il était heureux pour le christianisme que des attentats commis en son nom fussent flétris par des lèvres chrétiennes, afin que dans ces attentats on vît la faute des hommes et non pas celle de la religion. Aussi ne perdait-il pas une occasion de dénoncer à l'indignation publique ces faux prêtres qui brisent le précepte de la fraternité par leur orgueil, par leur avarice, par leur flexibilité scandaleuse devant les grands de la terre.

« L'évêque de ce temps-ci, » s'écriait l'énergique prédicateur dans son langage symbolique, « l'évêque de ce temps-ci est semblable à Balaam assis sur son ânesse, et qui ne voyait pas l'ange qu'apercevait cet animal. Qu'est-ce à dire? Balaam représente celui

(595) C'étaient les membres du tiers ordre. (*Voy.* le chap. VI.)

qui rompt les liens de la fraternité, qui trouble les peuples, qui opprime et dévore les petits. C'est ce que fait l'évêque sans sagesse, lorsque, par sa folie, il jette le trouble parmi les nations, et que, par son avarice, il dévore leur substance. Il ne voit pas, celui-là, l'ange de Dieu.... Mais le peuple simple, dont la foi est droite et les actions pures, voit l'ange du grand conseil; il connaît, il aime le Fils de Dieu. »

« On voit monter, » disait-il dans une autre occasion, « on voit monter au mont Thabor, c'est-à-dire à l'autel, des prêtres, disons mieux, des marchands qui étendent dans les lieux sacrés les filets de leur avarice pour y prendre.... quoi? de l'or! Ils célèbrent la messe pour de l'argent; s'ils croyaient n'être pas payés, ils ne la célébreraient point; et c'est ainsi que le sacrement du salut n'est plus qu'un aliment pour la honteuse cupidité de ces âmes de boue!... Ah! qu'il y a loin de tous ces hommes au bon prêtre, au véritable évêque! »

Ainsi parlait presque tous les jours le saint prédicateur; puis, après avoir fait un tableau saisissant des vices du clergé, après avoir représenté, en traits énergiques, « ces spéculateurs de l'Eglise, ces aveugles privés de la vie et de la science, *qui ne connaissent point de mesure et crient toujours : Apporte, apporte* (*Prov.* xxx, 15), » il se tournait vers eux avec son courage qui ne s'étonnait de rien, et leur disait : « Voilà ce que vous êtes aujourd'hui, mais demain une éternité de souffrances vous enveloppera de toutes parts. »

On peut le voir par les trop courts fragments que nous avons cités, ce ne fut pas un fait d'une médiocre importance dans l'histoire du XIIIe siècle que cette prédication populaire de saint François et de ses disciples. Dans toutes les chaires, dans tous les carrefours, au pied de tous les rochers, aux abords de tous les villages, sur les places publiques de toutes les villes d'Italie, ils firent retentir ces deux grands mots de concorde et de liberté qu'on ne prononce jamais en vain. Aujourd'hui que l'imprimerie a ôté à la voix humaine une partie de son empire, nous ne pouvons que difficilement nous faire une idée de l'influence qu'exercèrent par la magistrature de la parole ces amis ardents de la concorde italienne, ces défenseurs de l'indépendance des peuples. Cependant qu'on se représente la vaste influence de la presse quotidienne en Europe depuis soixante ans; qu'on y ajoute celle du livre, moins largement répandue, mais plus profonde et plus durable : qu'on les multiplie toutes deux par la puissance qui a toujours appartenu et appartiendra toujours à ceux qui parlent au nom du Christ, et l'on pourra imaginer, dans certaines limites, le rôle gigantesque de ces moines mendiants, vrais journalistes de l'époque, publicistes sacrés, tribuns religieux, dont les prédications remuaient les peuples du moyen âge, comme la presse quotidienne remue les peuples modernes. Le fils spirituel de saint François, l'orateur populaire, arrivait en face de l'hôtel de ville avec la corde traînante de sa robe de bure, il sonnait lui même du cor : aussitôt la foule se précipitait, puis le silence succédait à l'agitation; et quand le saint avait parlé, à sa voix on envoyait des ambassadeurs pour conclure la paix avec une cité voisine, on se réconciliait entre blancs et noirs; ou bien l'on s'enrôlait pour la défense de l'Italie contre un empereur parjure et liberticide; ou bien encore l'on délivrait les prisonniers pour dettes, retenus dans les tortures du cachot par l'avarice de quelques usuriers; parfois même on dépassait de beaucoup les intentions de l'apôtre, et l'on allait brûler la maison de quelque Laudulph, qui avait longtemps pressuré et pillé le peuple. Repassez dans votre imagination les rêves innombrables de la vie populaire de l'Italie au XIIIe et au XIVe siècle, vous êtes sûr de trouver toujours, mêlé à l'action, un Franciscain qui prêche. Et du reste, pour que ces idées d'unité nationale et de liberté, qu'il est si difficile à la faiblesse humaine de comprendre clairement et d'aimer d'un amour sérieux, commençassent à illuminer l'intelligence et le cœur des nations, ne fallait-il pas qu'elles fussent sans cesse présentes et vivantes dans cette prédication en tous lieux, qui enchaîna pendant trois cents ans l'attention populaire?... Sous ce rapport, l'Europe moderne ne sait pas tout ce qu'elle doit à saint François.

III. — *Le tiers ordre fondé par saint François et son influence politique au moyen âge.*

Cependant saint François pensa que ses prédications produiraient des fruits plus abondants en Europe qu'en Afrique. Il revint donc en Italie, et c'est alors, en effet, que sa parole opéra le plus de prodiges. Il ne pouvait plus faire un pas sans que la foule se précipitât à ses côtés; et souvent, dans ses courses à travers les villes et les campagnes, le patriarche des pauvres, suivant le témoignage de saint Bonaventure, semblait moins marcher qu'être porté par la multitude.

Un jour qu'il prêchait, à deux lieues d'Assise, dans le petit village de Cernerio, les assistants furent tellement émus, que tous, femmes, enfants, vieillards, ouvriers, laboureurs, se jetèrent à ses pieds, lui jurèrent de renoncer à leur vie égoïste pour se vouer d'une façon active au service de Dieu et de l'humanité, et le supplièrent avec larmes de les faire entrer dans l'ordre des Frères mineurs. Saint François exécuta alors un projet qu'il méditait depuis longtemps, et dont la réalisation, par ses résultats religieux et politiques, est peut-être un des plus grands événements de l'histoire moderne. Nous voulons parler de l'institution du tiers ordre.

Le tiers ordre dure encore; mais il a dû perdre, et en effet il a perdu complétement son premier caractère. A l'origine, tel que saint François l'organisa, tel que les empe-

reurs d'Allemagne le combattirent, ce n'était pas seulement une confrérie pieuse destinée à réunir dans la même prière quelques âmes d'élite, c'était une association gigantesque qui embrassa toute l'Italie, puis bientôt toute la chrétienté, et dans laquelle les membres, en s'astreignant à quelques rares pratiques (596) religieuses, s'imposaient avant tout l'obligation de travailler vigoureusement et en commun à l'œuvre politique. Et en effet, on peut dire à bien des égards que c'est le tiers ordre qui a vaincu la féodalité ; que c'est du tiers ordre qu'est sorti le tiers état.

Pour bien comprendre cette singulière institution, il faut se rappeler le but suprême que saint François se proposait dans tous ses efforts. L'ordre des Frères mineurs, quelle que fût son importance, ne suffisait pas à faire passer dans les faits politiques toutes les idées saines, justes, chrétiennes des novateurs du XIIIe siècle. Les Frères mineurs aspiraient à la perfection de la charité, et les faits politiques sont légitimes dès qu'ils réalisent la justice. Aussi, jamais il n'entra dans l'esprit de François de constituer la société sur le modèle de ses couvents. Sans doute les Frères mineurs, par leur seule existence, servaient déjà la cause de la civilisation. Ils maintenaient, à travers le chaos de la féodalité, l'idéal chrétien de l'égalité et de la fraternité humaine. Ils entretenaient dans les âmes engourdies par le despotisme ce sentiment de la perfection, ce besoin du mieux qui est la source de tout progrès. Mais ils ne pouvaient coopérer activement et en quelque manière physiquement à ce progrès. Il fallait, en dehors de leur organisation fondée en vue de la vie supérieure, et surnaturelle de l'âme, une autre institution qui fût plus appropriée aux infirmités des âmes médiocres et au rôle de la société civile, qui est de réaliser le droit. Cette institution, qui dès lors et par son origine même est essentiellement politique, ce fut celle du tiers ordre.

Le tiers ordre, par un mécanisme extrêmement simple, était destiné à relier entre eux tous ceux qui avaient le désir d'amener le triomphe de la justice sur la force et de s'arracher eux-mêmes à ces mœurs féodales qui enchaînaient les peuples à une aristocratie aussi divisée qu'oppressive. Il s'ouvrait donc non-seulement aux hommes d'une vertu supérieure, mais à quiconque comprenait que si le christianisme n'est pas une lettre morte, il y a parmi les nations des droits sacrés, inviolables, et dont la défense constitue, aux yeux de Dieu, le premier des devoirs. Il recevait dans son sein les gens mariés ; on n'excluait que les citoyens qui retenaient le bien d'autrui ou qui nourrissaient des sentiments de haine contre leurs semblables. Bien plus, pour faciliter l'entrée de l'association à tous les Chrétiens, on exemptait les pauvres des abstinences particulières qui étaient imposées aux riches (597) ; et d'ailleurs aucune omission dans la pratique de ces devoirs de détail n'était considérée comme un péché grave. Aussi les populations qui, en entrant dans l'association, ne prenaient guère que l'engagement strict de se prêter un secours mutuel, vinrent-elles se faire inscrire presque unanimement sur les registres de l'ordre. Au bout de quelques années, les tertiaires n'étaient plus une confrérie, c'était une nation.

Cependant, parmi les obligations qu'ils contractaient, il y en avait deux que les fondateurs regardaient avec raison comme ayant une importance majeure, et que nul ne pouvait trangresser. Tout tertiaire s'engageait solennellement à ne pas se lier par serment à un homme, à une famille, à une faction ; il promettait aussi de ne pas porter d'armes, si ce n'est pour défendre ou sa patrie ou sa religion (598).

(596) Les obligations spéciales imposées aux tertiaires sont peu nombreuses : 1° Ils doivent porter un habit simple et pauvre ; encore peuvent-ils, en raison de leur état, recevoir à cet égard certaines dispenses : « Que les frères de cette compagnie se vestent de drap vil et de peu de valeur, d'une couleur qui ne soit ni toute blanche, ni du tout noire, sauf toutefois si les visiteurs trouvaient bon d'en dispenser quelqu'un pour un temps et avec le conseil du ministre provincial, pour quelque cause légitime et manifeste. » (Règl. du tiers ordre, chap. 3.) 2° Ils doivent se condamner à l'abstinence de la chair le lundi et le mercredi. Mais ici encore nous trouvons de nombreuses dispenses dont nous ferons connaître quelques-unes plus tard. 3° Ils doivent se confesser et communier au moins trois fois l'an, « et ouïr tous les jours la messe, s'ils peuvent. » On est surpris au premier abord de voir une confrérie religieuse être si large et si coulante sur un point aussi capital ; mais il ne faut pas oublier le but éminemment politique de l'œuvre. Il ne s'agissait pas dans le tiers ordre de recruter les âmes parfaites pour la vie surnaturelle, mais de constituer une armée immense qui eût à cœur de faire régner plus de justice et d'égalité parmi les hommes. On cherchait à n'écarter personne par des rigueurs inopportunes.

(597) A cette époque, où les habitudes grossières de voracité et de gourmandise étaient enracinées, l'on avait ordonné dans la règle du tiers ordre « que le boire et le manger des sains soit modéré. » Mais on ajoutait tout aussitôt : « Les artisans qui travaillent à la sueur de leur corps pourront prendre trois fois par jour leur réfection, depuis le jour de Pâques jusqu'au jour de la Saint-François (4 octobre), s'ils recognoissent en avoir besoin. Ceux qui vont travailler chez aultruy, où s'ils sont nourris, pourront manger de tout ce qui leur sera présenté. » (Chap. v.)

(598) 1. « Que les frères se gardent, à leur possible, de jurements solennels. (Chap. 12.) — Que les confrères ne portent aucune arme offensive, si ce n'est pour la défense de leur pays, ou avec la permission de leus supérieurs. » (Chap. 6.)

Il y avait d'autres dispositions encore destinées à soustraire les populations à la hiérarchie féodale. Par exemple, les suzerains s'emparaient des biens de ceux qui étaient morts sans tester. La règle du tiers ordre imposait à tous ses membres l'obligation stricte « de penser à leurs affaires, faisant leur testament, auquel ils disposeront de leurs moyens, et ce trois mois après être entrés dans

Ces deux clauses sont bien courtes, et elles ont l'air bien simples; elles n'en contiennent pas moins ce qui fit la vie, l'originalité, disons plus, la toute-puissance de l'ordre. C'est grâce à elles que, se répandant sous une forme ou sous une autre par toute l'Europe, il a vaincu les oppresseurs des peuples et contribué par sa grande part à constituer les nationalités.

Pour bien comprendre leur valeur, il faut se souvenir des mœurs disparues du moyen âge et des causes secrètes qui maintenaient l'empire de la féodalité.

Dans cette organisation à moitié barbare, où la souveraineté était fille de la propriété, chaque famille aristocratique unissait à ses destinées une nombreuse clientèle qui lui jurait d'épouser toutes ses haines, de s'armer pour toutes ses querelles, de verser le sang pour toutes ses injures, et qui, en retour, recevait une protection plus ou moins efficace et une part plus ou moins grande dans les communes conquêtes. La vieille bande germaine était enfin fixée sur le sol d'Europe; mais elle s'était maintenue avec les habitudes et les nécessités politiques qui en étaient la déplorable conséquence.

Déjà, sans doute, l'insurrection des communes, au XI[e] siècle, avait été une réaction énergique contre cette hiérarchie de désordre et de despotisme intolérable pour des consciences chrétiennes. Mais chaque commune restait isolée dans son action. Avec leurs tours crénelées et leur indomptable courage, elles étaient dans l'Europe comme autant d'oasis de liberté. Mais qu'importait, après tout, à l'aristocratie? Elle perdait quelques trésors et quelques occasions de tyrannie à ce premier éveil de l'esprit populaire; mais elle n'en restait pas moins debout, intacte et invincible, tant qu'elle n'avait à vaincre que des résistances locales.

Pour que les destinées du monde moderne s'accomplissent, il fallait donc qu'après le mouvement des communes, il se fît une révolution plus vaste et plus profonde encore; il fallait réunir, autant que le permettait l'état du moyen âge, en un faisceau unique les forces diverses qui venaient de surgir vis-à-vis de la puissance féodale; il fallait qu'à côté de l'organisation aristocratique il se créât une organisation populaire; il fallait, en un mot, que les communes, réunies par un lien de solidarité, devinssent le tiers état.

Ce fut à cette transformation que travaillèrent les tiers ordres du XIII[e] siècle, et ils donnèrent un tel élan au peuple, que l'on vit, dès le siècle suivant, apparaître partout les institutions représentatives. En effet, dès que les tertiaires s'engageaient *solennellement* à ne plus épouser les querelles des grands, et que le suzerain ne pouvait plus entraîner avec lui les populations, que devenait la suzeraineté? Ajoutez à cela que non-seulement l'épée du peuple échappait à l'aristocratie, mais encore son cœur, puisque personne ne pouvait se lier solennellement aux mille partis qu'elle fomentait. La vieille organisation était donc radicalement atteinte par les mœurs nouvelles que la prédication franciscaine avait fait naître. Le terrain se dérobait sous l'édifice.

Mais ce n'était pas assez de briser les liens féodaux. Souvent le petit propriétaire, le citoyen pauvre était obligé, malgré ses répugnances, de se mettre sous la protection d'une famille puissante. Dans ce siècle de violences et de luttes, comment un chétif individu aurait-il résisté à mille oppressions irrégulières sans cesse menaçantes, s'il n'avait trouvé près de lui l'oppression régulière de la hiérarchie féodale? Le tiers ordre offrait précisément aux faibles et aux petits le secours qui naissait de leur alliance solennellement jurée. L'offense faite à un seul membre était ressentie, repoussée, vengée par tous (599); les villes les plus éloignées, celles peut-être qui s'étaient le plus énergiquement combattues, se trouvèrent avoir un lien commun et puissant, quand leurs citoyens appartinrent à une même communauté et formèrent, pour ainsi dire, devant Dieu un seul peuple. Nous avons déjà cité quelques exemples de ces premiers essais de fédération italienne qui se produisirent dès le XIII[e] siècle; ils étaient glorieusement tentés par des Franciscains du tiers ordre et sous l'inspiration des Franciscains réguliers.

Enfin, les *tertiaires* étaient aussi une première tentative d'organisation industrielle. Ils avaient une caisse commune gérée par des mandataires élus; et cette caisse commune ne servait pas seulement à secourir la misère, mais aussi à fournir certains capitaux aux membres qui s'établissaient. Bien plus, on vit le tiers ordre créer des institutions de crédit mutuel, chose merveilleuse assurément pour le XIII[e] siècle. On était à une époque où l'aristocratie dispersait ses richesses plutôt qu'elle ne les accumulait, et souvent un seigneur fier, mais ruiné, était obligé de vendre ses biens. Les tertiaires se déclaraient caution les uns pour les autres, et se créaient ainsi de singulières facilités pour les acquérir. A ce point de vue, la vaste association de Saint-François peut être considérée comme une des causes qui ont le plus contribué à faire descendre le capital et la terre des mains de l'aristocratie aux mains du tiers état.

Le tiers ordre attaquait donc la féodalité de toutes les manières; il l'attaquait en lui

cette confrairie. » (Chapitre 9.) — De même, on cherchait tous les moyens possibles de se passer de la justice seigneuriale : « Le moyen d'apaiser les riottes et disputes qui peuvent survenir entre les frères et sœurs, et de les accorder, sera de suivre en cette nécessité l'advis des ministres. »

(599) « S'il eschet que les frères ou sœurs sont induement traversés ou molestés contre leurs privilèges par les gouverneurs ou autres grands du lieu où ils seront, leurs ministres supérieurs doivent aussitôt avoir recours à l'évêque ou aux autres ordinaires des lieux pour prendre conseil d'iceux. » (*Règle du tiers ordre*, chap. 11.)

retirant l'appui des mœurs populaires; il l'attaquait en permettant aux petits une résistance énergique, parce que derrière il y avait la force de toute la communauté; il l'attaquait en constituant la solidarité des communes et comme un premier essai de vie nationale; il l'attaquait enfin en facilitant à ses membres les moyens d'arriver par le travail au bien-être et à la richesse (600).

Et cette mission sociale du tiers ordre était si manifeste, il en avait une conscience si claire, qu'il se posa dès l'origine en ennemi du chef suprême de l'organisation féodale, c'est-à-dire de l'empereur, et que, de leur côté, les césars allemands et tous leurs soutiens féodaux lui déclarèrent une guerre implacable.

Le chancelier de Frédéric II, Pierre des Vignes, saisi en même temps de colère et d'effroi, s'écriait, en la signalant dans une lettre : « Les Frères mineurs... s'insurgent contre nous; ils ont condamné publiquement et nos mœurs et nos principes; ils ont brisé notre puissance; ils l'ont anéantie. Aujourd'hui, voici que, pour avoir plus de facilité à énerver notre empire, et pour éloigner de nous le dévouement de chacun, ils ont créé de nouvelles *communautés* (601). Dans ces communautés entrent en masse hommes et femmes, et à peine trouverait-on une personne dont le nom ne soit inscrit sur leurs listes. »

Mais des manifestes ne suffisaient point. Ligués avec les grandes familles féodales de l'Italie, les empereurs inventèrent contre les tertiaires tout un système d'oppression. On commença par les frapper d'un impôt spécial; on espérait ainsi décourager ces populations de marchands qui avaient un attachement d'autant plus vif pour leur richesse qu'elle était encore médiocre, et qu'ils venaient de l'acquérir par d'énergiques efforts; mais si les bourgeois de Padoue, de Vérone, de Milan, de Florence, de Venise, aimaient l'or, ils aimaient mieux encore la liberté. Le moyen employé par les officiers des césars ne réussit pas. Alors, pour braver, et en même temps pour briser les règles de l'association, les agents de la tyrannie voulurent contraindre les tertiaires aux serments qu'elle prohibait. Les tertiaires les refusèrent avec une énergie indomptable, et provoquèrent contre cet odieux despotisme qui, non content de régenter brutalement les actes extérieurs, prétendait descendre jusqu'à la conscience pour l'étouffer, une agitation formidable. D'un bout à l'autre de l'Italie, il n'y eut pas une place, pas un carrefour, où les tertiaires ne se réunissent pour se fortifier dans l'esprit de résistance. Quand le courage de l'un d'entre eux mollissait vis-à-vis de la persécution ou vis-à-vis d'une faveur promise, le visiteur officiel de l'ordre arrivait et rendait la foi; quand c'était toute une ville qui semblait déserter la cause commune, soudain un petit cor, semblable à celui que portaient les bergers des Apennins, se faisait entendre: c'était un moine franciscain, ou un simple laïque, quelquefois même une femme, une jeune fille revêtue du costume simple et sévère des affiliés du tiers ordre, qui, la croix à la main, venait prêcher l'esprit de sacrifice et de persévérance. Ces apôtres de tout rang, de tout âge, de tout sexe, réunissaient dans leurs harangues le nom du Christ au nom de la liberté, et ils entraînaient les peuples.

En même temps les Souverains Pontifes, qui alors identifiaient la cause de leur puissance temporelle avec celle de l'indépendance italienne, leur prêtaient un appui vigoureux.

Dès 1227, le cardinal Ugolini, devenu Pape sous le nom de Grégoire IX, leur avait donné une solennelle approbation. Il les encourageait, suivant son expression, à faire revivre contre les oppresseurs *le courage des Machabées*. Il mettait leurs biens et leurs personnes sous sa protection spéciale, et faisait défense aux magistrats « de les inquiéter par des vexations ou des impôts iniques, d'exiger d'eux des serments illicites ou de les obliger de porter les armes. » Plus tard, dans une lettre pleine d'indignation, il flétrit la conduite des gouverneurs qui prenaient plaisir à soumettre les tertiaires aux tyrannies les plus dures, et même il semble considérer la cause des ennemis de la féodalité et du despotisme comme la cause de la civilisation chrétienne. Plût à Dieu que la loyale et intelligente politique de ce grand Pape, si énergiquement suivie par Innocent IV, eût été imitée par tous ses successeurs !

Quoi qu'il en soit, la lutte entre le tiers ordre et les césars se poursuivit, d'un côté, sans faiblesse, et de l'autre sans pitié. Chose singulière! la charité des tertiaires devint un crime aux yeux de leurs persécuteurs: il ne leur fut pas permis de se secourir les uns les autres. L'association dans l'aumône fut déclarée attentatoire à l'ordre et à la morale. A plus forte raison, on leur interdit de créer ces grandes institutions de crédit, ces cautions réciproques qui menaçaient dans son principe même l'organisation féodale (602). Ces étranges et despotiques me-

(600) Sous ce dernier rapport, il y aurait une curieuse étude à faire sur l'organisation des tiers ordres au point de vue industriel et économique. Peut-être y a-t-il plus d'une raison de soupçonner que les premières institutions de crédit régulier, qui remontent, on le sait, au XIIIe siècle, ont leur origine dans l'association franciscaine. En tout cas, sauf la régularité, le système de crédit mutuel qui était établi parmi les tertiaires est certainement un fait plus curieux encore que le système des banques qui lui est postérieur.

(601) Le texte dit *fraternitates*. C'était un mot dont on s'était souvent servi au XIe et au XIIe siècle pour désigner les communes.

(602) Nous trouvons dans un bref du Pape Grégoire IX, adressé aux tertiaires, le détail même de ces persécutions : « D'autant que les enfants de ténèbres vous ont, au préjudice de vos privilèges, tellement affligés que vous êtes beaucoup plus vexés et chargés qu'auparavant que vous eussiez lesdits privilèges; car encore que lesdits officiers ne puissent recevoir vos serments, ils trouvent d'autres

sures restèrent encore inutiles. Alors la tyrannie, poussée à bout, eut recours aux moyens les plus terribles. On exila sans jugement tous les tertiaires qui avaient de l'influence; et de simples femmes, des enfants, comme sainte Rose de Viterbe, dont nous avons déjà parlé, furent compris dans la proscription. Les supplices ne furent pas non plus épargnés : Eccelino massacra des milliers de citoyens sans défense. On vit les hommes les plus considérés de l'Italie contraints de se cacher dans les bois ou dans les villages où ne pénétraient point les agents du despotisme impérial, et ce fut un crime que de donner un asile à ces illustres victimes. Mais rien ne put briser le courage des tertiaires rendus invincibles par leur puissante organisation. Toutes ces oppressions n'aboutirent qu'à rendre la victoire plus héroïque au moment où l'on descendit sur le champ de bataille. Il avait suffi à ces ouvriers et à ces marchands d'Italie, hier encore inconnus, de s'associer au nom de Dieu et de détruire dans leur âme les sentiments qui entretenaient le régime féodal, pour ébranler avec le saint empire romain la clef de voûte du système politique du moyen âge.

Tel fut le tiers ordre; c'est par cette institution que saint François touchait directement aux questions politiques qui s'agitaient en Europe, comme c'est par l'institution des Frères mineurs et des Clarisses qu'il toucha aux grandes questions religieuses, philosophiques et morales, qui étaient l'origine des premières. Dans les unes et dans les autres, il porta le même esprit de réforme sage et pratique, également opposé aux violences insensées des novateurs hérétiques et aux tendances rétrogrades des intolérants. Sans doute quelques tertiaires, dans leur ardeur novatrice, purent dépasser les bornes de la sagesse, et se mêler plus ou moins aux fratricelles ou aux béguards qui renouvelaient au XIVe siècle les erreurs des albigeois. Il n'en est pas moins vrai que le tiers ordre, pris en masse, resta pur de ces folies. Elles étaient essentiellement opposées aux principes de son institution. En face des albigeois, qui, pour réaliser l'idéal de la fraternité humaine, niaient d'une manière violente l'organisation sociale au sein de laquelle ils vivaient, et même toute organisation sociale, François avait voulu constituer, pour arriver au même but, non pas l'anarchie, mais au contraire une organisation nouvelle, complétement libre et volontaire (603), et qui, par conséquent, laissait les gouvernements parfaitement tranquilles, tant qu'ils concédaient une ombre de liberté.

Fidèles à l'esprit de leur maître, les tertiaires, sauf de très-rares exceptions, n'attaquaient point les hauts et puissants seigneurs dans leurs baronnies; ils se contentaient de se passer d'eux et de ne pas se lier à leurs sanglantes querelles; ils ne parlaient pas de saccager leurs châteaux, ils s'organisaient pour les acheter; ils ne portaient pas le fer et le feu dans la société féodale, ils créaient au-dessous de ses assises une société immense qui devait un jour absorber la première. Aussi, les divers partis qui se disputaient le pouvoir en Italie les respectaient, et les hommes dévoués et purs de l'aristocratie s'enrôlèrent sous leur drapeau. Le tiers ordre n'eut jamais que deux sortes d'ennemis : les suppôts des césars germaniques et les tyrans qui surprenaient pour un instant la liberté des républiques italiennes. Contre ceux-là, il déploya une activité, une fermeté, un héroïsme incroyables. Il ne pactisait point avec ce qui lui semblait la négation absolue du progrès, de la liberté, du droit. Mais dans les autres questions, dans celles principalement qui regardaient les rapports essentiels des classes, il n'en appelait qu'à la justice pacifique, au temps qui fait triompher la vérité, et à l'esprit de conciliation qui est la source supérieure de l'esprit d'organisation. A nous peuples modernes, qui leur devons tant, à nous de nous souvenir des leçons qu'ils ont léguées à l'avenir, lorsqu'au milieu de bien des misères ils le préparaient par leur sagesse, par leur concorde et par leur inébranlable fermeté!

IV. — *De la règle des Franciscains.*

Les Frères mineurs voyaient chaque jour leur nombre et leur zèle s'accroître; ils avaient répandu leur sang sur les rivages de l'Afrique, la science leur avait rendu hommage dans la personne d'Alexandre de Halès, qui venait d'entrer dans l'ordre; saint François avait enfin inspiré à cette multitude d'âmes qui lui étaient venues de tous les points de l'horizon, un même esprit, cet esprit d'unité et d'expansion universelle qui devait, pendant trois siècles, vivifier l'Europe

occasions pour vous faire périr, ne vous permettant point de donner votre revenu en aumônes à ceux qu'il vous plait; pourquoi vous nous avez demandé en grande humilité que nous vous délivrassions de l'obligation des serments que vous pouvez avoir faits, sauf de ceux de paix, de foy, de tesmoignage, et que vous ne puissiez être plus chargés d'imposts et contributions que vos autres concitoyens; et que vous puissiez employer vostre revenu en œuvres pies et le donner à qui il vous plaira, et que l'on ne puisse vous tourmenter pour les debtes et fautes de vos concitoyens, et que vous puissiez estre obligés à payer les debtes d'autruy dont vous serez garants. » (*Bref de Grégoire IX*, 1228.)

(603) La société nouvelle qu'il constituait pour ainsi dire sous l'ancienne, se dirigeait par des principes tout contraires : dans la société féodale, c'est l'hérédité qui confère les droits politiques, parce que la souveraineté est regardée comme identique à la propriété, comme fille du sol; dans le tiers ordre, c'est l'élection qui est considérée comme la source du pouvoir; les ministres et trésoriers sont élus. Dans la société féodale, l'autorité est censée s'éterniser dans une race; dans le tiers ordre, les pouvoirs non-seulement n'étaient pas héréditaires, mais encore ils ne pouvaient être viagers : « Que l'on ne fasse aucun ministre recteur à vie, mais qu'il y ait un certain temps préfix, lequel expiré l'on en créera un autre. » (Chap. 15.)

chrétienne. Il ne lui restait plus qu'à organiser l'institution d'une manière définitive, à lui imposer une règle unique et qui fût solennellement approuvée par le Souverain Pontife.

Il se retira donc avec deux frères seulement au monastère de Mont-Colombe, et, après avoir prié, après avoir aussi recueilli les souvenirs de sa longue expérience, il refondit en un seul code les diverses dispositions que la pratique de la vie religieuse lui avait inspirées.

Rien de plus simple, au reste, que cette règle. Elle n'est que celle des Bénédictins, augmentée, comme nous le verrons, de deux préceptes qui constituent son originalité et qui ont fait sa puissance au moyen âge.

On connaît la législation religieuse de l'ordre de Saint-Benoît : elle se propose un but souverain, c'est de sanctifier le travail et de relever l'énergie humaine brisée par le despotisme des empereurs romains. Elle repose sur trois principes : la chasteté absolue, l'obéissance à des chefs élus et la renonciation, de la part de chaque frère, à toute possession individuelle.

On connaît également l'influence qu'exerça sur la société tout entière une règle qui semble d'abord n'agir que sur quelques individus qui s'en isolent. Non-seulement les Bénédictins conservèrent ou créèrent, pour le monde moderne, ce précieux *humus*, cette terre féconde, parce qu'elle a été fécondée par les sueurs de l'homme, la seule qui soit un véritable *capital* et une véritable *valeur*, mais encore, lorsque toute vie intellectuelle eut paru s'éteindre, lorsqu'une ignorance immonde eut enveloppé toute l'Europe pour la livrer au règne de la force brutale, ils eurent la gloire d'opérer, avec une incroyable énergie, la réaction de l'intelligence contre les ténèbres et de l'esprit contre la matière. C'est du couvent bénédictin de Cluny que sont sorties deux des plus belles guerres que l'humanité ait jamais soulevées, la guerre contre l'ignorance, avec saint Odilon et saint Mayeul, et, un peu plus tard, avec Hildebrand, la guerre contre l'empire.

Mais, bientôt après ce grand réveil du XIe siècle, dans lequel les Bénédictins ont, sans contredit, la première place, deux vices essentiels atteignirent leur vigoureuse institution. Les individus ne possédaient pas, d'après leurs règles ; mais l'association pouvait devenir propriétaire. Les couvents bénédictins, qui étaient arrivés à une production considérable et qui ne consommaient presque pas, tardèrent peu à accumuler d'immenses richesses. Ces richesses devinrent elles-mêmes une cause de rapide corruption. Vainement les réformateurs s'élevèrent ; vainement saint Bernard fit entendre sa grande voix : Clairvaux se relâcha comme Cluny, et il fut prouvé au monde, une fois de plus, que les ordres religieux, comme les prêtres séculiers, ne peuvent accomplir leur mission qu'avec la croix de bois et la pauvreté. La mollesse, du reste, ne s'était pas glissée toute seule dans ces pieux asiles du travail ; l'orgueil aussi et l'esprit de domination y étaient entrés pour les perdre dans l'opinion des peuples. Les saint Odilon et les saint Mayeul, pour relever les lettres et pour réveiller l'esprit humain engourdi sous le despotisme féodal, avaient dû se mettre en relation avec toutes les puissances politiques et ecclésiastiques de l'Europe. On les avait vus, au nom seul de la morale évangélique dont ils étaient les apôtres, et sans disposer d'un soldat, devenir des arbitres souverains dans le monde chrétien ; on les avait vus écrire avec une haute autorité aux Papes et aux rois, pour exciter le zèle des uns et pour amortir l'ambition des autres. Rarement un prince, si grand qu'il fût, exerça une action comparable à celle de ces simples abbés, qui, présents partout, partout vigilants, partout entreprenant de réformer les monastères en décadence, de faire copier les manuscrits, de fonder des écoles, de résister aux abus de la tyrannie, de ramener la concorde entre les puissances civiles, savaient, des côtes de la Bretagne aux confins de l'Allemagne, et de l'Océan à la mer Méditerranée, pacifier les forces brutales du monde et réveiller ses forces spirituelles. Les modestes cellules qui se cachaient dans les grands arbres du Clunisois, et dont le voyageur retrouve encore aujourd'hui, non sans émotion, de nombreux débris, étaient alors la vraie capitale de l'univers. Cet empire envié par quelques Bénédictins sur l'Europe sauva l'Europe, mais il perdit les ordres bénédictins. Le contact du pouvoir n'est pas moins funeste au sacerdoce chrétien que le contact de la richesse. Mêlés à toutes les grandeurs et à toutes les affaires du siècle, les abbés et les hauts dignitaires de l'ordre contractèrent cet orgueil humblement inflexible et discrètement démesuré, qui s'agenouille devant les hommes pour les gouverner et les écrase en les bénissant. *Omnia serviliter pro dominatione.* Aussi, au commencement du XIIIe siècle, l'enthousiasme populaire pour les Bénédictins avait fait place à une haine profonde, à un dégoût presque universel ; et leur conduite ambitieuse autant que relâchée était peut-être une des causes les plus tristes de l'irritation des peuples contre le catholicisme, qu'elle compromettait en le déshonorant.

Saint François d'Assise, témoin de cette irritation déplorable et des deux vices qui en étaient l'origine plus déplorable encore, voulut y couper court dans l'ordre qu'il établissait.

En premier lieu, il défendit que l'ordre possédât rien en propre ; et il veilla à ce que cette interdiction se maintînt dans les termes les plus rigoureux. « Que les religieux, » dit-il dans le chapitre 7 de sa règle, « se gardent bien de s'approprier aucun lieu où ils demeureront, ni un autre, fût-ce un ermitage... » Et ailleurs : « J'ordonne aux frères de ne recevoir aucune monnaie, aucun argent, ou par eux ou par une personne intermédiaire. Néanmoins, les frères pouvant tomber en diverses mala-

dies et ayant besoin de vêtements, les ministres et custodes y pourvoiront selon les temps, les lieux et les pays froids, bien que toujours ils ne doivent recevoir aucun argent... Que la pauvreté soit votre partage et votre viatique sur la terre des vivants....; et pour le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ ne désirez jamais de posséder autre chose sous le ciel ! » La pensée de saint François se trahit assez clairement dans cette disposition ; il est manifeste qu'il condamne l'appropriation collective dans l'ordre des Frères mineurs, aussi bien que l'appropriation individuelle ; et, du reste, c'est ainsi que l'a décidé Nicolas IV.

Notons bien ici que lorsque les religieux du XIIIe siècle prirent le nom de *mendiants*, ils ne prétendaient nullement mettre en honneur l'oisiveté et devenir une charge pour les populations : au contraire, leur but était de les relever à leurs propres yeux. Le travail leur était recommandé comme aux Bénédictins : « Les frères, dit saint François, les frères qui seront propres à travailler et à faire quelque chose, qu'ils s'emploient dans l'art ou le métier qu'ils savent, attendu que le Prophète dit : *Tu mangeras du labeur de tes mains* (*Psal.* CIII, 13); et l'Apôtre : *Qui ne travaille point ne doit point manger...* (*II Thess.* III, 10.) Que chacun donc exerce avec charité l'art et office auquel il sera employé, et pour récompense des œuvres manuelles qu'ils feront, qu'ils puissent recevoir les choses nécessaires à la vie, pourvu que ce ne soit pas de l'argent. » Ces termes sont explicites : il ne s'agissait pas pour saint François d'honorer un lâche repos, mais de comprimer à jamais l'esprit d'avarice et d'accumulation.

En second lieu, il fallait prémunir les Frères mineurs contre l'orgueil et ses tendances à tout régenter, qui sont l'éternel écueil des religieux, des prêtres et (pourquoi ne pas le dire ?) de tous les hommes dont la vie est austère et active.

D'abord, saint François posa en règle que les titres honorifiques de commandement que les Bénédictins avaient admis ne seraient pas reçus dans son ordre : « Qu'aucun frère, dit-il, ne s'appelle *prieur*, mais que tous généralement s'appellent unanimement *frères*, et que l'un lave les pieds de l'autre, quand il en aura besoin, pour exercer l'humilité.

Mais il ne suffisait pas d'abolir de vaines dénominations ; il fallait surtout abolir cet esprit d'orgueil qui avait fait dans les monastères, au XIIIe siècle, de si désastreux ravages : « Que les ministres se souviennent, » écrit-il ailleurs, « de ce que dit notre rédempteur Jésus-Christ : « Je ne suis pas « venu pour être servi, mais pour servir. » (*Matth.* XX, 28). Et pour que cette règle ait sa sanction, il ajoute, en s'adressant encore à ceux qui, dans l'ordre, exerçaient le pouvoir : « Que si aucun de vous commande quelque chose aux frères qui soit contre la règle et l'esprit de la règle ou contre sa conscience, sachez qu'ils ne sont pas obligés à l'obédience. » On voit que l'obéissance érigée par saint François n'est en aucune manière cette soumission aveugle, brutale, absolue, qui, loin d'élever la nature humaine jusqu'à Dieu, lui enlève, en la dégradant, son plus beau privilége, la liberté ! Du reste, à ses yeux, l'obéissance, même dans le cas du commandement légitime, reste toujours volontaire, et il déclare que la contrainte dont les ministres doivent user est toute morale : « Qu'ils contraignent spirituellement les frères. »

Enfin, pour mieux assurer encore l'égalité des frères et leur égalité effective, il leur permet de révoquer, dans leur chapitre général, les ministres qui auraient été choisis ; et en même temps il condamne un des abus qui avaient entraîné chez les Bénédictins un esprit d'aristocratie fort contraire à la perfection évangélique ; il interdit à tous les frères de posséder, à aucun titre, aucune seigneurie : « Que tous les frères, » dit-il dans le chapitre 5 de la règle, « qui sont sujets au ministre, *serviteur de ses frères* (*Marc.* IX, 34), observent ses actions avec une grande diligence et avec beaucoup de méditation. Que s'ils s'aperçoivent qu'aucun d'entre eux procède selon la chair, non selon l'esprit ou selon notre règle, s'il ne se corrige après la première admonition ou correction, qu'il soit dénoncé au père général et serviteur de cette *confraternité* (604), au chapitre de la Pentecôte... Il est défendu à tous les frères et ministres de cet ordre de garder leurs possessions et seigneuries ; car, comme dit notre rédempteur Jésus-Christ : *Les princes du monde y commandent.* (*Marc.* X, 42.) Prenons garde qu'il n'en soit de même parmi nous ; mais que celui qui désire être le plus grand soit le plus petit et le serviteur de tous les autres. »

Qu'il nous suffise d'avoir mis en lumière ces sages et caractéristiques dispositions de la règle franciscaine. Saint Benoît avait voulu réparer l'énergie brisée de l'homme ; saint François voulait faire renaître en lui le sentiment de la fraternité évangélique. L'organisation qu'il créait n'avait pas d'autre but ; et ce but, elle l'atteignit. L'ordre ne tomba en décadence que lorsqu'il eut accompli son œuvre.

V. — *Les destinées et le rôle des Franciscains dans l'histoire.*

Tel fut cet homme, que l'on regarda dans son temps, comme le plus grand imitateur du Christ et qui, en rapprochant sa pensée des choses du ciel, en accomplit de si gigantesques sur la terre. Si la souveraineté n'est que la puissance que l'on exerce sur les volontés, il fut le véritable souverain de son époque, et un souverain réformateur, c'est-

(604) L'année même où elle fut faite (1223), la règle que nous venons d'analyser, fut approuvée par le Pape Honorius III.

à dire qui étend sa royauté jusque sur les siècles futurs.

Son œuvre, en effet, ne périt pas avec lui. Les puissances usurpées ne s'héritent pas, parce qu'elles sont individuelles; les vrais pouvoirs, ceux qui représentent la pensée générale d'un peuple ou de l'humanité trouvent toujours des successeurs. Saint François en eût qui furent dignes de lui. Jamais ordre n'élut des généraux plus actifs et mieux doués d'un esprit constant d'initiative. Aussi prit-il des développements qui étonnent l'imagination : au moment où la décadence était déjà venue, à la fin du XVIIIe siècle, il comptait encore plus de quatre mille couvents d'hommes, et plus de neuf cents de femmes.

Et si cette immense multitude, lassée d'un long héroïsme, s'était alors endormie dans une certaine mollesse, il ne faut pas oublier que, depuis son fondateur jusqu'au XVIIe siècle, elle avait fait des prodiges. Sans parler de ses missions, et pour ne considérer que son action européenne, elle avait joué un rôle (le premier de tous peut-être), et dans la création des institutions politiques modernes, et dans la création de la poésie italienne, cette maîtresse des littératures de l'Europe, et dans la création de cette philosophie du XVIe siècle, que devait organiser le puissant génie de Descartes.

Nous ne reviendrons pas sur le rôle politique des Franciscains. Nous avons déjà dit que les Frères mineurs ont préparé, dès le moyen âge, l'avénement des principes de la véritable et sainte égalité, de l'égalité de tous les hommes devant le droit et la justice.

En matière de littérature, les Frères mineurs, d'après M. Ozanam, dont personne ne niera la compétence, eurent la même initiative (605).

Au commencement du XIIIe siècle, le monde littéraire était divisé comme le monde politique et comme le monde philosophique, en deux camps bien tranchés. Les gens d'église et les savants écrivaient en latin, et composaient dans une langue morte, des poëmes où la vie était absente; la verve et la grâce brillaient, au contraire, dans les écrivains qui sortaient du peuple et parlaient sa langue, mais une verve licencieuse, une grâce affadie ou affectée. Saint François, l'ami des pauvres, voulut se servir de leur idiome, s'inspirer de leurs sentiments, et en même temps les élever jusqu'à la hauteur où vivait son âme. Il baptisa en quelque sorte la littérature du peuple, comme il avait baptisé sa politique ; et, en la transfigurant par l'idée chrétienne, il lui donna cette mesure, cette profondeur, cette élévation qui lui manquaient. Lui-même aimait la musique, la littérature, les vers, tout ce qui réveille au fond de l'âme la parole intérieure qui lui raconte les choses du ciel; et une gracieuse légende nous rapporte qu'en ses derniers jours il désira entendre sur la terre, et entendit en effet, Pythagore chrétien, les concerts des anges. Nous avons cité son beau *Cantique du soleil;* il composa encore quelques autres poëmes pleins de séve, de vie, d'élancements vers la beauté éternelle, et il chargea frère Pacifique, qui avait été le *roi des vers* dans le siècle, de les revoir et de les assujettir à un mètre régulier. Ce grand saint ne pensait pas que le dogme catholique le condamnât à maudire les poëtes et les occupations littéraires, ni même les grands écrivains du paganisme. Il voyait dans leurs œuvres les rayons dispersés de la vérité absolue que le christianisme a réunis, et, pour employer son expression pittoresque, *les lettres qui composent le très-saint nom de Dieu.*

Après lui, son esprit se perpétua et dans l'ordre et en dehors de l'ordre, et « l'on vit, » dit M. Ozanam, le saint le plus populaire de cette époque en devenir l'inspirateur..... et laisser après lui toute une école de poëtes, d'architectes, de peintres, qui se formèrent au tombeau d'Assise pour se répandre jusqu'aux Alpes et jusqu'à la baie de Naples. » Or qu'est-ce que cette école? C'est celle qui a donné aux arts plastiques Guide de Sienne et Giunta Pisano, les premiers qui brisèrent avec les traditions froides de l'art grec ; Cimabué, maître de Giotto, et Giotto lui-même, qui, en épuisant, pour ainsi dire, tout son génie à comprendre et à rendre visible l'âme de saint François, créa définitivement la peinture italienne. Qu'est-ce encore que cette école? C'est celle qui, en poésie, commença par Jacomino de Vérone, se continna par Jacopone de Todi, l'auteur du *Stabat*, et aboutit enfin à l'épopée de mondes invisibles, à la *Divine comédie :* car, ainsi que le dit un écrivain que nous avons déjà cité, « Dante tient de plus près qu'on ne pense à l'école religieuse et littéraire des disciples de saint François (606). »

Mais ce fut surtout dans les études philosophiques que brillèrent les Franciscains : ils furent avec les Dominicains, et peut-être

(605) Nous nous sommes servi pour toute cette partie du bel ouvrage de M. Ozanam que nous avons déjà cité.

(606) Jacomino de Vérone avait frayé au poëte de Florence le chemin des mondes éternels dans un curieux poëme sur l'enfer et le paradis, que M. Ozanam nous a fait connaître, et qui renferme des traits d'une admirable énergie. Jacopone, ce fougueux Franciscain, cet ennemi indomptable des faiblesses des Papes et de la tyrannie des grands, et qui a tant de rapports de caractère avec Dante, fut doublement son prédécesseur. Comme Dante et avant lui, il fut à la fois le poëte mystique qui entrevoit les mystères de la vie immortelle; le poëte satirique qui, dans la persécution, maudit son siècle et son pays; le poëte populaire qui aime à raconter les scènes tantôt triviales, tantôt attendrissantes, où se complaît l'imagination des illettrés. D'un autre côté, et par cela seul que fidèle à l'esprit de saint François, Jacopone recherche avec prédilection les fortes et rudes expressions de la multitude, il contribue à créer cette langue littéraire que la *Divine comédie* devait fixer et rendre immortelle.

avant eux, les maîtres les plus illustres de la scolastique, c'est-à-dire de cette école morte à jamais et qu'on ne ressuscitera point, mais qui eut la gloire de préparer l'admirable explosion d'idées et de découvertes du XVIe siècle.

Les premiers métaphysiciens de l'école franciscaine accomplirent dans l'ordre des idées la même œuvre que saint François avait accomplie dans l'ordre des faits sociaux. Venus à une époque où de prétendus défenseurs de l'orthodoxie jetaient l'anathème à toute philosophie, et en particulier à Aristote qui en était, aux yeux de tous, la plus haute expression, ils se sentirent au cœur, pour la cause de la vérité chrétienne, un dévouement assez magnanime pour n'être pas troublés par ce torrent de malédictions. Tandis que le légat Robert Courson et le parti de l'intolérance interdisaient solennellement, et au nom de la religion compromise par leur peur, l'étude de la méthaphysique péripatéticienne, Alexandre de Halès s'y jetait, comme plus tard Albert le Grand, avec une ardeur courageuse, et il en faisait sortir un système complet de théologie. Les contemporains, émerveillés de la solidité de ses principes et de la rigueur de ses déductions logiques, l'appelèrent le *Docteur irréfragable*.

Après lui, Varron qui réunit, dit-on, autour de sa chaire d'Oxford trente mille élèves accourus de toutes les parties du monde; saint Bonaventure qui, comprenant deux fois la vérité par l'esprit et par le cœur (607), fit descendre le sentiment de l'unité dans la science, et mérita le surnom de *Docteur séraphique;* enfin, Roger Bacon qui semble parfois avoir pressenti son glorieux homonyme, tant il jette un coup d'œil curieux et pénétrant sur toutes les harmonies de l'univers. Tous trois préparent l'esprit le plus vigoureux, le génie le plus novateur du moyen âge, celui qui régna sur les deux plus grandes écoles du monde à cette époque, celle de Paris et celle d'Oxford, et que l'on appelait, comme Aristote lui-même (éloge sans égal à cette époque) le *Prince des philosophes*. Nous voulons parler de Duns Scot. Et ce n'est pas sans raison que cet homme, mort à trente-quatre ans et qui n'a guère laissé que des ébauches obscures de doctrine, a exercé sur l'Europe savante un long empire. Dans ces ébauches, il y avait le germe des principes féconds et puissants qui la remuèrent durant le XIVe et le XVe siècle, à l'heure où se préparait la Renaissance.

Ainsi, politique, poésie, philosophie, les Franciscains ont tout abordé, et en abordant tout ils ont tout renouvelé. Nous les trouvons à l'origine de tout ce que nous aimons, de tout ce que nous vénérons, de tout ce que nous défendons aujourd'hui, de tout ce qui constitue notre civilisation.

Certes, c'est une bien grande œuvre que de créer une association qui non-seulement dure pendant des siècles, mais qui les remplit, les féconde et leur fait enfanter l'avenir. Telle fut l'œuvre de François d'Assise. Tel est son titre à la reconnaissance que les peuples lui ont vouée. Aux yeux de Dieu, pour qui les secrètes merveilles des âmes sont visibles, il peut en avoir d'autres, à la fois plus intimes et plus glorieux. Celui-là suffit aux yeux de l'humanité, qui ne peut étudier que les actes extérieurs et leurs conséquences sociales. Avouons-le, nous avons beau parcourir les annales des législateurs, des princes, des conquérants, nous en trouvons bien peu qui aient joué un si grand rôle, et laissé tant d'eux-mêmes dans le monde. Mais nous sommes encore si près des mœurs et des idées féodales, qu'à peine affirmons-nous comme une vague et stérile généralité, la prééminence des représentants de la puissance morale sur les représentants de la force physique. Notre intelligence proteste, mais le cœur et l'imagination inclinent encore en nous à ne voir, à n'admirer partout que ceux qui ont porté ou le sceptre ou le glaive. L'histoire enregistre les noms les plus obscurs de ceux qui ont réalisé une idée ou l'ont défendue par les armes; elle laisse volontiers dans l'ombre ceux qui les ont mises au jour ou les ont revêtues de la toute-puissance de l'adhésion publique. Un jour viendra, quand l'esprit nouveau nous aura plus profondément pénétrés, où chaque chose sera mise à sa place. Alors ce ne sera peut-être plus un paradoxe que de mettre saint Benoît à côté de Charlemagne, et de placer saint François d'Assise entre Dante et saint Louis, les immortels disciples de son tiers ordre.

En relisant ces pages, aujourd'hui que nous avons en même temps présents à la mémoire les plus importants des innombrables ouvrages écrits par les Franciscains, nous sommes prodigieusement frappés du rapport qui existe entre leur métaphysique et le sentiment moral de saint François.

Au moment où nous écrivions l'opuscule dont on vient de parcourir quelques fragments, nous n'avions que des pressentiments vagues encore de cette vérité qui a peut-être quelque importance historique; aujourd'hui elle est plus claire pour nous qu'une vérité mathématique: elle ressort, pour ainsi dire, de tous les faits intellectuels qui se pressent dans notre souvenir.

Il y a deux choses à considérer dans saint François: la mission immédiate qu'il remplit et le sentiment qu'il y apporta.

Sa mission immédiate fut la même que celle de saint Dominique: tuer l'hérésie albigeoise, en réalisant dans son âme et dans son ordre, au nom du catholicisme, tous les principes admissibles et féconds qui, mêlés à d'énormes erreurs, faisaient la force de l'hérésie.

Le sentiment particulier qu'il apporta dans cette œuvre, et qu'il transmit à son ordre, est celui d'un respect profond de l'individualité humaine et d'une large entente

(607) On disait de lui : *lucet et ardet.*

par le cœur de l'harmonie et de la fraternité universelle des êtres.

Ce sentiment persista même après que l'œuvre de la lutte pacifique contre l'hérésie fut terminée.

La mission de saint François fut continuée par Alexandre de Halès. Elle était la même, avons-nous dit, que celle de saint Dominique; et, par une rencontre singulière, à peine la paix s'est-elle un peu rétablie dans le midi de la France, à peine la bataille a-t-elle fait place à la discussion, nous apercevons, dans chacun des deux ordres, un métaphysicien qui poursuit la tâche du fondateur de son ordre. D'une part, saint Dominique se continue philosophiquement par Albert le Grand; c'est Alexandre de Halès qui continue saint François d'Assise. Avec quelques différences, le théologien franciscain et le théologien dominicain essayent de faire aboutir à un résultat acceptable pour l'Eglise la révolution philosophique que le XI° siècle avait commencée et que les erreurs des réalistes exagérés et des hérétiques, aussi bien que l'obstination de l'ignorance aveugle, avaient malheureusement troublée. Seulement, il est remarquable qu'Alexandre de Halès tint un plus grand compte du dogme catholique proprement dit, tandis qu'Albert s'attachait davantage à la partie des idées chrétiennes que la raison peut démontrer. Il est remarquable aussi qu'Alexandre de Halès poussa plus hardiment la constitution de la philosophie nouvelle. Tandis qu'Albert, ferme en physique, moins sûr de lui en théologie, s'y rattachait davantage aux théories reçues du XII° siècle et aux traditions platoniciennes, retrouvées dans saint Augustin, Alexandre de Halès introduisait nettement dans cette science les idées péripatéticiennes et méritait d'avoir pour disciple, dans cet ordre de questions, le Docteur angélique.

Cependant, au milieu du XIII° siècle, le travail d'élaboration était accompli; la doctrine des *formes substantielles*, centre de la métaphysique nouvelle, régnait partout.

C'est alors que se développe au sein de l'ordre des Mineurs, une série de sentiments qui jouèrent évidemment un grand rôle dans les transformations successives que subit la nouvelle philosophie, que nous avons vue se constituer tout à l'heure sous l'influence géminée des premiers disciples de saint Dominique et de saint François.

Nous voulons parler de ces sentiments qui semblaient marquer l'âme du patriarche des pauvres d'une empreinte particulière.

Quand on étudie les docteurs franciscains on est frappé de la préoccupation qu'ils portent sans cesse à sauvegarder le principe de l'individualité. Ils y étaient conduits — je le sais — par plusieurs dogmes catholiques où l'idée de personne semble posée comme distincte de celle d'essence ou de substance; mais ils ont été frappés de ces dogmes et de leurs conséquences métaphysiques beaucoup plus que les autres docteurs contemporains, et notamment que les docteurs de l'école dominicaine. Déjà Varron paraît avoir repoussé la thèse Albertiste du principe d'individuation cherché dans la *matière*, c'est-à-dire dans un des principes essentiels ou *quidditatifs* de l'être; évidemment il ne le pouvait chercher non plus dans la *forme :* cette tentative avait été faite par Abélard et n'avait pas réussi. Toutefois, nous ne savons à quelle théorie précise il avait abouti. Scot (c'est là une de ses grandes originalités, et Thomasius l'en a remercié) demanda le principe d'individuation à un élément *substantiel* et pourtant placé en dehors de l'*essence :* c'est ce qui s'appelle l'*hæccéité;* mot barbare, mais qui cache une pensée profonde et nouvelle.

La théorie de l'hæccéité était à la fois une rupture avec toute la métaphysique antique et une innovation qui devait mener loin la pensée humaine.

Dans Scot il y a deux métaphysiques en présence : celle d'Aristote modifiée, mais conservée avec respect, et une métaphysique, radicalement différente, qui ne voit plus seulement dans l'être et dans l'objet de la science quelque chose d'essentiel, de quidditatif, qui tombe sous la définition, mais un élément nouveau dont la philosophie moderne doit s'emparer. C'est dire assez que la doctrine scotiste est des plus complexes; elle est double et, par là même, multiplie sans fin les distinctions et les entités.

Occam arriva dans cette forêt avec la hache de sa dialectique, et au nom du principe : *Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem*, il ne respecta guère que l'*hæccéité* dont il changea le nom et se refusa à admettre les principes quidditatifs et essentiels, c'est-à-dire, au fond, ce qui se rattachait dans Scot à la vieille philosophie. Il résulte de là une sorte de nominalisme qui ne reconnaît que des existences individuelles, mais qui, envisagé dans son esprit et dans ses directions générales, est l'antithèse absolue du nominalisme du XI° siècle. Celui-ci, en effet, ne voit dans l'être qu'une unité logique et pour ainsi dire mathématique; celui d'Occam, au contraire, est la condamnation absolue des considérations logiques et quiditatives sur l'être. Aussi a-t-il des aspirations profondément idéalistes, au lieu d'incliner vers le matérialisme comme le faisaient Bérenger et Roscelin.

Ces aspirations idéalistes étaient toutefois comprimées par ce qu'il y avait de rigoureux dans la formule logique à laquelle il arrivait. Gerson, Cusa et même Pierre d'Ailly reprirent en sous-œuvre le travail d'Occam et, déjà avec eux, nous touchons à la théorie de la puissance active, à celle du mouvement de la terre, c'est-à-dire à la rénovation philosophique et scientifique.

On voit que le merveilleux respect pour l'*individualité* humaine qui respire dans toutes les actions de saint François et qu'il fit circuler dans son ordre, porta ses fruits même en ontologie.

Il en fut de même du sentiment profond

qu'il avait de l'harmonie et de la fraternité universelles; et les doctrines qui en sortirent se mêlèrent, pour les fortifier, à celles qui étaient sorties du sentiment de l'individualité.

Dans la doctrine dominicaine la matière remplit un rôle double et contradictoire; elle est à la fois le principe générique et par conséquent universel, et le principe de l'individuation. Il résulte de là que ces deux principes, confondus, ne purent se développer à l'aise ni dans la doctrine d'Albert, ni dans celle de saint Thomas. L'espèce, toujours l'espèce, et par conséquent toujours la forme, toujours l'essence, toujours la quiddité: voilà l'objet unique de la science. L'antiquité l'avait déjà dit, surtout par la bouche d'Aristote; l'école dominicaine le répétait. Varron paraît avoir soutenu déjà que le principe générique considéré en lui-même ou la matière, n'est pas une simple puissance passive, une possibilité logique réalisée, n'apportant *rien* dans la chose où elle apparaît, et par conséquent ne jouant aucun rôle dans la science. Scot déclara positivement que la matière a l'*acte entitatif par soi*, et que, par conséquent, elle est quelque chose de plus qu'une catégorie vide et sans importance dans l'étude des choses. Dès lors tous les êtres furent conçus comme pouvant avoir des principes réellement communs; et les considérations *universelles* eurent leur place dans la pensée à côté des considérations *spécifiques*. C'était un pas immense vers la science moderne. Il ne fut pas le seul. L'actualité de la matière impliquait non-seulement qu'il y a autre chose dans les objets que leurs éléments spécifiques, mais que ces éléments ne se distinguent pas toujours comme l'essence (*res*) se distingue d'une autre essence. On arrivait ainsi à la fameuse théorie franciscaine des distinctions *formelles* et des formalités. Scot posa le principe de cette théorie; Sirectus, Trombeta, une foule d'autres, qu'on surnomma bizarrement *magistri formalitatum*, la développèrent.

Or cette théorie avait deux conséquences importantes.

La première, c'est que non-seulement le principe d'individualité doit être étudié à un point de vue métaphysique et logique, qui n'est pas celui d'Aristote et de la pensée antique, mais qu'il en est de même des éléments de l'être qui diffèrent de l'individualité. En d'autres termes on concevait, quand on défendait les *formalitates*, qu'il fallait sortir complétement de la théorie ancienne de l'être.

En second lieu, les rapports de l'âme et du corps n'étaient plus conçus suivant le mode péripatéticien. Dans Aristote, le corps reçoit de l'âme son acte ou sa forme de corps vivant, parce qu'il est l'élément matériel du corps humain. Il résulte de là que les fonctions physiologiques du corps s'expliquent par l'âme; de telle sorte que les effets de ces fonctions peuvent être considérés comme des phénomènes visibles, et l'âme comme le principe et la cause. Ce point de vue est celui qui domine à la fois la physiologie et la psychologie chez les anciens et dans le moyen âge; il explique pourquoi ils eurent en même temps une psychologie physiologique et une physiologie psychologique. Les *formalités* détruisirent cette mutuelle pénétration des deux sciences l'une par l'autre. l'âme fut toujours l'élément *formel*, le corps l'élément *matériel*. Mais l'élément matériel eut son actualité en lui-même et par lui-même; il fallut expliquer ses mouvements et ses actes par des considérations physiologiques. De même l'âme fut dégagée et se manifesta par elle-même, en elle-même, de telle sorte qu'on put l'étudier directement dans sa nature propre. L'école dominicaine avait sans doute été contrainte de regarder l'âme raisonnable comme ayant vis-à-vis du corps une certaine indépendance; elle avait essayé de concilier le dogme de la spiritualité de l'âme avec l'enseignement péripatéticien, au moyen de subtilités fort curieuses et d'interprétations bizarres du Stagirite. Mais enfin elle enseignait aussi que ce que nous connaissons tout d'abord, c'est le composé matériel, et que nous devons aller de la connaissance de celui-ci à la connaissance de l'âme. L'école franciscaine enseigna au contraire que l'âme est connue en même temps que le corps, et quelques-uns de ses disciples allèrent plus loin et posèrent avant Descartes cette maxime importante, que le premier être connu, et celui dont la connaissance donne toute autre connaissance, c'est l'âme.

Vérité fondamentale, qui a servi à organiser au XVIIe siècle toutes les rénovations de détail accomplies ou tentées dans les sciences depuis le XVe! Le fameux mot de Descartes: *Cogito, ergo sum*, n'en est que l'expression souveraine, et c'est aussi la rénovation des sciences, condensée en une sorte de décret philosophique qui n'a que trois mots, mais qui contient un monde de conséquences! Or le *cogito, ergo sum*, a déjà été murmuré par l'école franciscaine, ou du moins par ceux qui se rattachent à ses principes. Scot l'entrevoit, Occam le devine, Cusa le pose, mais en l'entourant de mille interprétations bizarres; Jordano Bruno le crie sur les toits, mais le compromet par son panthéisme; Descartes le retire de ce chaos, l'assure, le met en rapport avec les besoins de la science, en paix avec les vérités révélées, et assure son triomphe.

Voilà comment le cœur et la sainteté de saint François, transmis pour ainsi dire de génération en génération à travers l'ordre des Franciscains, se mêlèrent aux destinées de la raison humaine, et servirent d'une façon puissante à son développement.

FRANÇOIS DE KEYSERE (FRANCISCUS CÆSAR), né en Flandre, parvint au grade de docteur dans la faculté de théologie de Paris, où il commenta le livre des *Sentences*. — Son *Commentaire*, qui eut de la réputation, fut conservé dans la bibliothèque du monastère des Dunes, et périt dans les flammes

lorsque les protestants l'incendièrent en 1518. Cependant de Visch, qui nous donne ce renseignement, estime qu'il devait en rester en France des copies faites par les étudiants. Jusqu'à présent ces copies n'ont pas été retrouvées.

FRANCON, scolastique de Liége au XIe siècle. — Il était, suivant Du Boulay (608), disciple de Fulbert de Chartres. Suivant l'histoire littéraire il aurait fait ses études sous Adelmanne de Bresse. Quoi qu'il en soit, appelé à enseigner dans l'école de Liége, il se distingua par sa vertu et par sa science : *Litterarum et morum probitate clarus*, dit Sigebert (609). Il s'occupa beaucoup de mathématiques, et fit sur la *quadrature du cercle* un ouvrage qui est perdu, mais qui probablement existait encore du temps de Trithème. — D'autres moines, et entre autres Falchalin, de Saint-Laurent de Liége, s'intéressaient aussi à ces questions; ce qui prouve que Gerbert ne fut pas le seul, au commencement de la scolastique, à étudier le monde matériel. Ajoutons que François avait fait également divers traités sur le *comput* et sur la *sphère*. Nous avons même un opuscule de saint Thomas intitulé : *Super tractatus sphæræ magistri Franconis*.

FRASSEN (Claude), Cordelier et scotiste du XVIIe siècle. — On a de lui deux ouvrages importants au point de vue de l'interprétation de Scot et des débats que soulevèrent ses théories : 1° *Philosophia academica ex subtilissimis Aristotelis et Scotisticis rationibus*, in-4°, Paris, 1657; 2° *Scotus academicus, seu universa Doctoris subtilis theologica dogmata*, 4 vol. in-f°, Paris, 1672.

FROLLAND, évêque de Senlis au XIe siècle. — Il écrivit à Bérenger, probablement avant de connaître ses erreurs sur l'Eucharistie, une lettre où il lui donne des témoignages flatteurs d'estime et de sympathie.

FULBERT (Le Bienheureux), évêque de Chartres et célèbre écolâtre, est le lien qui unit Gerbert au grand mouvement philosophique qui signala la fin du XIe siècle. — Il fut en effet le disciple du maître illustre de Reims qui acquit la tiare par la science, et le maître de Lanfranc et de Bérenger, qui commencent la querelle du réalisme et du nominalisme. — On ne sait rien sur sa naissance et sur sa première jeunesse : un distique de lui nous apprend néanmoins qu'il était pauvre et d'une humble naissance : *Pauper de sorde levatus*. Après des études solides à Reims, il alla enseigner à Chartres, et fonda ainsi cette école, une des plus florissantes du réalisme, et que devait illustrer plus tard Bernard Sylvestris, le Platon du XIIe siècle, le maître de Guillaume de Conches. Dès les premières années de l'enseignement de Fulbert, les disciples y affluèrent de toutes les parties de la France, et même de l'Europe. Parmi eux, nous citerons, outre Lanfranc et Bérenger, Adelmanne, évêque de Bresse, qui écrivit contre l'écolâtre de Tours; Jeilder Chartrain, habile comme son maître, dans la médecine, la philosophie et la musique; Sigon, qui fit l'épitaphe de saint Fulbert; Lambert et Ingelbert, qui enseignèrent, l'un à Paris, l'autre à Orléans; Vautier de Bourgogne, qui alla en Espagne étendre ses connaissances, et mourut prématurément victime de ses envieux; Hugues, évêque de Langres, le premier qui combattit l'hérésie de Bérenger. Devenu évêque, Fulbert continua son enseignement, et il devint l'oracle du clergé de France qui professait pour son savoir une respectueuse déférence. La date de sa mort est incertaine; on peut néanmoins la rapporter avec quelque probabilité à l'année 1029.

Nous avons de saint Fulbert divers ouvrages en prose et en vers, parmi lesquels nous citerons :

1° Une *lettre* dogmatique sur trois points essentiels de la foi chrétienne : le mystère de la Trinité, la nature du baptême, et le mystère de l'Eucharistie. Cette lettre prouve que les sentiments de Bérenger n'avaient rien de commun avec ceux de son maître.

2° Une autre *lettre*, où l'auteur montre combien les évêques qui vont à la guerre s'éloignent de leur mission et de l'esprit évangélique.

3° Des *Sermons* qui roulent principalement sur des questions de dogme.

Ces divers ouvrages se trouvent réunis, soit dans l'édition de Charles de Villiers (1608), soit dans les diverses *Bibliothèques des Pères*, de Cologne, de Paris, de Lyon. Mais depuis ces éditions, Dachery, Martène et Durand ont publié divers opuscules de Fulbert.

Nous donnons ici le fragment de Fulbert sur l'Eucharistie, parce qu'il nous semble éclairer d'un certain jour les origines de l'hérésie de Bérenger de Tours.

Fulbert s'exprime ainsi :

Jam nunc ad illud Dominici corporis et sanguinis transeamus venerabile sacramentum, quod quidem tantum formidabile est ad loquendum, quantum non terrenum, sed cæleste est mysterium: non humanæ æstimationi comparabile, sed admirabile; non disputandum, sed metuendum. De quo silere potius æstimaveram quam temeraria disputatione indigne aliquid definire: quia cælestis altitudo mysterii plane non valet officio linguæ corruptibilis exponi. Est enim mysterium fidei, non specie æstimandum; non visu corporis, sed spiritu intuendum .. Cujus potentis mysterii secretum (quando quidem ratio rerum mole victa comprehendere non valet) hoc tantum fides teneat, quia quidquid inter homines Deus egit aut pertulit, causa servandi humani generis vel reparandi gratia fuit : in quo beneficia sua quæ ab initio dederat, sic semper dilexit, ut nostris malis licet offensus, pronior semper ad indulgentiam foret, quam ad vindictam. Inde est quod damnationis nostræ proscriptionem, quam primi parentis transgressio miserabiliter in posteros transfuderat, evacuare disponens, carnis nostræ mortiċinium sus-

(608) Du Boulay, *Hist. univ.*, Paris, t. I, p. 581.

(609) Sigebertus, *Chronographia*, c. 161.

pit, per quam immortalis moriendo captivitatis nostræ causam solvisset. Inde est quod reparatam humanæ originis dignitatem sciens semper diabolum invidere, et nequitiæ suæ arte quærere, qualiter hominem a sui Conditoris voluntate averteret, et antiquæ perditioni, si fas esset, obnoxium redderet: defectum nostræ fragilitatis miseratus, adversus quotidianas nostræ prolaptionis offensas, sacrificii placabilis nobis providit expiamenta, ut, quia corpus suum, quod semel pro nobis offerebat in pretium, paulo post a nostris visibus sublaturus fuerat in cœlum, ne sublati corporis fraudaremur præsenti munimine, corporis nihilominus et sanguinis sui pignus salutare nobis reliquit, non inanis mysterii symbolum, sed compaginante Spiritu sancto corpus Christi verum, quod quotidiana veneratione, sub visibili creaturæ forma invisibiliter virtus secreta in sacris solemnibus operatur. De quo sub hora passionis suæ ipse familiaribus suis ait: « Hoc est corpus meum.» (Matth. XXVI, 26.)» Et paulo post: « Hic est sanguis meus, novi testamenti qui pro vobis fundetur (Ibid., 28); et alibi: « Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in eo. » (Joan. VI, 57.) Qua veri magistri auctoritate animati, dum corpori et sanguini ejus communicamus, audenter fatemur nos in corpus illius transfundi, et ipsum in nobis manere. In nobis ipsum manere dico, non solum per concordiam voluntatis, sed etiam per naturæ unitæ veritatem. Si enim Verbum caro factum est (Joan. I, 14), et nos vere Verbum carnem cibo Dominico sumimus, quomodo non naturaliter Christus in nobis manere existimandus est? Qui et naturam carnis nostræ jam inseparabilem, sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suæ, ad naturam æternitatis sub sacramento nobis communicandæ carnis admiscuit? Ita ergo in Deo sumus; quia et in Christo Pater est, et Christus in nobis est. Cum vero in re omni sint erga nos inæstimabiles divitiæ Dei, adeo ut majestate abscondita corruptibile pro nobis corpus induerit; contumeliis et passionibus subdiderit, quo opem ferret assumpto homini; quid indignum Deo judicari potest; qui uterum virginis subiit, si virginibus creatis infunditur? quæ licet simplicis naturæ paulo ante præferant imaginem, postmodum cœlestis, ubi sanctificatione inspirata majestas vera diffunditur, et quæ substantia panis et vini apparebat exterius, jam corpus Christi et sanguis fit interius.

Gusta igitur et vide quam suavis cibus, et pergusta quid sapit. Sapit, ni fallor, cibum illum angelicum habentem intra se mystici saporis delectamentum, non quod ore discernas, sed quod affectu interiori degustes. Exere palatum fidei, dilata fauces spei, viscera charitatis extende, et sume panem vitæ interioris hominis alimentum, non arte pistoria fermentatum, sed incarnatæ Deitatis vitale pulmentum. Sume nihilominus vinum non sordido cultore calcatum, sed de torculari crucis expressum. Gusta, inquam, cœlestis pabuli suavitatem, sed ne nausees terreni germinis saporem. De fide etenim interioris hominis procedit divini gustus saporis, dum certe per salutaris Eucharistiæ infusionem influit Christus in viscera animæ sumentis, quem diva mens castis penetralibus in ea videlicet forma suscipit qua sub ipsa recordatione mysterii spiritu revelante sibi præsentem intuetur, infantem, aut ora crucis immolatum, aut sepulcro quiescentem, aut certe calcata mente resurgentem, sive supra cœlos evectum in gloria Patris sublimem. Juxta quas species Christus gratum communicantis intrans habitaculum tot, ut ita dicam, suavitatis odoribus mentem reficit, quot formis intimæ revelationis oculus meditantis eam meruerit intueri.

Nec vanum tibi videatur, quod juxta animæ desiderantis intuitum dicimus Christum formari intra præcordia communicantis, cum non nescias patres nostros veteris eremi solitudinem peragrantes pastibus refectos, quibus imber fecundus cibum unicolorem, sed diversi saporis intulit, et juxta singulorum appetitum infundebat saporis varii oblectamentum; ut quidquid aviditas concupisceret, occulta largitoris dispensatio subinferret; quibus præbebat gustus, quod ignorabat aspectus, quia aliud erat quod videbatur, et aliud sumebatur. Desiste igitur mirari, quod legis manna sub umbra signabat, hoc Dominici corporis pandit veritas patefacta, in quo deifica majestas miseranter nostræ infirmitati condescendit, ut quo alimenti genere corpora aluntur humana, idem in corpore sensualiter sapiat, sed Deus in pectore perficiat, sicut ipse ait; « Qui manducat me, ipse vivet propter me. Hic est panis qui de cœlo descendit. Non sicut manducaverunt patres vestri manna in deserto et mortui sunt. Qui manducat hunc panem, vivet in æternum. (Joan. VI, 58, 59.) Et panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita. » (Ibid., 52.) Jam jam procul removendus est totius lubricæ scrupulus dubietatis: cum is qui est auctor muneris, testis est veritatis. Dubitari etenim nefas est ad cujus nutum cuncta subito ex nihilo substiterunt, si pari potentia in spiritualibus sacramentis, terrena materies, naturæ et generis sui meritum transcendens in Christi substantiam commutetur, cum ipse dicat: « Hoc est corpus meum » et paulo post: « Hic est sanguis meus. » Sed hanc Dei possibilitatem æstimatio humana non capit, nisi te ipsum, quicunque es, discutias, qualiter de massa perditionis factus es in populum acquisitionis, et de vase iræ prodisti vas misericordiæ; ut qui paulo ante fueras alienus a vita, peregrinus a venia, subito initiatus Christi legibus et salutaribus mysteriis innovatus, in corpus Ecclesiæ, non naturæ privilegio, sed fidei pretio transisti nullo mollis corporis additamento, te ipso major factus es: invisibilis quantitatis augmento in exterioribus idem es, in interioribus longe alter es: sicque de servo filius effectus, præterita vilitate deposita, novam subito induisti dignitatem, ut non solum hæres, sed corpus Christi factus, Deum in corpore tuo portares.

Quæ res tantæ novitatis, tantæ dignitatis, tam subitæ mutationis pretium? Vide in qu-

nibus misericordiæ cœlestis artificium, vide regenerantis gratiæ mirabile sacramentum, et adverte in istis imperiosum Verbi operantis opificium, cujus nutu rerum elementa, de nihilo in hanc mundi formam mutabili ordine compaginata inexplicabilem ejus potentiam, ipsa suæ pulchritudinis specie testantur. Si ergo Deum omnia posse credis, et hoc consequitur ut credas; nec humanis disputationibus discernere curiosus insistes, si creaturas quas de nihilo potuit creare, has ipsas multo magis, valeat in excellentioris naturæ dignitatem convertere et in sui corporis substantiam transfundere. Multo magis dico, non quod infirmioris potentiæ, in rebus creandis, quam immutandis fuisset. Sed humanæ opinioni usuale, non divinæ rationi comparabile. Ideo fides præ omnibus bonis summum meritum est, hoc te inducet ad credendum, te consecrantis potentia roboret ad sumendum. Promittis digne sumentibus beatæ spem immortalitatis, judicium minatur indignis..........

Nous avons cité ce long fragment de Fulbert pour démontrer un certain nombre de propositions historiques, dont il nous semble important de ne pas méconnaître la vérité :

1° Il est faux qu'il y ait eu du temps de Charlemagne une résurrection intellectuelle, puis qu'au X° et dans la première moitié du XI° siècle, la pensée humaine se soit assoupie pour se réveiller plus tard. Evidemment il y a plus de pénétration philosophique, plus d'habitude de réfléchir, plus de style dans Fulbert qui est né vers la fin du X° siècle, que dans Alcuin, qui fut le grand homme de l'école de Charlemagne. Sans doute la phrase de l'écolâtre de Chartres est parfois surchargée et lourde; mais elle a de l'ampleur et une certaine tournure littéraire. Ajoutez à cela qu'Alcuin est dans presque tous ses enseignements un bel esprit de cour qui n'a rien de très-sérieux, tandis que la gravité de Fulbert est incontestable. Aussi celui-ci laissa après lui une école de penseurs, tandis que le maître de l'école du palais impérial ne forma que quelques grands seigneurs et quelques princes.

2° La question de l'Eucharistie préoccupait les esprits même avant Bérenger et son hérésie; et ce n'était pas néanmoins l'opinion subtile de Scot Erigène qui suscitait le problème devant ces rudes intelligences. Fulbert n'y fait pas mêmes allusion. Il est clair par les termes mêmes qu'il emploie que la transsubstantation et la présence réelle étaient attaquées non par une doctrine philosophique quelconque, mais par cette incrédulité vulgaire qui a sa source dans le défaut de tout esprit philosophique.

On peut voir par là combien le catholicisme, en proposant à la raison humaine des dogmes qui choquent les sens et contrarient les inductions que nous suggèrent leurs diverses données, est propre à nous faire rentrer en nous-mêmes et à nous mettre par là sur la voie des études psychologiques. L'histoire du X° et du XI° siècle nous donne à ce sujet, de grandes et belles leçons. Nous y voyons l'esprit, non d'examen, mais d'incrédulité, sourire et douter des enseignements de la foi sur l'Eucharistie; Bérenger devient le représentant de cet esprit; il attaque ses enseignements, non pas au nom d'une théorie, mais au nom de ce sensualisme sans conscience de lui-même, qui est l'état naturel de toute âme qui répugne à la philosophie; c'est dans cette philosophie même que les défenseurs de la foi seront contraints, dès lors, d'aller chercher leurs apologies; et c'est ainsi que naît la scolastique, c'est-à-dire la première forme de la philosophie chrétienne dans le monde moderne.

3° On remarquera que la manière philosophique et littéraire de l'écolâtre de Chartres est encore celle des Pères de l'Eglise. Il ne défend pas le dogme attaqué en se plaçant au point de vue de la métaphysique, mais en le rapportant comme saint Athanase ou saint Augustin, à l'ensemble des autres dogmes. Sous ce rapport le fragment que nous avons cité est, sans contredit, fort remarquable, et il ne serait point déplacé dans les ouvrages les plus justement célèbres de ces grands hommes. Fulbert y montre comment le mystère de la transsubstantation sort, pour ainsi dire, des entrailles de la pensée chrétienne et a des liens étroits avec tous les mystères de la foi. Ce n'est que plus tard et parmi les disciples orthodoxes de l'écolâtre de Chartres, dans Lanfranc, par exemple, que le réalisme commence à apparaître, et à apparaître comme point d'appui du dogme catholique. Néanmoins dans Gerbert on retrouve déjà les germes de ce réalisme, et l'on peut faire remonter jusqu'à ce savant illustre, qui fut en même temps un grand Pape, l'origine de la scolastique qui est constituée par l'union intime de la révélation et de la métaphysique ou de la science.

FUTURUM CONTINGENS, ***futur contingent***, la chose future dont la non-existence n'implique pas contradiction. — *Voy.* l'article PRESCIENCE.

NOTES ADDITIONNELLES.

NOTE I.

(Art. SAINT ANSELME.)

I.

Voici la liste complète des ouvrages de saint Anselme, nous la donnons d'après Gerberon, en y ajoutant les opuscules publiés postérieurement à l'édition du savant Bénédictin :

1° *Monologium*. (Voir surtout les 4 premiers chapitres.)

2° *Proslogion* (610). (Voir les 8 premiers chapitres, le 12e, le 13e, le 14e, le 15e, le 16e, le 17e.)

3° *Liber apologeticus pro Anselmo contra Gaunilonem respondentem pro insipiente* (611). (Voir ch. 5e.)

4° *Liber de fide Trinitatis*. (Ch. 1, 2 et 3.)

5° *Liber de processione Spiritus sancti* contra Græcos.

6° *De voluntate Dei*.

7° *Dialogus de casu diaboli*.

8° *Cur Deus homo*.

9° *Liber de conceptu virginali et originali peccato*.

10° *Dialogus de veritate*. (Voir ch. 1, 7, 10, 13.)

11° *Dialogus de libero arbitrio*.

12° *Tractatus de concordia præscientiæ et prædestinationis nec non gratiæ Dei cum libero arbitrio*.

13° *De tribus Waleranni quæstionibus : ac præsertim de azymo ac fermentato*.

14° *De sacramentorum diversitate ad Walerannum episcopum*.

15° *Ad Waleranni querelas responsio*.

16° *De presbyteris concubinariis*.

17° *De nuptiis consanguineorum*.

18° *Dialogus de grammatico* (612). (Voir ch. 1, 10, 16, 20.)

19° *Homiliæ et exhortationes*.

20° *Diversæ exhortationes*.

21° *Meditatio super psalmum « Miserere »* (613).

22° *Diversa carmina*.

23° *Tractatus de pace et concordia*.

24° *Tractatus asceticus* (614).

25° *Liber meditationum et orationum*.

26° *Salutatio ad Dominum Jesum Christum* (615).

27° *Epistolæ* (615*).

On a attribué encore quelques autres traités à saint Anselme, entre autres, *Elucidarium*. — *De passione Domini*, *De mensuratione crucis*, *De conceptione B. Virginis*, etc.

II.

Nous avons déjà cité quelques phrases curieuses de Malebranche qui jettent une vive lumière sur la manière dont saint Anselme conçoit les rapports de la foi, de l'intelligence et de l'intuition.

Le sens particulier qu'il donne à la seconde de ces trois expressions, le mot obscur et jusqu'ici resté inintelligible par lequel il désigne l'intuition pleine et intégrale (*species*), ont contribué à accréditer, même parmi les esprits sérieux, ce vieux et étroit préjugé qui consiste à représenter tous les philosophes catholiques comme gênés, emprisonnés, opprimés par le dogme.

On n'ignore pas que l'illustre disciple de Descartes croyait aux preuves de crédibilité de la révélation et faisait à la raison une part extrêmement large. Sa théorie, que nous allons lui laisser le soin d'exposer lui-même, ne laissera, je pense, aucune obscurité sur celle de saint Anselme, qui fut appelé le saint Augustin du moyen âge, et que nous pourrions regarder aussi comme son Malebranche.

Nous empruntons la longue citation qui va suivre au plus beau de ses ouvrages, à un de ceux aussi qui sont le plus dignes de l'éternelle méditation du genre humain, les *Entretiens sur la métaphysique*. L'extrait qu'on va lire forme le XIVe entretien. Il renferme la théorie de l'illustre penseur sur les rapports de la foi et de la philosophie théologique ; cette théorie est expliquée d'abord en elle-même et par quelques principes posés d'une manière simple et lumineuse, puis par une application particulière au dogme de l'Incarnation. Cette application n'est pas aussi nette que la théorie considérée abstraitement, mais elle servira à en faire comprendre l'esprit.

QUATORZIÈME ENTRETIEN. — Continuation du même sujet. L'incompréhensibilité de nos mystères est une preuve démonstrative de leur vérité. Manière d'éclaircir les dogmes de la foi. De l'incarnation de Jésus-Christ. Preuve de sa divinité contre les sociniens. Nulle créature, les anges mêmes, ne peuvent adorer Dieu que par lui. Comment la foi en Jésus-Christ nous rend agréables à Dieu.

« ARISTE. — Ah! Théodore, comment pourrai-je vous ouvrir mon cœur? Comment vous exprimer ma joie? Comment vous faire sentir l'état heureux où vous m'avez mis? Je ressemble maintenant à un homme échappé du naufrage, ou qui trouve tout calme après la tempête. Je me suis senti souvent agité par des mouvements dangereux à la vue de nos incompréhensibles mystères. Leur profondeur m'effrayait, leur obscurité me saisissait; et quoique mon cœur se rendît à la force de l'autorité, ce n'était pas sans peine de la part de l'esprit; car, comme vous savez, l'esprit appréhende naturellement dans les ténèbres. Mais maintenant je trouve qu'en moi tout est d'accord : l'esprit suit le cœur. Que dis-je? l'esprit conduit, l'esprit transporte le cœur; car plus nos mystères sont obscurs, quel paradoxe! ils me paraissent aujourd'hui d'autant plus croyables. Oui, Théodore, je trouve dans l'obscurité même de nos mystères, reçus comme ils sont aujourd'hui de tant de nations différentes, une preuve invincible de leur vérité.

« Comment, par exemple, accorder l'unité avec la Trinité, une société de trois personnes différentes dans la simplicité parfaite de la nature divine? Cela est incompréhensible : assurément,

(610) Le chapitre 17e est curieux par son texte même, il explique à un certain degré, le réalisme de saint Anselme : *Quod in Deo sit harmonia, odor, sapor, levitas, pulchritudo, suo ineffabili modo*.

Les autres chapitres s'attachent à démontrer que certains *contraires* (contraires apparents bien entendus) existent en Dieu : Ainsi ch. 6 : *Quomodo Deus sit sensibilis, cum non sit corpus*. — Ch. 7 : *Quomodo sit omnipotens, cum multa non possit*. — Ch. 8 : *Quomodo sit misericors et impassibilis*, etc.

(611) Ch. 5 : *Quod initio infideliter retulerit* (adversarius) *ratiocinationem quam refellendam susrepit*. — C'est ce que nous avons montré nous-même

(612) Ch. 1 : *An grammaticus sit substantia an qualitas*. — Ch. 10 : *Grammaticus an sit prima an secunda qualitas*. — Ch. 16. *Quomodo grammaticus sit qualitas*. — Ch. 20 : *Quod albus non significat aliquid habens albedinem, sed duntaxat significet habens albedinem*.

(613) Publié par le cardinal Maï dans sa *Nouvelle bibliothèque des Pères*, Rome 1852.

(614) Edité dans le *Spicilége* de Dom d'Achery.

(615) De Levis, *Anecdota sacra*.

(615*) Lettres d'une utilité capitale pour l'histoire religieuse, intellectuelle et politique du XIe siècle. Une monographie sur cette belle correspondance rendrait service aux sciences historiques.

mais cela n'est pas incroyable. Cela nous passe, il est vrai; mais un peu de bon sens, et nous le croirons, du moins si nous voulons être de la religion des apôtres : car enfin, supposé qu'ils n'aient point connu cet ineffable mystère, ou qu'ils ne l'aient point enseigné à leurs successeurs, je soutiens qu'il n'est pas possible qu'un sentiment si extraordinaire ait pu trouver dans les esprits cette créance universelle qu'on lui donne dans toute l'Eglise et parmi tant de diverses nations. Plus cet adorable mystère paraît monstrueux, souffrez cette expression des ennemis de la foi, plus il choque la raison humaine, plus il soulève l'imagination, plus il est obscur, incompréhensible, impénétrable, moins est-il croyable qu'il se soit insinué naturellement dans l'esprit et dans le cœur de tous les catholiques de tant de pays si éloignés. Je le comprends, Théodore, jamais les mêmes erreurs ne se répandent universellement partout, principalement ces sortes d'erreurs qui révoltent étrangement l'imagination, qui n'ont rien de sensible, et qui semblent contredire les notions les plus simples et les plus communes.

« Si Jésus-Christ ne veillait point sur son Eglise, le nombre des unitaires surpasserait bientôt celui des vrais catholiques. Je comprends cela; car il n'y a rien dans les sentiments de ces hérétiques qui n'entre naturellement dans l'esprit. Je conçois bien que des opinions proportionnées à notre intelligence peuvent s'établir avec le temps. Je conçois même que les sentiments les plus bizarres peuvent dominer parmi certains peuples d'un tour d'imagination tout singulier. Mais qu'une vérité aussi sublime, aussi éloignée des sens, aussi opposée à la raison humaine, aussi contraire en un mot à toute la nature qu'est ce grand mystère de notre foi; qu'une vérité, dis-je, de ce caractère se puisse répandre universellement et triompher dans toutes les nations où les apôtres ont prêché l'Evangile, surtout dans la supposition que ces premiers prédicateurs de notre foi n'eussent rien su et rien dit de ce mystère, c'est assurément ce qui ne se peut concevoir, pour peu de connaissance qu'on ait de l'esprit humain.

« Qu'il y ait eu des hérétiques qui se soient opposés à un dogme si relevé, je n'en suis nullement surpris. Je le serais étrangement si jamais personne ne l'eût combattu. Peu s'en est fallu que cette vérité n'ait été opprimée. Cela peut être. On se fera toujours un mérite d'attaquer ce qui semble blesser la raison. Mais qu'enfin le mystère de la Trinité ait prévalu, qu'il se soit établi partout où la religion de Jesus-Christ est reçue, sans qu'il ait été connu et enseigné par les apôtres, sans une autorité et une force divine, il ne faut, ce me semble, qu'un peu de bon sens pour reconnaître que rien n'est moins vraisemblable; car il n'est pas même vraisemblable qu'un dogme si divin, si au-dessus de la raison, si éloigné de tout ce qui peut frapper l'imagination et les sens, puisse venir naturellement dans l'esprit de qui que ce soit.

« THÉODORE. — Assurément, Ariste, vous devez avoir l'esprit fort en repos, puisque vous savez maintenant tirer la lumière des ténèbres mêmes, et tourner en preuve évidente de nos mystères l'obscurité impénétrable qui les environne. Que les sociniens blasphèment contre notre sainte religion; qu'ils la tournent en ridicule : leurs blasphèmes et ce ridicule dont ils prétendent la couvrir vous en inspirent du respect. Ce qui ébranle les autres ne peut que vous affermir. Comment ne jouiriez-vous pas d'une paix profonde? Car enfin ce qui peut faire naître en nous quelque frayeur et quelque trouble, ce ne sont pas ces vérités plausibles que tout le monde croit sans peine; c'est la profondeur et l'impénétrabilité de nos mystères. Je comprends donc que vous voilà dans un grand calme. Jouissez-en, mon cher Ariste. Mais, je vous prie, ne jugeons pas de l'Eglise de Jésus-Christ comme des sociétés purement humaines : elle a un chef qui ne permettra jamais qu'elle devienne la maîtresse de l'erreur; son infaillibilité est appuyée sur la divinité de celui qui la conduit. Il ne faut pas juger uniquement par les règles du bon sens, que tels et tels de nos mystères ne peuvent être des inventions de l'esprit humain; nous avons une autorité décisive, une voie encore et plus courte et plus sûre que cette espèce d'examen. Suivons humblement cette voie, pour honorer par notre confiance et notre soumission la puissance, la vigilance, la bonté et les autres qualités du souverain pasteur de nos âmes; car c'est en quelque manière blasphémer contre la divinité de Jésus-Christ, ou du moins contre sa charité pour son épouse, que de vouloir absolument d'autres preuves des vérités nécessaires à notre salut que celles qui se tirent de l'autorité de l'Eglise.

« Si vous croyez, Ariste, tel article de notre foi, parce que vous reconnaissez clairement par l'examen que vous en faites qu'il est de tradition apostolique, vous honorez par votre foi la mission et l'apostolat de Jésus-Christ; car votre foi exprime ce jugement que vous faites que Dieu a envoyé Jésus-Christ au monde pour l'instruire de la vérité. Mais si vous ne croyez que par cette raison, sans égard à l'autorité infaillible de l'Eglise, vous n'honorez pas la sagesse et la généralité de la Providence, qui fournit aux simples et aux ignorants un moyen fort sûr et fort naturel de s'instruire des vérités nécessaires au salut. Vous n'honorez pas la puissance ou du moins la vigilance de Jésus-Christ sur son Eglise, il semble que vous le soupçonniez de vouloir l'abandonner à l'esprit d'erreur; de sorte que la foi de ceux qui se soumettent humblement à l'autorité de l'Eglise rend beaucoup plus d'honneur à Dieu et à Jésus-Christ que la vôtre, puisqu'elle exprime plus exactement les attributs divins et les qualités de notre Médiateur; ajoutez à cela qu'elle se rapporte parfaitement avec le jugement que nous devons former de la faiblesse et de la limitation de notre esprit; et que si d'un côté elle exprime notre confiance en Dieu et en la charité de Jésus-Christ, elle marque clairement, de l'autre, que nous avons de nous-mêmes une juste et salutaire défiance. Ainsi vous voyez bien que la foi de celui qui se soumet à l'autorité de l'Eglise est fort agréable à Dieu, puisque, de quelque côté qu'on la considère, elle exprime les jugements que Dieu veut que nous portions de ses propres attributs, des qualités de Jésus-Christ et de la limitation de l'esprit humain.

« Souvenez-vous néanmoins, Ariste, que la foi humble et soumise de ceux qui se rendent à l'autorité n'est ni aveugle ni indiscrète; elle est fondée en raison. Assurément l'infaillibilité est renfermée dans l'idée d'une religion divine, d'une société qui a pour chef une nature subsistante dans la sagesse éternelle, d'une société établie pour le salut des simples et des ignorants. Le bon sens veut qu'on croie l'Eglise infaillible : cela me paraît ainsi. Il faut donc se rendre aveuglément à son autorité. Mais c'est que la raison fait voir qu'il n'y a nul danger de s'y soumettre, et que le Chrétien qui refuse de le faire dément par son refus le jugement qu'il doit porter des qualités de Jésus-Christ.

« Notre foi est parfaitement raisonnable dans son principe; elle ne doit point son établissement aux préjugés, mais à la droite raison : car Jésus-Christ a prouvé d'une manière invincible sa mission et ses qualités; sa résurrection glorieuse est tellement attestée qu'il faut renoncer au sens commun pour la révoquer en doute. Maintenant la vérité ne se fait presque plus respecter par l'éclat et la majesté des miracles : c'est qu'elle est soutenue de l'autorité de Jésus-Christ, qu'on reconnaît pour in-

faillible, et qui a promis son assistance toute-puissante et sa vigilance pleine de tendresse à la divine société dont il est le chef. Que la foi de l'Eglise soit combattue par les diverses hérésies des sectes particulières, il faut que cela arrive pour manifester la fidélité des gens de bien. Le vaisseau où repose Jésus Christ peut être battu de la tempête, mais il ne court aucun danger. C'est manquer de foi que d'appréhender l'orage : il faut que les vents grondent et que la mer enfle ses flots avant que de rendre le calme. On ne peut sans cela faire sentir le pouvoir qu'on a de leur commander. Mais si le Seigneur permet que les puissances de l'enfer...

« Théotime. — Souffrez, Théodore, que je vous interrompe. Vous savez que nous n'avons plus à passer avec vous que le reste de la journée. N'en voilà que trop sur l'infaillibilité de l'Eglise. Ariste en est convaincu. Donnez-nous, je vous prie, quelques principes qui puissent nous conduire à l'intelligence des vérités que nous croyons, qui puissent augmenter en nous le profond respect que nous devons avoir pour la religion et pour la morale chrétienne, ou bien donnez-nous quelque idée de la méthode dont vous vous servez dans une matière si sublime.

« Théodore. — Je n'ai point pour cela de méthode particulière. Je ne juge des choses que sur les idées qui les représentent dépendamment des faits qui me sont connus. Voilà toute ma méthode. Les principes de mes connaissances se trouvent tous dans mes idées; et les règles de ma conduite par rapport à la religion, dans les vérités de la foi. Toute ma méthode se réduit à une attention sérieuse à ce qui m'éclaire et à ce qui me conduit.

« Ariste. — Je ne sais si Théotime conçoit ce que vous nous dites; mais pour moi, je n'y comprends rien. Cela est trop général.

« Théodore. — Je crois que Théotime m'entend bien. Mais il faut s'expliquer davantage. Je distingue toujours avec soin les dogmes de la foi des preuves et des explications qu'on en peut donner. Pour les dogmes, je les cherche dans la tradition et dans le consentement de l'Eglise universelle, et je les trouve mieux marqués dans les définitions des conciles que partout ailleurs. Je pense que vous en demeurez d'accord : puisque l'Eglise est infaillible, il faut s'en tenir à ce qu'elle a décidé.

« Ariste. — Mais ne les cherchez-vous pas aussi dans les saintes Ecritures?

« Théodore. — Je crois, Ariste, que le plus sûr et le plus court est de les chercher dans les saintes Ecritures, mais expliquées par la tradition, je veux dire par les conciles généraux; ou reçues généralement partout, expliquées par le même esprit qui les a dictées. Je sais bien que l'Ecriture est un livre divin et la règle de notre foi; mais je ne la sépare pas de la tradition, parce que je ne doute pas que les conciles ne l'interprètent mieux que moi. Prenez équitablement ce que je vous dis. Les conciles ne rejettent pas l'Ecriture; ils la reçoivent avec respect, et par cela même ils l'autorisent par rapport aux fidèles, qui pourraient bien la confondre avec des livres apocryphes. Mais, outre cela, ils nous apprennent plusieurs vérités que les apôtres ont confiées à l'Eglise, et que l'on a combattues, lesquelles vérités ne se trouvent pas facilement dans les Ecritures canoniques; car combien d'hérétiques y trouvent tout le contraire! En un mot, Ariste, je tâche de bien m'assurer des dogmes sur lesquels je veux méditer pour en avoir quelque intelligence; et alors je fais de mon esprit le même usage que font ceux qui étudient la physique. Je consulte, avec toute l'attention dont je suis capable, l'idée que j'ai de mon sujet, telle que la foi me la propose. Je remonte toujours à ce qui me paraît de plus simple et de plus général, afin de trouver quelque lumière : lorsque j'en trouve, je la contemple; mais je ne la suis qu'autant qu'elle m'attire invinciblement par la force de son évidence. La moindre obscurité fait que je me rabats sur le dogme, qui, dans la crainte que j'ai de l'erreur, est et sera toujours inévitablement ma règle dans les questions qui regardent la foi.

« Ceux qui étudient la physique ne raisonnent jamais contre l'expérience; mais aussi ne concluent-ils jamais par l'expérience contre la raison : ils hésitent, ne voyant pas le moyen de passer de l'une à l'autre; ils hésitent, dis-je, non sur la certitude de l'expérience, ni sur l'évidence de la raison, mais sur le moyen d'accorder l'une avec l'autre. Les faits de la religion ou les dogmes décidés sont mes expériences en matière de théologie. Jamais je ne les révoque en doute : c'est ce qui me règle et me conduit à l'intelligence. Mais lorsqu'en croyant les suivre je me sens heurter contre la raison, je m'arrête tout court, sachant bien que les dogmes de la foi et les principes de la raison doivent être d'accord dans la vérité, quelque opposition qu'ils aient dans mon esprit. Je demeure donc soumis à l'autorité, plein de respect pour la raison, convaincu seulement de la faiblesse de mon esprit et dans une perpétuelle défiance de moi-même. Enfin, si l'ardeur pour la vérité se rallume, je recommence de nouveau mes recherches; et par une attention alternative aux idées qui m'éclairent et aux dogmes qui me soutiennent et qui me conduisent, je découvre sans autre méthode particulière le moyen de passer de la foi à l'intelligence. Mais pour l'ordinaire, fatigué de mes efforts, je laisse aux personnes plus éclairées ou plus laborieuses que moi une recherche dont je ne me crois pas capable, et toute la récompense que je tire de mon travail, c'est que je sens toujours de mieux en mieux la petitesse de mon esprit, la profondeur de nos mystères, et le besoin extrême que nous avons tous d'une autorité qui nous conduise. Eh bien, Ariste, êtes-vous content?

« Ariste. — Pas trop. Tout ce que vous dites là est encore si général, qu'il me semble que vous ne m'apprenez rien. Des exemples, s'il vous plaît; découvrez-moi quelque vérité : que je voie un peu comment vous vous y prenez.

« Théodore. — Quelle vérité?

« Ariste. — La vérité fondamentale de notre religion.

« Théodore. — Mais cette vérité vous est déjà connue, et je crois vous l'avoir bien démontrée.

« Ariste. — Il n'importe. Voyons. On ne peut pas trop la prouver. C'est par là qu'il faut commencer.

« Théotime. — Il est vrai : mais ce sera par là que nous finirons; car bientôt il faudra nous séparer.

« Ariste. — J'espère aussi que nous ne serons pas longtemps sans nous rejoindre.

« Théodore. — C'est ce que je ne sais point; car je le souhaite si fort, que je crains bien que cela n'arrive pas. Mais ne raisonnons point sur l'avenir; profitons du présent : soyez attentifs à ce que je vais vous dire.

« Pour découvrir par la raison entre toutes les religions celle que Dieu a établie, il faut consulter attentivement la notion que nous avons de Dieu ou de l'Etre infiniment parfait; car il est évident que tout ce que font les causes doit nécessairement avoir avec elles quelque rapport. Consultons-la donc, Ariste, cette notion de l'Etre infiniment parfait, et repassons dans notre esprit tout ce que nous savons des attributs divins, puisque c'est de là que nous devons tirer la lumière dont nous avons besoin pour découvrir ce que nous cherchons.

« Ariste. — Eh bien! cela supposé?

« Théodore. — Doucement, doucement, je vous prie. Dieu connaît parfaitement ces attributs que je

suppose que vous avez présents à l'esprit. Il se glorifie de les posséder. Il en a une complaisance infinie. Il ne peut donc agir que selon ce qu'il est, que d'une manière qui porte le caractère de ces mêmes attributs. Prenez bien garde à cela ; car c'est le grand principe que nous devons suivre lorsque nous prétendons connaître ce que Dieu fait ou ne fait pas. Les hommes n'agissent pas toujours selon ce qu'ils sont, mais c'est qu'ils ont honte d'eux-mêmes. Je connais un avaricieux que vous prendriez pour l'homme du monde le plus libéral. Ainsi ne vous y trompez pas : les hommes ne prononcent pas toujours par leurs actions, et encore moins par leurs paroles, le jugement qu'ils portent d'eux-mêmes, parce qu'ils ne sont point ce qu'ils devraient être. Mais il n'en est pas de même de Dieu. L'Etre infiniment parfait ne peut qu'il n'agisse selon ce qu'il est. Lorsqu'il agit, il prononce nécessairement au dehors le jugement éternel et immuable qu'il porte de ses attributs, parce qu'il se complaît en eux et qu'il se glorifie de les posséder.

« Ariste. — Cela est évident ; mais je ne vois pas où tendent toutes ces généralités.

« Théodore. — A cela, Ariste, que Dieu ne prononce parfaitement le jugement qu'il porte de lui-même que par l'incarnation de son Fils, que par la consécration de son pontife, que par l'établissement de la religion que nous professons, dans laquelle seule il peut trouver le culte et l'adoration qui expriment ses divines perfections, et qui s'accordent avec le jugement qu'il en porte. Quand Dieu tira du néant le chaos, il prononça : Je suis le Tout-Puissant. Quand il en forma l'univers, il se complut dans sa sagesse. Quand il créa l'homme libre et capable du bien et du mal, il exprima le jugement qu'il porte de sa justice et de sa bonté. Mais quand il unit son Verbe à son ouvrage, il prononce qu'il est infini dans tous ses attributs, que ce grand univers n'est rien par rapport à lui, que tout est profane par rapport à sa sainteté, à son excellence, à sa souveraine majesté. En un mot, il parle en Dieu, il agit selon ce qu'il est, et selon tout ce qu'il est. Comparez, Ariste, notre religion avec celles des Juifs, des mahométans, et toutes les autres que vous connaissez ; et jugez quelle est celle qui prononce plus distinctement le jugement que Dieu porte et que nous devons porter de ses attributs.

« Ariste. — Ah ! Théodore, je vous entends.

« Théodore. — Je le suppose. Mais prenez garde à ceci. Dieu est esprit, et veut être adoré en esprit et en vérité. Le vrai culte ne consiste pas dans l'extérieur, dans telle et telle situation de nos corps, mais dans telle ou telle situation de nos esprits en présence de la majesté divine, c'est-à-dire dans les jugements et les mouvements de l'âme. Or celui qui offre le Fils au Père, qui adore Dieu par Jésus-Christ, prononce par son action un jugement pareil à celui que Dieu porte de lui-même. Il prononce, dis-je, de tous les jugements celui qui exprime plus exactement les perfections divines, et surtout cette excellence ou sainteté infinie qui sépare la Divinité de tout le reste, ou qui la relève infiniment au-dessus de toutes les créatures. Donc la foi en Jésus-Christ est la véritable religion, l'accès auprès de Dieu par Jésus-Christ le seul vrai culte, la seule voie de mettre nos esprits dans une situation qui adore Dieu, la seule voie par conséquent qui puisse nous attirer les regards de complaisance et de bienveillance de l'auteur de la félicité que nous espérons.

« Celui qui fait part aux pauvres de son bien, ou qui expose sa vie pour le salut de sa patrie ; celui-là même qui la perd généreusement pour ne pas commettre une injustice, sachant bien que Dieu est assez puissant pour le récompenser du sacrifice qu'il en fait, celui-là prononce à la vérité par cette action un jugement qui honore la justice divine, et qui la lui rend favorable : mais cette action, toute méritoire qu'elle est, n'adore point Dieu parfaitement, si celui que je suppose ici capable de la faire refuse de croire en Jésus-Christ et prétend avoir accès auprès de Dieu sans son entremise. Le jugement que cet homme par son refus porte de lui-même, de valoir quelque chose par rapport à Dieu, étant directement opposé à celui que Dieu prononce par la mission et la consécration de son pontife, ce jugement présomptueux rend inutile à son salut éternel une action d'ailleurs si méritoire. C'est que, pour mériter à juste titre la possession d'un bien infini, il ne suffit pas d'exprimer par quelques bonnes œuvres d'une bonté morale la justice de Dieu, il faut prononcer divinement par la foi en Jésus-Christ un jugement qui honore Dieu selon tout ce qu'il est ; car ce n'est que par le mérite de cette foi que nos bonnes œuvres reçoivent cette excellence surnaturelle qui nous donne droit à l'héritage des enfants de Dieu. Ce n'est même que par le mérite de cette foi que nous pouvons obtenir la force de vaincre notre passion dominante, et de sacrifier notre vie par un pur amour pour la justice. Nos actions tirent bien leur moralité du rapport qu'elles ont avec l'ordre immuable, et leur mérite des jugements que nous prononçons par elles de la puissance et de la justice divine. Mais elles ne tirent leur dignité surnaturelle, et pour ainsi dire leur infinité et leur divinité, que par Jésus-Christ, dont l'incarnation, le sacrifice, le sacerdoce prononçant clairement qu'il n'y a point de rapport entre le créateur et la créature, y met par cela même un si grand rapport, que Dieu se complaît et se glorifie parfaitement dans son ouvrage. Comprenez-vous, Ariste, bien distinctement ce que je ne puis vous exprimer que fort imparfaitement ?

« Ariste. — Je le comprends, ce me semble. Il n'y a point de rapport entre l'infini et le fini. Cela peut passer pour une notion commune. L'univers comparé à Dieu n'est rien, et doit être compté pour rien ; mais il n'y a que les Chrétiens, que ceux qui croient la divinité de Jésus-Christ, qui comptent véritablement pour rien leur être propre, et ce vaste univers que nous admirons. Peut-être que les philosophes portent ce jugement-là. Mais ils ne le prononcent point. Ils démentent, au contraire, ce jugement spéculatif par leurs actions. Ils osent s'approcher de Dieu, comme s'ils ne savaient plus que la distance de lui à nous est infinie. Ils s'imaginent que Dieu se complaît dans le culte profane qu'ils lui rendent. Ils ont l'insolence, ou, si vous voulez, la présomption de l'adorer. Qu'ils se taisent. Leur silence respectueux prononcera mieux que leurs paroles le jugement spéculatif qu'ils forment de ce qu'ils sont par rapport à Dieu. Il n'y a que les Chrétiens à qui il soit permis d'ouvrir la bouche et de louer divinement le Seigneur. Il n'y a qu'eux qui aient accès auprès de sa souveraine majesté. C'est qu'ils se comptent véritablement pour rien, eux et tout le reste de l'univers, par rapport à Dieu, lorsqu'ils protestent que ce n'est que par Jésus-Christ qu'ils prétendent avoir avec lui quelque rapport. Cet anéantissement où leur foi les réduit leur donne devant Dieu une véritable réalité. Ce jugement qu'ils prononcent d'accord avec Dieu même donne à tout leur culte un prix infini. Tout est profane par rapport à Dieu et doit être consacré par la divinité du Fils pour être digne de la sainteté du Père, pour mériter sa complaisance et sa bienveillance. Voilà le fondement inébranlable de notre sainte religion.

« Théodore. — Assurément, Ariste, vous comprenez bien ma pensée. Du fini à l'infini, et, qui plus est, du néant profond où le péché nous a réduits, à la sainteté divine, à la droite du Très-Haut, la distance est infinie. Nous ne sommes par la nature que des enfants de colère : *Natura filii ira*

(*Eph.* II, 3). Nous étions en ce monde comme les *athées*, sans Dieu, sans bienfaiteur : *Sine Deo in hoc mundo.* (*Ibid.*, 12.) Mais par Jésus-Christ nous voilà déjà ressuscités, nous voilà élevés et assis dans le plus haut des cieux : *Convivificavit nos in Christo, et conressuscitavit, et consedere fecit in cœlestibus in Christo Jesu?* (*Ibid.*, 5 et 6.) Maintenant nous ne sentons point notre adoption en Jésus-Christ, notre dignité, notre divinité : *Divinæ consortes naturæ.* (*II Petr.* IV.) Mais c'est que *notre vie est cachée en Dieu avec Jésus-Christ. Lorsque Jésus-Christ viendra à paraître, alors nous paraîtrons aussi avec lui dans la gloire : « Scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus. »* (*I Joan.* III, 2.) *Vita vestra*, dit saint Paul, *est abscondita cum Christo in Deo. Cum Christus apparuerit vita vestra, tunc et vos apparebitis cum ipso in gloria.* (*Col.* III, 3.) Il n'y a plus entre nous et la Divinité cette distance infinie qui nous séparait : *Nunc autem in Christo Jesu vos, qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi : ipse enim est pax nostra.* (*Ephes.* II, 13.) C'est que par Jésus-Christ nous avons tous accès auprès du Père. *Quoniam per ipsum habemus accessum ambo in uno spiritu ad Patrem.* (*Ibid.*, 18.) *Ergo* (écoutez encore cette conclusion de l'Apôtre) *jam non estis hospites et advenæ, sed estis cives sanctorum et domestici Dei, superædificati super fundamentum apostolorum et prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Jesu, in quo omnis ædificatio constructa crescit in templum sanctum Domino : in quo et vos coædificamini in habitaculum Dei in spiritu.* (*Ibid.*, 19.) Pesez, Ariste, toutes ces paroles, et principalement celles-ci : *In quo omnis ædificatio constructa crescit in templum sanctum Domino.*

« Ariste. — Il n'y a, Théodore, que l'Homme-Dieu qui puisse joindre la créature au Créateur, sanctifier des profanes, construire un temple où Dieu habite avec honneur. Je comprends maintenant le sens de ces paroles : *Deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi.* (*I Cor.* V, 19.) C'est une notion commune, qu'entre le fini et l'infini, il n'y a point de rapport. Tout dépend de ce principe incontestable. Tout culte qui dément ce principe choque la raison et déshonore la Divinité. La Sagesse éternelle n'en peut être l'auteur. Il n'y a que l'orgueil, que l'ignorance, ou du moins que la stupidité de l'esprit humain qui puisse maintenant l'approuver ; car il n'y a que la religion de Jésus-Christ qui prononce le jugement que Dieu porte, et que nous devons former nous-mêmes de la limitation de la créature et de la souveraine majesté du Créateur.

« Théodore. — Que dites-vous donc, Ariste, des sociniens et des ariens, de tous ces faux Chrétiens qui nient la divinité de Jésus-Christ, et qui néanmoins prétendent par lui avoir accès auprès de Dieu?

« Ariste. — Ce sont des gens qui trouvent entre l'infini et le fini quelque rapport, et qui, comparés à Dieu, se comptent pour quelque chose.

« Théotime. — Nullement, Ariste, puisqu'ils reconnaissent que ce n'est que par Jésus-Christ qu'ils ont accès auprès de Dieu.

« Ariste. — Oui, mais leur Jésus n'est qu'une pure créature. Ils trouvent donc quelque rapport entre le fini et l'infini, et ils prononcent ce faux jugement, ce jugement injurieux à la Divinité, lorsqu'ils adorent Dieu par Jésus-Christ. Comment le Jésus de ces hérétiques leur donnera-t-il accès auprès de la divine majesté, lui qui en est infiniment éloigné? Comment établira-t-il un culte qui nous fasse prononcer le jugement que Dieu porte de lui-même, qui exprime la sainteté, la divinité, l'infinité de son essence? Tout culte fondé sur un tel Jésus suppose, Théotime, entre l'infini et le fini quelque rapport, et rabaisse infiniment la divine majesté. C'est un culte faux, injurieux à Dieu, incapable de le réconcilier avec les hommes. Il ne peut y avoir de religion véritable que celle qui est fondée sur le Fils unique du Père, sur cet Homme-Dieu qui joint le ciel avec la terre, le fini avec l'infini, par l'accord incompréhensible des deux natures, qui le rendent en même temps égal à son Père et semblable à nous. Cela me paraît évident.

« Théotime. — Cela est clair, je vous l'avoue. Mais que dirons-nous des anges? Ont-ils attendu à glorifier Dieu que Jésus-Christ fût à leur tête?

« Ariste. — N'abandonnons point, Théotime, ce qui nous paraît évident, quelque difficulté que nous ayons à l'accorder avec certaines choses que nous ne connaissons guère. Répondez pour moi, Théodore, je vous en prie.

« Théodore. — Les anges n'ont point attendu après Jésus-Christ, car Jésus-Christ est avant eux. C'est le premier-né de toutes les créatures. *Primogenitus omnis creaturæ.* (*Col.* I, 15.) Il n'y a pas deux mille ans qu'il est né à Bethléem, mais il y en a six mille qu'il a été immolé : *Agnus occisus est ab origine mundi.* (*Apoc.* XIII, 8.) Comment cela? C'est que le premier des desseins de Dieu, c'est l'incarnation de son Fils ; parce que ce n'est qu'en lui que Dieu reçoit l'adoration des anges, qu'il a souffert les sacrifices des Juifs, et qu'il reçoit et recevra éternellement nos louanges. *Jesus Christus heri, et hodie, ipse et in sæcula.* (*Hebr.* XIII, 8.) Tout exprime et figure Jésus-Christ. Tout a rapport à lui, à sa manière, depuis la plus noble des intelligences jusqu'aux insectes les plus méprisés. Quand Jésus-Christ naît en Bethléem, alors les anges glorifient le Seigneur. Ils chantent tous d'un commun accord : *Gloria in altissimis Deo.* (*Luc.* II, 13.) Ils déclarent tous que c'est par Jésus-Christ que le ciel est plein de gloire. Mais c'est à nous qu'ils le déclarent, à nous à qui le futur n'est point présent. Ils ont toujours protesté devant celui qui est immuable dans ses desseins, et qui voit ses ouvrages avant qu'ils soient exécutés, qu'il leur fallait un pontife pour l'adorer divinement. Ils ont reconnu pour leur chef le Sauveur des hommes, avant même sa naissance temporelle. Ils se sont comptés pour rien par rapport à Dieu : si ce n'est peut-être ces anges superbes qui ont été précipités dans les enfers à cause de leur orgueil.

« Ariste. — Vous me faites souvenir, Théodore, de ce que chante l'Eglise, lorsqu'on est près d'offrir à Dieu le sacrifice : *Per quem majestatem tuam laudant angeli, adorant dominationes, tremunt potestates*, et le reste. Le prêtre hausse sa voix pour élever nos esprits vers le ciel : *Sursum corda*, pour nous apprendre que c'est par Jésus-Christ que les anges mêmes adorent la divine majesté, et pour nous porter à nous joindre à eux sous ce divin chef, afin de ne faire qu'un même chœur de louanges, et de pouvoir dire à Dieu : *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus Sabaoth! Pleni sunt cœli et terra gloria tua.* Le ciel et la terre sont pleins de la gloire de Dieu ; mais c'est par Jésus-Christ, le pontife du Très-Haut ; ce n'est que par lui que les créatures, quelque excellentes qu'elles soient, peuvent adorer Dieu, le prier, lui rendre des actions de grâces de ses bienfaits.

« Théotime. — Assurément c'est en Jésus-Christ que tout subsiste, puisque sans lui le ciel même n'est pas digne de la majesté du Créateur. Les anges par eux-mêmes ne peuvent avoir de rapport, d'accès, de société avec l'Etre infini. Il faut que Jésus-Christ s'en mêle, qu'il pacifie le ciel aussi bien que la terre ; en un mot, qu'il réconcilie avec Dieu généralement toutes choses. Il est vrai qu'il n'est pas le sauveur des anges, dans le même sens qu'il l'est des hommes. Il ne les a pas délivrés de leurs péchés comme nous, mais il les a délivrés de l'incapacité naturelle à la créature d'avoir avec Dieu quelque rapport, de pouvoir l'honorer divine-

ment. Ainsi, il est leur chef aussi bien que le nôtre, leur médiateur, leur sauveur, puisque ce n'est que par lui qu'ils subsistent, et qu'ils s'approchent de la majesté infinie de Dieu, qu'ils peuvent prononcer d'accord avec Dieu même le jugement qu'ils portent de sa sainteté. Il me semble que saint Paul avait en vue cette vérité, lorsqu'il écrivait aux Colossiens ces paroles toutes divines : *Eripuit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum filii dilectionis suæ, in quo habemus redemptionem per sanguinem ejus, remissionem peccatorum ; qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ, quoniam in ipso condita sunt universa in cœlis et in terra, visibilia et invisibilia, sive dominationes, sive principatus, sive potestates : omnia per ipsum et in ipso constant ; et ipse est caput corporis Ecclesiæ, qui est principium, primogenitus ex mortuis, ut sit in omnibus ipse primatum tenens, quia in ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare, et per eum reconciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis ejus sive quæ in terris, sive quæ in cœlis sunt!* (*Col.* I, 13.) Que ces paroles sont excellentes, qu'elles expriment noblement la grande idée que nous devons avoir de notre religion !

« Ariste. — Il est vrai, Théotime, que cet endroit de saint Paul, et peut-être quelques autres, s'accorde parfaitement bien avec ce que nous venons de dire : mais il faut avouer de bonne foi que le grand motif que l'Ecriture donne à Dieu de l'incarnation de son Fils, c'est sa bonté pour les hommes. *Sic Deus dilexit mundum*, dit saint Jean (III, 16), *ut Filium suum unigenitum daret.* Il y a quantité d'autres passages que vous savez mieux que moi, qui nous apprennent cette vérité.

« Théotime. — Qui doute que le Fils de Dieu se soit fait homme par bonté pour les hommes, pour les délivrer de leurs péchés ? Mais qui peut aussi douter qu'il nous délivre de nos péchés pour nous consacrer un temple vivant à la gloire de son Père ; afin que nous, et les anges mêmes, honorions par lui divinement la souveraine majesté ? Ces deux motifs ne sont pas contraires, ils sont subordonnés l'un à l'autre. Et puisque Dieu aime toutes choses à proportion qu'elles sont aimables, puisqu'il s'aime infiniment plus que nous, il est clair que le plus grand de ces deux motifs, celui à qui tous les autres se rapportent, c'est que tous ses attributs soient divinement glorifiés par toutes ses créatures en Jésus-Christ Notre-Seigneur.

« Comme l'Ecriture n'est pas faite pour les anges, il n'était pas nécessaire qu'elle nous rebattît souvent que Jésus-Christ était venu pour être leur chef aussi bien que le nôtre, et que nous ne ferons avec eux qu'une seule Eglise et qu'un seul concert de louanges. L'Ecriture, faite pour des hommes, et pour des hommes pécheurs, devait parler comme elle a fait, et nous proposer sans cesse le motif le plus capable d'exciter en nous une ardente charité pour notre libérateur. Elle devait nous représenter notre indignité, et la nécessité absolue d'un médiateur pour avoir accès auprès de Dieu : nécessité encore bien mieux fondée sur le néant et l'abomination du péché, que sur l'incapacité naturelle à tous les êtres créés. Toutes les pures créatures ne peuvent par elles-mêmes honorer Dieu divinement ; mais aussi ne le déshonorent-elles pas comme le pécheur. Dieu ne met point en elles sa complaisance ; mais aussi ne les a-t-il pas en horreur comme le péché et celui qui le commet. Il fallait donc que l'Ecriture parlât comme elle a fait de l'incarnation de Jésus-Christ, pour faire sentir aux hommes leurs misères et la miséricorde de Dieu, afin que le sentiment de nos misères nous retînt dans l'humilité, et que la miséricorde de Dieu nous remplît de confiance et de charité.

« Théodore. — Vous avez raison, Théotime. L'Ecriture sainte nous parle selon les desseins de Dieu, qui sont d'humilier la créature, de la lier à Jésus-Christ, et par Jésus Christ à lui. Si Dieu a laissé envelopper tous les hommes dans le péché pour leur faire miséricorde en Jésus-Christ, c'est afin d'abattre leur orgueil, et de relever la puissance et la dignité de son pontife. Il a voulu que nous dussions à notre divin chef tout ce que nous sommes, pour nous lier avec lui plus étroitement. Il a permis la corruption de son ouvrage, afin que le Père du monde futur, l'auteur de la céleste Jérusalem travaillât sur le néant, non de l'être, mais de la sainteté et de la justice, et que nous devinssions en lui et par lui une nouvelle créature ; afin que, remplis de la Divinité, dont la plénitude habite en lui substantiellement, nous pussions uniquement par Jésus-Christ rendre à Dieu des honneurs divins. Que ne devons-nous point à celui qui nous élève à la dignité d'enfants de Dieu, après nous avoir tirés d'un état pire que le néant même, et qui, pour nous en tirer, s'anéantit jusqu'à se rendre semblable à nous, afin d'être la victime de nos péchés ? Pourquoi donc l'Ecriture, qui n'est pas faite pour les anges, qui n'est pas tant faite pour les philosophes que pour les simples, qui n'est faite que pour nous faire aimer Dieu et nous lier avec Jésus-Christ, et par Jésus-Christ à lui ; pourquoi, dis-je, l'Ecriture nous expliquerait-elle les desseins de l'Incarnation par rapport aux anges ? pourquoi appuierait-elle sur l'indignité naturelle à toutes les créatures ; l'indignité du péché étant infiniment plus sensible, et la vue de cette indignité beaucoup plus capable de nous humilier et de nous anéantir devant Dieu ?

« Les anges qui sont dans le ciel n'ont jamais offensé Dieu. Cependant saint Paul nous apprend que Jésus-Christ pacifie ce qui est dans le ciel aussi bien que ce qui est sur la terre : *Pacificans per sanguinem crucis ejus sive quæ in terris sunt, sive quæ in cœlis* (*Col.* I, 20) ; que Dieu rétablit, qu'il soutient, ou selon le grec, qu'il réunit toutes choses sous un même chef, ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre : *Instaurare omnia in Christo, quæ in cœlis, et quæ in terra sunt in ipso* (*Ephes.* I, 10) ; que Jésus-Christ, en un mot, est chef de toute l'Eglise : *Et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam.* (*Ibid.*, 22.) Cela ne suffit-il pas pour nous faire comprendre que ce n'est que par Jésus-Christ que les anges mêmes adorent Dieu divinement, et qu'ils n'ont de société, d'accès, de rapport avec lui que par ce Fils bien-aimé, en qui le Père se plaît uniquement, par qui il se complaît parfaitement en lui-même ? *Dilectus meus in quo bene complacuit animæ meæ.* (*Matth.* XII, 18.)

« Ariste. — Cela me paraît évident. Il n'y a point deux Eglises différentes, deux saintes Sion. *Accessistis*, dit saint Paul, *ad Sion montem et civitatem Dei viventis, Jerusalem cœlestem, et multorum angelorum frequentiam.* (*Hebr.* XII, 22.) Et puisque Dieu a établi Jésus-Christ sur toute l'Eglise, je crois que ce n'est que par lui que les anges mêmes rendent à Dieu leurs devoirs, et qu'ils en sont et ont toujours été reçus favorablement. Mais j'ai une difficulté à vous proposer contre le principe que vous avez établi d'abord.

« Vous nous avez dit, Théodore, que Dieu veut être adoré en esprit et en vérité, c'est-à-dire par des jugements et des mouvements de l'âme ; et que notre culte et même nos bonnes œuvres tirent leur bonté morale des jugements qu'elles prononcent, lesquels jugements sont conformes aux attributs divins ou à l'ordre immuable des perfections divines. Vous m'entendez bien. Mais, je vous prie, pensez-vous que les simples y entendent tant de finesse ? Pensez-vous qu'ils forment de ces jugements qui adorent Dieu en esprit et en vérité ? Cependant si le commun des hommes ne porte point des attributs ou des perfections divines le jugement qu'ils

en doivent porter, ils ne prononceront point ces jugements par leurs actions. Ainsi, ils ne feront point de bonnes œuvres. Ils n'adoreront point aussi en esprit et en vérité par leur foi en Jésus-Christ, s'ils ne savent bien qu'offrir le Fils au Père c'est déclarer que la créature et que les pécheurs ne peuvent avoir directement de rapport à Dieu. Et c'est à quoi il me semble que beaucoup de Chrétiens ne pensent point. Bons Chrétiens toutefois, et que je ne crois pas que vous osiez condamner.

« Théodore. — Prenez bien garde, Ariste. Il n'est pas absolument nécessaire, pour faire une bonne action, de savoir distinctement qu'on prononce par elle un jugement qui honore les attributs divins, ou qui soit conforme à l'ordre immuable des perfections que renferme l'essence divine. Mais, afin que nos actions soient bonnes, il faut nécessairement qu'elles prononcent par elles-mêmes de tels jugements, et que celui qui agit ait du moins confusément l'idée de l'ordre, et qu'il l'aime, quoiqu'il ne sache pas trop ce que c'est. Je m'explique. Quand un homme fait l'aumône, il se peut faire qu'il ne pense point alors que Dieu est juste. Bien loin de porter ce jugement, qu'il rend honneur par son aumône à la justice divine et qu'il se la rend favorable, il se peut faire qu'il ne pense point à la récompense. Il se peut faire aussi qu'il ne sache point que Dieu renferme en lui-même cet ordre immuable dont la beauté le frappe actuellement, ni que c'est la conformité qu'a son action avec cet ordre qui la rend essentiellement bonne et agréable à celui dont la loi inviolable n'est que ce même ordre. Cependant il est vrai de dire que celui qui fait quelque aumône prononce par sa libéralité ce jugement, que Dieu est juste; et qu'il le prononce d'autant plus distinctement que le bien dont il se prive par sa charité lui serait plus nécessaire pour satisfaire ses passions; et que plus enfin il le prononce distinctement, il rend d'autant plus d'honneur à la justice divine, il l'engage d'autant plus à le récompenser, il acquiert devant Dieu de plus grands mérites. De même, quoiqu'il ne sache point précisément ce que c'est que l'ordre immuable, et que la bonté de son action consiste dans la conformité qu'elle a avec ce même ordre, il est vrai néanmoins qu'elle n'est et qu'elle ne peut être juste que par cette conformité.

« Depuis le péché, nos idées sont si confuses et la loi naturelle est tellement éteinte, que nous avons besoin d'une loi écrite pour nous apprendre sensiblement ce que nous devons faire ou ne faire pas. Comme la plupart des hommes ne rentrent point en eux-mêmes, ils n'entendent point cette voix intérieure qui leur crie : *Non concupisces*. Il a fallu que cette voix se prononçât au dehors, et qu'elle entrât dans leur esprit par leurs sens. Néanmoins ils n'ont jamais pu effacer entièrement l'idée de l'ordre, cette idée générale qui répond à ces mots : *Il faut, on doit, il est juste de*. Car le moindre signe réveille cette idée ineffaçable dans les enfants mêmes qui sont encore pendus à la mamelle. Sans cela, les hommes seraient tout à fait incorrigibles, ou plutôt absolument incapables de bien et de mal. Or, pourvu que l'on agisse par dépendance de cette idée confuse et générale de l'ordre, et que ce que l'on fait y soit d'ailleurs parfaitement conforme, il est certain que le mouvement du cœur est réglé, quoique l'esprit ne soit point fort éclairé. Il est vrai que c'est l'obéissance à l'autorité divine qui fait les fidèles et les gens de bien. Mais comme Dieu ne peut commander que selon sa loi inviolable, l'ordre immuable, que selon le jugement éternel et invariable qu'il porte de lui-même et des perfections qu'il renferme dans son essence, il est clair que toutes nos œuvres ne sont essentiellement bonnes que parce qu'elles expriment et qu'elles prononcent, pour ainsi dire, ce jugement. Venons maintenant à l'objection de ces bons Chrétiens qui adorent Dieu dans la simplicité de leur foi.

« Il est évident que l'incarnation de Jésus-Christ prononce, pour ainsi dire, au dehors ce jugement que Dieu porte de lui-même, que rien de fini ne peut avoir de rapport à lui. Celui qui reconnaît la nécessité d'un médiateur prononce sur son indignité; et s'il croit en même temps que ce médiateur ne peut être une pure créature, quelque excellente qu'on veuille la supposer, il relève infiniment la divine majesté. Sa foi en elle-même est donc conforme au jugement que Dieu porte de nous et de ses divines perfections. Ainsi elle adore Dieu parfaitement, puisque, par ces jugements véritables et conformes à ceux que Dieu porte de lui-même, elle met l'esprit dans la situation la plus respectueuse où il puisse être en présence de son infinie majesté. Mais, dites-vous, la plupart des Chrétiens n'y entendent point tant de finesse. Ils vont à Dieu tout simplement. Ils ne s'aperçoivent seulement pas qu'ils sont dans cette situation si respectueuse. Je vous l'avoue, ils ne le savent pas tous de la manière dont vous le savez. Mais ils ne laissent pas d'y être. Et Dieu voit fort bien qu'ils y sont, du moins dans la disposition de leur cœur. Ils abandonnent à Jésus-Christ, qui est à leur tête et qui porte la parole, de les présenter à Dieu dans l'état qui leur convient. Et Jésus-Christ, qui les regarde comme son peuple, comme les membres de son propre corps, comme unis à lui par leur charité et par leur foi, ne manque pas de parler pour eux et de prononcer hautement ce qu'ils ne sauraient exprimer. Ainsi tous les Chrétiens, dans la simplicité de leur foi et la préparation de leur cœur, adorent incessamment par Jésus-Christ, d'une adoration très-parfaite et très-agréable à Dieu, tous ses attributs divins. Il n'est pas nécessaire, Ariste, que nous sachions exactement les raisons de notre foi, j'entends les raisons que la métaphysique peut nous fournir. Mais il est absolument nécessaire que nous la professions; de même qu'il n'est pas nécessaire que nous concevions distinctement ce qui fait la moralité de nos œuvres, quoiqu'il soit absolument nécessaire que nous en fassions de bonnes. Je ne crois pas cependant que ceux qui se mêlent de philosopher puissent employer leur temps plus utilement que de tâcher d'obtenir quelque intelligence des vérités que la foi nous enseigne.

« Ariste. — Assurément, Théodore, il n'y a point de plaisir ou du moins de joie plus solide que celle que produit en nous l'intelligence des vérités de la foi.

« Théotime. — Oui, dans ceux qui ont beaucoup d'amour pour la religion et dont le cœur n'est point corrompu; car il y a des gens à qui la lumière fait de la peine. Ils se fâchent de voir ce qu'ils voudraient peut-être qui ne fût point.

« Théodore. — Il y a peu de ces gens-là, Théotime; mais il y en a beaucoup qui appréhendent, et avec raison, qu'on ne tombe dans quelque erreur et qu'on n'y entraîne les autres. Ils seraient bien aises qu'on éclaircît les matières et qu'on défendît la religion. Mais comme on se défie naturellement de ceux qu'on ne connaît point, on craint, on s'effraye, on s'anime, et on prononce ensuite des jugements de passion, toujours injustes et contraires à la charité. Cela fait taire bien des gens, qui devraient peut-être parler, et de qui j'aurais appris de meilleurs principes que ceux que je vous ai proposés. Mais souvent cela n'oblige point au silence ces auteurs étourdis et téméraires, qui publient hardiment tout ce qui leur vient dans l'esprit. Pour moi, quand un homme a pour principe de ne se rendre qu'à l'évidence et à l'autorité; quand je m'aperçois qu'il ne travaille qu'à chercher de bonnes preuves des dogmes reçus, je ne crains point qu'il puisse s'égarer dangereusement. Peut-

être tombera-t il dans quelque erreur. Mais que voulez-vous? Cela est attaché à notre misérable condition. C'est bannir la raison de ce monde, s'il faut être infaillible pour avoir droit de raisonner.

« Ariste. — Il faut, Théodore, que je vous avoue de bonne foi ma prévention. Avant notre entrevue, j'étais dans ce sentiment, qu'il fallait absolument bannir la raison de la religion, comme n'étant capable que de la troubler. Mais je reconnais présentement que si nous l'abandonnions aux ennemis de la foi, nous serions bientôt poussés à bout et décriés comme des brutes. Celui qui a la raison de son côté a des armes bien puissantes pour se rendre maître des esprits; car enfin nous sommes tous raisonnables et essentiellement raisonnables. Et de prétendre se dépouiller de sa raison comme on se décharge d'un habit de cérémonie, c'est se rendre ridicule et tenter inutilement l'impossible. Aussi, dans le temps que je décidais qu'il ne fallait jamais raisonner en théologie, je sentais bien que j'exigeais des théologiens ce qu'ils ne m'accorderaient jamais. Je comprends maintenant, Théodore, que je donnais dans un excès bien dangereux, et qui ne faisait pas beaucoup d'honneur à notre sainte religion, fondée par la souveraine raison, qui s'est accommodée à nous, afin de nous rendre plus raisonnables. Il vaut mieux s'en tenir au tempérament que vous avez pris, d'appuyer les dogmes sur l'autorité de l'Eglise, et de chercher des preuves de ces dogmes dans les principes les plus simples et les plus clairs que la raison nous fournisse. Il faut ainsi faire servir la métaphysique à la religion (car de toutes les parties de la philosophie, il n'y a guère que celle-là qui puisse lui être utile), et répandre sur les vérités de la foi cette lumière qui sert à rassurer l'esprit et à le mettre bien d'accord avec le cœur. Nous conserverons par ce moyen la qualité de raisonnables, nonobstant notre obéissance et notre soumission à l'autorité de l'Eglise.

« Théodore.—Demeurez ferme, Ariste, dans cette pensée : toujours soumis à l'autorité de l'Eglise, toujours prêt à vous rendre à la raison. Mais ne prenez pas les opinions de quelques docteurs, de quelques communautés, et même d'une nation entière, pour des vérités certaines. Ne les condamnez pas non plus trop légèrement. A l'égard des sentiments des philosophes, ne vous y rendez jamais entièrement que lorsque l'évidence vous y oblige et vous y force. Je vous donne cet avis, afin de guérir le mal que je pourrais avoir fait; et que si j'ai eu le malheur de vous proposer comme véritables des sentiments peu certains, vous puissiez en reconnaître la fausseté en suivant ce bon avis, cet avis si nécessaire et que je crains fort d'avoir souvent négligé. »

III.

Si l'on veut avoir une idée de l'imperfection actuelle des recherches sur la scolastique et de la légèreté avec laquelle certains esprits prévenus par des préjugés anti-religieux se trompent sur les choses les plus simples, les plus claires, les plus incontestables, il faut relever les contre-sens matériels auxquels ils se livrent avec une naïveté incroyable sur les textes les plus faciles à comprendre.

On suppose *a priori* que saint Anselme, en sa qualité d'évêque et de saint, doit méconnaître les droits légitimes de la raison; cela empêche de comprendre, nous l'avons montré, le sens particulier qu'il attache au mot d'*intellectus*; et ce sens, pourtant visible quand on n'est pas préoccupé, une fois méconnu, les titres mêmes des ouvrages d'Anselme deviennent obscurs, et quand on les traduit, on fait dire au grand métaphysicien du XIe siècle le contraire de ce qu'il a écrit. Exemple : saint Anselme, nous l'avons déjà dit, après avoir écrit le *Monologium*, écrivit le *Proslogion, seu fides quærens intellectum*. Sait-on comme M. Rousselot traduit? *Allocution ou la foi qui cherche à se prouver par la raison*. Contre-sens absolu! Dans la phrase latine, la foi est posée comme précédant chronologiquement et logiquement, non pas la raison, mais l'intelligence, c'est-à-dire la philosophie du dogme; dans la phrase de M. Rousselot, c'est la foi qui est précédée et vient ultérieurement dans l'âme.

De même, quand M. Rousselot traduit *Monologium seu exemplum meditandi de ratione fidei*, par ces mots : *Monologue ou exemple de méditation pour raisonner sa foi*, ces deux derniers mots ne rendent pas dans leur véritable énergie et dans leur sens propre : *de ratione fidei*.

IV.

Saint Anselme n'est pas seulement un philosophe, c'est un saint; nous ne nous proposons pas de faire connaître sa vie. Son biographe Eadmer nous a pourtant raconté sur lui un trait qui le fait trop bien comprendre pour que nous ne le racontions pas à notre tour.

Un abbé se plaignait un jour de la difficulté qu'il éprouvait à discipliner les enfants :

« Ils sont pervers et incorrigibles, » disait-il; « cependant nous ne cessons de les battre jour et nuit, et ils deviennent toujours pires. » — « Vous ne cessez de les battre! » dit Anselme. « Et quand ils sont adultes, que deviennent-ils? » — « Hébétés et brutes, » répondit l'abbé. — « Que diriez-vous, » reprit Anselme, « si, ayant planté dans votre jardin un arbre, vous le comprimiez ensuite de manière à l'empêcher de déployer ses rameaux? Des enfants vous ont été donnés pour qu'ils croissent et fructifient; et vous les tenez dans une si rude contrainte, que leurs pensées s'accumulent dans leur sein, et n'y prennent que des formes vicieuses et tourmentées. Nulle part, autour d'eux, la charité, la piété, ni l'amour; dans leur âme irritée croissent la haine, la révolte et l'envie. Ne sont-ce pas des hommes pourtant? Leur nature n'est-elle pas la vôtre? et voudriez-vous qu'on vous fît ce que vous leur faites? Vous les battez! Mais est-ce seulement en battant l'or et l'argent que l'artisan en forme une belle statue?... »

V.

D'après M. de Rémusat on peut consulter avec fruit sur saint Anselme :

1° *Eadmeri, Cantuariensis monachi, libri duo de Vita S. Anselmi*. — *Eadmeri historia novorum*. (Ces deux ouvrages sont contenus dans les *Acta Sanctorum*.) 2° *Vita S. Anselmi, arch. cant., authore Johanne Sarisburiensi, episc. Carnotensi*, part. II, p. 153 de l'*Anglia sacra*, Londres, 1691. — Ajoutez une autre *Vita S. Anselmi*, tirée d'un manuscrit de la bibliothèque de Saint-Victor et imprimée sans pagination en tête des Œuvres.

3° Guillaume Sommerset, Orderic Vital, Matthieu Pâris, qui parlent de saint Anselme incidemment, mais très au long du temps où il vécut.

4° *S. Anselmi ex Beccensi abbate Cantuariensis archiepiscopi opera, ed. a D. Gabriele Gerberon*, in-fol., Paris, 1675. Cette édition est meilleure que celles de Cologne, par Picard, 1612, de Lyon, par Raynaud, 1630, et que la réimpression de Paris, 1721.

On peut joindre à ces monuments l'article *Saint Anselme* du tom. IX de l'*Histoire littéraire de la France*; le fragment de M. de Montalembert; deux ouvrages allemands sous ce titre, *Anselme von Canterbury*, l'un par G.-F. Franck, Tübingen, 1842, l'autre par F.-R. Hasse, t. I, Leipzig, 1843, *The life of S. Anselm.*, trad. de l'all. de Moehler, par M. Rymer, Londres, 1842, et deux articles du *British critic*,

n[os] 65 et 67. — Lire un bon article de M. SCHAT-CHLEY dans *The biographical Dictionary*, vol. II, part. II, Londres, 1843, et une courte mais exacte histoire dans *Biographia Britannica literaria, anglo-norman period*, by Th. Wright, Londres, 1846, p. 49-65.

—

NOTE II.

(Art. ANTÉPRÉDICAMENTS.)

Voici ce que Goudin, docteur thomiste, dit des antéprédicaments.

De antepraedicamentis.

Triplex est respectus in prædicamentis : primo enim respiciunt ens in communi, quod dividunt; secundo, respiciunt substantiam, quam denominant ; tertio, respiciunt sua inferiora tanquam suprema eorum genera. Respectu entis prædicamenta sunt analoga, ut dicemus in metaphysica ; respectu suorum inferiorum sunt univoca ; respectu substantiæ sunt denominativa. Unde primo agendum est de univocis, æquivocis, analogis, et denominativis. Secundo explicandum est quid sit ens complexum et incomplexum. Tertio referemus duas regulas deservientes ad coordinationem prædicamentorum. Quarto dividemus ens in decem prædicamenta; hæc enim sunt, quæ solent explicari, antequam agatur de prædicamentis : ideoque vocantur antepradicamenta.

ARTICULUS PRIMUS.

De primo antepraedicamento, scilicet de univocis, æquivocis, analogis et denominativis.

Prælibavimus aliquid in logica minori de terminis univocis æquivocis et analogis, nunc agendum est de ipsis rebus per talia nomina significatis. Termini enim illi solent dici univoca univocantia, æquivoca æquivocantia, analoga analogantia : econtra vero res per istos terminos significatæ dicuntur univoca univocata, æquivoca æquivocata, analoga analogata ; de quibus omnibus sigillatim hic agemus.

Univoca ergo dicuntur ab Aristotele , quorum nomen commune est, et ratio per nomen significata simpliciter eadem ; sic Petrus, Paulus, Joannes, univoca sunt respectu hominis : sic leo, bos, equus, et homo, univoca sunt respectu animalis ; quia eodem modo participant id, quod per ista nomina significatur. Hæc definitio clara est ; solum observandum est quod ista vox *ratio* sumitur pro ipsa quidditate, seu essentia, quæ per nomen significatur.

Æquivoca sunt, quorum nomen commune est, ratio per nomen significata simpliciter diversa : unde æquivoca in sola voce conveniunt, in re vero prorsus differunt. Sic piscis, sidus, et animal domesticum æquivoca sunt respectu istius nominis *canis*. Sic etiam (*robur*) æquivocum est respectu quercus, et respectu fortitudinis.

Notandum autem quod Aristoteles sub æquivocis comprehendit etiam analoga, quæ ipse appellat æquivoca a consilio (pura enim æquivoca vocat æquivoca a casu), quamvis claritatis gratia soleant distingui, et alio nomine appellari ; unde,

Analoga sunt, quæ media inter univoca et æquivoca, nec omnino idem sunt, nec omnino diversa, sed inter se quodammodo proportionata : unde dicuntur ea, quorum nomen commune est, ratio vero per nomen significata simpliciter quidem diversa in illis est, secundum quid tamen eadem, id est per aliquam proportionem vel habitudinem : sic pulsus, urina, medicina, cibus, et animal dicuntur sana analogice : quia nec omnino differunt, nec omnino conveniunt in sanitate; differunt quia diversimode illam respiciunt; conveniunt, quia hæc omnia dicuntur sana ab eadem sanitate : nam animal dicitur sanum, eo quod habeat sanitatem ; pulsus et urina dicuntur sana, quia illam significant; medicina, quia illam causat; cibus, quia illam conservat et juvat. Similiter principium, respectu cordis, fontis et puncti dicitur analogice, quia, licet ista differant inter se, attamen aliquo modo inter se proportionantur, in quantum, sicut cor est origo vitæ, ita fons est origo rivuli, et punctum est initium lineæ; unde proportionaliter conveniunt in ratione principii.

Analoga sunt duplicis generis, scilicet analoga attributionis, et analoga proportionalitatis. Analoga attributionis dicuntur, quæ idem nomen sortita sunt ex habitudine ad unum principale, cui attribuuntur : unde definiuntur : Ea, quæ sunt idem secundum terminum, diversa vero secundum modum, quo ipsum respiciunt. Id patet in exemplo, *sani*, quod dicitur a sanitate, quæ quidem principalius reperitur in animali ; cætera vero dicuntur sana, eo quod respiciant sanitatem animalis ; sic pulsus dicitur sanus, quia indicat animalis sanitatem ; medicina, quia illam causat ; cibus, quia illam conservat. Similiter *divinum* desumitur a divinitate, quæ principalius attribuitur Deo; cætera vero, quæ Deum respiciunt, dicuntur *divina* ab ipsa divinitate, quæ est in Deo Sic mundus dicitur *divinus*, quia a Deo factus est; charitas dicitur *divina* seu theologica, quia respicit Deum : Scriptura sacra dicitur *divina*, quia a Deo inspirata est; sacerdos dicitur *divinus*, quia Deo ministravit ; lex dicitur *divina*, quia a Deo lata est. Ubi vides in ista analogia cætera analogata denominari ab uno principali, quod respiciunt. Istud autem principale vocatur famosius, et principalius analogatum ; cætera vero quæ illud respiciunt, dicuntur minus principalia analogata ; ut in exemplis allatis, natura divina est principalius analogatum, respectu istius nominis *divinum*, et animal, respectu istius nominis *sanum ;* nomen autem analogum simpliciter sumptum stat pro famosiori analogato, ut communiter dicitur, id est, quando effertur sine una modificatione, significat id, quod est principalius inter analogata, v. g. sanum significat animal, ut dum dico, sanum est quod adæquatur in humoribus.

Analoga proportionis sunt, quæ diversa quidem sunt, aliquatenus tamen conveniunt, non quidem per habitudinem ad unum principale, sed per similitudinem, et proportionem, quam dicunt inter se : unde definiuntur : Ea quorum nomen commune est, ratio vero per nomen significata simpliciter quidem diversa, proportionaliter tamen eadem, id est similis secundum quamdam proportionem. Sic *principium* dicitur analogum analogia proportionalitatis respectu cordis, fontis et puncti. Sic *risus* dicitur analogum respectu hominis, prati et fortunæ. Sic *rex* dicitur analogum respectu hominis, leonis, aquilæ et apis, quia *risus* et *rex* dicuntur de ejusmodi rebus, non quod respiciant unum tertium principale; sed quia aliquatenus et metaphorice inter se proportionantur : nam sicut homo qui cæteris præest, dicitur *rex* inter homines; ita leo dicitur *rex* inter feras, et aquila inter

aves, et ex apibus una dicitur *rex*, non quidem quod ista respiciant regem hominum, sed quia eo modo se habent in multitudine sui generis, sicuti rex in multitudine hominum. Hujusmodi analogia frequenter utitur Scriptura sacra, dum res divinas nobis proponit per metaphoram et proportionem ad creaturas. Sic Deus dicitur aliquando irasci, pacari, quiescere, surgere, sedere, descendere, etc., per metaphoram, et analogiam ad creaturas, in quantum producit aliquos effectus proportionatos illis, quos producunt homines irati, pacati, quiescentes, surgentes, etc., v. g. dum punit, dicitur iratus; dum parcit, dicitur pacatus; dum cessat ab opere externo, dicitur quiescere, etc.

Quæres, quis analogiam induxerit?

Respondeo tres præcipue causas analogiæ esse, scilicet rationem, necessitatem et venustatem. Ratio quidem induxit analogiam, quia, quæ respiciunt aliquid, merito denominantur ab ipso, ut domus, supellex, comitatus, arma, satellitium, etc., merito *regia* dicuntur, eo quod ad regem pertineant. Necessitas etiam; cum enim in quibusdam linguis sit penuria hominum, unica vox ad plura aliquatenus similiter significanda debuit transferri; et hæc præcipue causa est, cur in lingua Hebræa tot sint æquivoca et analoga, quia, cum Hebræis pauca nomina sint, necesse est eamdem vocem plura significare : sic vox *aïn* significat oculum, fontem, scintillam, aspectum et superficiem; et propter hanc causam varietas versionum contingit, multiplicesque sacræ Scripturæ sensus litterales, qui licet inter se diversi appareant, attamen textui concordant. Tertia causa analogiæ est venustas sermonis; cum enim intellectus noster proportionibus delectetur, gaudet expressionibus metaphoricis et analogicis, quibus una res per aliam similem ob oculos ponitur : sic negotium dicitur maturum, quando præsto est ut expediatur; dentes dicuntur molares, qui cibos atterunt, veluti mola triticum; virtus dicitur solida et robusta, quæ peccandi occasionibus corrumpi non potest; homo dicitur clarus, quia inter alios ob dignitatem suam notior est, etc.

Denominativa tandem dicuntur, quæ ab aliqua forma nomen habent solo vocis casu diversum, ut a grammatica dicitur grammaticus, a philosophia philosophus : et hoc modo substantia denominatur ab aliis prædicamentis, ut a quantitate, quanta; a qualitate, qualis; a relatione, relata, etc.

ARTICULUS SECUNDUS.

De reliquis anteprædicamentis. Ubi etiam agitur de conditionibus requisitis ad hoc, ut aliquid sit in prædicamento.

Secundum anteprædicamentum ab Aristotele traditum est, quid sit complexum, quid incomplexum. Complexa sunt, quæ plura simul comprehendunt; ut homo albus comprehendit duas essentias, scilicet hominis et albedinis. Incomplexa sunt, quæ aliquid simplex exprimunt, ut homo, virtus, albedo, etc.

Tertium antiprædicamentum est regula, quæ sic habet : *Quando aliquid prædicatur de subjecto, quidquid dicitur de prædicato, dicitur de subjecto;* quod intelligendum est de prædicatis realibus, et absolutis, non vero de prædicatis secundo intentionalibus. Sic quia animal dicitur de homine, quidquid convenit realiter animali, convenit etiam homini, v. g. esse sensitivum, esse dormitivum, esse vivens, etc. Attamen prædicata secundo intentionalia animalis, v. g. quod sit genus, quod sit contrahibile per differentias, etc., non conveniunt homini. Ratio autem hujus regulæ est, quia prædicatum continetur in subjecto. Unde quidquid pertinet ad prædicatum, debet etiam competere subjecto. Propter hanc regulam in coordinatione prædicamentali semper superiores gradus cum suis proprietatibus includuntur in inferioribus; ut vivens in animali; animal in homine; et homo cum duobus aliis in Petro. Hinc est, quod D. Thomas sæpe utitur ista regula, quam sic exprimit : *Semper prius includitur in posteriori.*

Quartum anteprædicamentum est alia regula, quæ sic dicit : *Duorum generum non subalternatim positorum diversæ sunt differentiæ;* ut scientia, et animal non constituuntur per easdem differentias; *at vero in generibus subalternatim positis nihil prohibet easdem esse differentias.* Ratio regulæ est, quia differentia superior includitur in speciebus inferioribus, ut vitalitas in planta, animali et homine; ideoque planta, animal et homo differunt a lapide, v. g. per vitalitatem.

Quintum antepræedicamentum est divisio entis incomplexi in decem prædicamenta, quæ sunt, substantia, quantitas, relatio, qualitas, actio, passio, quando, ubi, situs, et habitus; quæ omnia duobus versiculis sunt comprehensa :

> Arbor, sex, servos, fervore, refrigerat, ustos;
> Ruri, cras, stabo, sed tunicatus ero.

Arbor, significat substantiam; *sex*, quantitatem; *servos*, relationem; *fervore*, qualitatem; *refrigerat*, actionem; *ustos*, passionem; *cras*, quando; *ruri*, ubi; *stabo*, situm; *tunicatus*, habitum.

Probatur autem bonitas hujus divisionis : tum antiquitate sua; fuit enim semper apud antiquos celebris; tum ratione; tot enim sunt prædicamenta, quot sunt suprema genera : sed sunt decem suprema genera; ergo et decem prædicamenta. Major constat : nam prædicamentum est supremum genus. Minor probatur : Tot sunt suprema genera, quot sunt modi generales essendi : sed sunt decem modi generales essendi; ergo et decem suprema genera. Probatur minor : Nam quidquid est, vel est in seipso subsistens, vel est in alio; si est per se subsistens, ut homo, lapis, angelus, dicitur substantia; si autem est in alio, dicitur accidens : quod rursus dividitur in novem suprema genera. Quidquid enim accidit substantiæ, vel eam extendit, et sic est quantitas; vel eam refert ad aliud, et sic est relatio; vel eam qualificat, et in se modificat, et sic est quantitas; vel connotat aliquid extrinsecum, et si quidem connotet ipsum ut principium a quo est, sic erit actio, si ut subjectum in quo est, erit passio; si ut mensuram durationis, erit quando; si ut mensuram extensionis localis, erit ubi; si per modum certæ cujusdam coaptationis partium locati ad locum, erit situs; si per modum ornamenti superadditi, erit habitus seu vestitus.

Dices : sunt solum quinque universalia; ergo debent esse tantum quinque prædicamenta.

Respondeo negando consequentiam : nam universalia sunt modi, quibus unum respicit multa, ut superius inferiora; prædicamenta vero sunt suprema genera rerum prædicabilium : licet autem sint solum quinque modi respiciendi multa tanquam inferiora; attamen sunt decem suprema genera rerum prædicabilium, sicut supra dictum est.

Instabis : sunt solum duo genera rerum; quidquid enim est vel per se subsistit, vel in alio; seu vel est accidens, vel substantia.

Respondeo accidens subdividi in novem suprema genera, quæ simul juncta cum substantia faciunt decem prædicamenta.

Quatuor autem sunt conditiones requisitæ, ut aliquid ponatur in prædicamento.

Prima est, ut sit ens reale : nam solum hic dividimus, entia realia; unde entia rationis non pertinent ad prædicamenta; sed si vellemus dividere ens rationis, ipsumque coordinare in suas species, oporteret condere alia prædicamenta.

Secunda conditio est, ut sit ens per se unum, id est ut dicat unicam essentiam totalem; non vero

aggregationem plurium essentiarum; unde nomina complexa non ponuntur in prædicamento, v. g. homo albus; quia non significant unicam essentiam. Ratio autem hujus conditionis est, quia. quod non dicit unicam essentiam, non habet unicum genus, nec proinde poni potest sub uno prædicamento. Propter hanc conditionem, concreta accidentalia, si sumantur quantum ad omnia quæ dicunt, non sunt in prædicamento, v. g. medicus, albus, musicus, etc. Quia scilicet ista concreta important duas essentias, subjecti scilicet et accidentis; ut medicus dicit hominem et medicinam, licet solum formaliter exprimat medicinam. Attamen si concreta accidentalia sumantur quasi substantive et pro suo formali significato tantum, id est pro sola forma accidentali, sic poni possunt in prædicamento: et in hoc sensu Aristoteles aliquando enumerat prædicamenta accidentalia in concreto, ut quantum, quale, etc., sumendo scilicet quantum, et quale substantive, pro ipsa quantitate et qualitate, sicuti fieri sæpe solet præcipue in lingua Græca.

Tertia conditio est, ut sit ens completum; partes enim non sunt propter se, sed propter totum; unde reducuntur ad prædicamentum sui totius, v. g. caput, cor, pectus, etc., reducuntur ad prædicamentum animalis. Propter hanc conditionem abstracta substantialia, ut animalitas et humanitas, non sunt directe in prædicamento; quia significant naturas substantiales per modum partis, et sine supposito, quod tamen est complementum naturæ substantialis.

Quarta conditio est, ut sit ens finitum; nam ens infinitum comprehendit, imo superexcedit omnia prædicamenta, utpote cum contineat totam plenitudinem essendi, cujus prædicamenta sunt solum quidam particulares modi: unde sicut totum non capitur sub parte, ita neque ens infinitum sub aliquo prædicamento. Quidam tamen negant hanc conditionem; sed infra contra eos probabitur, ostendendo quod Deus, qui solus est ens infinitum, non continetur in prædicamento.

Addi præterea potest quod id, quod ponitur in prædicamento, debet esse vel genus, vel species: nam prædicamentum est coordinatio specierum sub uno primo genere; unde illa directe ponuntur in prædicamento, quæ directe ponuntur sub genere: ideoque differentiæ non ponuntur in prædicamento directe, sed solum a latere, quatenus scilicet dividunt genera, et constituunt species. Propter hanc etiam rationem æquivoca et analoga non ponuntur sub prædicamento, quia non habent rationem generis et speciei.

—

NOTE III.

(Art. Bérenger de Tours.)

Cum dicat (Augustinus) *contra Faustum*, panis et vinum non quilibet, sed certa consecratione mysticus, dissimulari non potest, eum hoc voluisse accipi de pane et vino jam consecratis; dissimulari non potest, sicut necessarium habeas, qui dicatur sanctus Deus, etiam Deum dici, ita qui dicatur mysticus panis, etiam panem dici non debere negari; et quod tu sophistice agis, non negare te, esse panem post consecrationem in altari, quia est in eo portiuncula carnis Christi, quæ dicatur tropice panis, qui de cœlo descendit, omnino annullatur, cum dicit B. Augustinus: certa consecratione mysticus, quia tropicum illum panem, Christi carnem, non a sacerdote consecrari, sed per eam ipsos verum est consecrari sacerdotes; multumque dissentis ab Augustino qui dicit, commendari corpus Christi et sanguinem in eis rebus, quæ rediguntur ad unum de multis, qui dicis commendari, vel verbo tuo utor, *figurari corpus et sanguinem Christi* in carne Christi et sanguine, quæ demens esse dicis sensualiter in altari, cum ea redacta esse ad unum de multis demonstrare non possis. In eo ergo quod sibi obici facit B. Ambrosius: qui similitudinem video carnis, et concedit, quia non refellit, carnis similitudinem videri in altari, manifestam fecit vecordiam tuam, qui dicis non esse in altari panem post consecrationem, cum solus panis per consecrationem mysticus sit in altari similitudo carnis, contra quod tu tibi confingis, non esse panem corporis Christi similitudinem, sed portiunculam carnis, per generationem subjecti factam sensualiter in altari, similitudinem esse atque sacramentum corporis, quod in cœlo est, Christi, nec attendis, quantum sit contra religionem, contra teipsum etiam, quod scripsisti. Contra religionem: quia duas Christo attribuis carnes, unam quæ nunc facta sit in altari, alteram quæ in cœlo sedeat ad dexteram Patris, cum constet non nisi unum corpus; quod propria, non tropica locutione dicatur corpus, habere Christum... sicut autem unum est corpus Christi, ita et indesecabile, quia et impassibile et incorruptibile.

Simul cum dicis carnem quæ nunc primum in altari fit per generationem subjecti, fideles accipere, portiunculam nimirum corporis inducis, non totum corpus Christi, quia incredibile videtur, te usque eo potuisse desipere, ut totum Christi corpus nunc posse incipere esse per generationem subjecti putaveris. Si ergo de portiuncula carnis Christi ita asseris, non solum te ipsa veritas dejicit, quia et indesecabile est Christi corpus et quantulamcunque particulam carnis nunc primum factam esse per generationem subjecti concesseris, etiam minime de corpore Christi esse concessisti, sed et B. Ambrosii auctoritas, ubi ait in epistola ad Hebræos: *Una est Ecclesiæ hostia et non multæ*... alioquin quam in multis locis offertur sacrificium Ecclesiæ, multi christi sunt. Nequaquam, sed unus ubique est Christus, et hic plenus exsistens, et illic plenus. Sicut enim quod ubique offertur, unum corpus est et non multa corpora, ita et unum sacrificium, pontifex autem ille est, qui hostiam nos mundantem obtulit. Ipsam offerimus etiam nunc: non aliud sacrificium, sed ipsum semper offerimus, imo magis sacrificii recordationem operamur.

... Unde beatus Ambrosius: considera et tu oculis tui cordis; videbas, quæ corporalia sunt, corporalibus oculis, sed *quæ sacramentorum sunt, cordis oculis videre non poteras*... dum dicit de sacramentis altaris: vidisti quæ corporalia sunt corporalibus oculis, necessario proponere cogeris, quæ corporalia esse admoneat in altari, ubi nemo tibi concedet, contingere, adesse in altari portiunculam carnis, portiunculam sanguinis Christi: primo quia impassibilis est caro Christi, nec ultra per partes desecari potuit; secundo quia, etiam si desecari contingat, impossibile est Christi carnem cœlo ante tempora restitutionis omnium demoveri; tertio quantum ad figmentum tuum, quia, etsi possit caro Christi dessecta per partes, vel integra ad hoc altare in terra positum, terrenis oculis expositum deponi ante tempora restitutionis omnium, tu tamen inconcessibile tibi hoc fecisti, qui negare per istis carnem Christi et sanguinem, quæ adesse post consecrationem in sacrificio tu confingis sensualiter, videri oculis corporis in altari. Se-

cundum hæc, quæ præmisi in libro de mysteriis, ad quem me adortabaris, ego accepi B. Ambrosium, qui ad considerandum adortatur oculis cordis in sacramentis altaris, revera sentire, quæ sacramentorum altaris sunt, sicut non oculis corporis, ita nullo in terra ante tempora restitutionis omnium attingi posse sensuum corporis, nec debuisse dicere de sacramentis altaris : videbas quæ corporalia sunt, corporalibus oculis, considera et tu oculis cordis tui si cum vulgo ineptiret putans, non esse post consecrationem in altari, nisi portiunculam sensualiter carnis Christi et sanguinis, circa quæ, si adessent, necessario potius corpore ageretur, quam corde, nisi forte Christum Dominum mente inducas sacrilega aliquem fallere.

NOTE IV.

(Art. Dante.)

I.

On s'étonnera peut-être que nous n'ayons pas parlé des opinions de M. Lamennais sur les théories philosophiques et théologiques de Dante. L'illustre écrivain, on le sait, avait presque terminé avant sa mort, une longue préface qui devait précéder la traduction de la *Divine comédie*. Malheureusement il était, nous l'avons prouvé ailleurs, profondément étranger à la connaissance de la scolastique, et même de la philosophie ancienne. Il a pu, en dépit de cette ignorance, écrire quelques pages vigoureuses sur la scolastique elle-même : pages remplies de lacunes, d'erreurs, de contradictions, mais fort remarquables cependant, parce qu'elles résument dans un style splendide des opinions très-généralement répandues. Au contraire, dès que M. Lamennais se trouve face à face d'un sujet circonscrit, d'un docteur, d'un théologien en particulier, l'opinion générale ne lui apprenant rien à cet égard, et son érudition personnelle étant des plus restreintes, ses appréciations deviennent écourtées, vagues, inconsistantes, sans valeur. Cependant la supériorité de son intelligence se reconnaît encore dans quelques jugements vigoureux qui éclatent çà et là au milieu de phrases insignifiantes.

M. Lamennais a analysé dans le plus grand détail l'*Enfer* et le *Purgatoire;* mais son analyse est presque exclusivement littéraire; il n'a rien fait pour percer le mystère de certaines expressions symboliques, et pour éclairer les idées de Dante par celles de ses contemporains. Cette partie de son travail est parfaitement inutile à consulter; mais il l'a fait précéder de deux dissertations un peu plus intéressantes, sur la physique et sur la politique de son poëte.

Ce qu'il dit sur la physique de Dante est très-général et entre peu dans le détail. Nous en avons déjà parlé ailleurs. L'illustre écrivain s'imagine, avec M. Ozanam, que sur la plupart des questions Dante a suivi « *saint Thomas et les autres docteurs.* » Et cette opinion est fondée sur cette autre opinion également fausse, qu'il n'y eut au moyen âge qu'*une* espèce de physique. Notre ouvrage est tout entier une réfutation de cette erreur trop répandue.

M. Lamennais conclut en ces termes : « Dante n'eut point de philosophie propre ; il adopta, sans innover, celle alors admise dans l'école, impuissante à créer la science de l'univers, qui ne pouvait naître et se développer qu'à l'aide d'une méthode directement inverse de la sienne. L'une, fondée sur l'observation, remonte des faits aux causes qu'ils impliquent; l'autre, partant d'hypothèses logiques, descend des causes supposées aux faits qui s'en déduisent et doivent s'y plier : d'où, au lieu d'un système de connaissances réelles, un système fantastique d'abstractions..... » Nous ne poursuivrons pas l'exposé de cette thèse, qui est devenue un *refrain* à l'usage des savants, des littérateurs et des philosophes; et nous prions le lecteur de reporter son esprit vers la première phrase qu'il a lue. On sait déjà ce que nous pensons de l'opinion de M. Lamennais. Dire que Dante n'eut pas de philosophie propre, ou, ce qui revient au même, qu'il suivit la philosophie commune des scolastiques, c'est ne rien dire, puisque cette philosophie, en physique comme dans les autres branches des connaissances humaines, présentait des écoles très-diverses et même très-opposées. Quand l'illustre auteur ajoute, *sans innover* nous voudrions savoir quel est le fond de sa pensée. Veut-il dire que Dante ne pressentit ni la circulation du sang, ni les lois de la pesanteur, ni celles de l'attraction, comme plusieurs commentaires le prétendent? Il a parfaitement raison. Veut-il dire que sur les questions de haute métaphysique qui dominent la physique, il n'eut pas déjà quelques notions confusément originales, et que l'école franciscaine reprit plus tard, démolissant ainsi, sans le savoir, la physique péripatéticienne? Nous avons prouvé plus haut qu'ainsi entendue la formule de M. Lamennais est inacceptable.

M. Lamennais a consacré un long chapitre à la politique de Dante. Son résumé concis du *De monarchia*, est ce qu'il y a de plus remarquable dans sa longue préface comme analyse. Il prouve fort bien que cet écrit, qui n'a l'air au premier aspect que de distinguer nettement le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, se résout dans la déification d'une dynastie. Il rappelle que les despotes de l'Orient tendaient à se substituer à Dieu lui-même; que « l'*empereur de la Chine*, fils du *Tien* et son représentant sur la terre, y exerce, suivant la croyance des peuples, son pouvoir souverain, de telle sorte qu'il est responsable de l'ordre des saisons, de la pluie et des sécheresses, des bonnes et des mauvaises récoltes ; » que des idées analogues se retrouvent chez les peuples sauvages, comme par exemple les nègres d'Angola ; et qu'enfin l'idolâtrie envers les empereurs fut poussée si loin, même en plein christianisme, que « dans les discussions qui eurent lieu à Bologne entre quatre professeurs de jurisprudence de l'université, au sujet de savoir si l'empereur était le *seigneur de toute la terre*, au même sens que le *Roi des rois* et le *Seigneur des seigneurs de l'Apocalypse*, deux d'entre eux, notamment Martin Goria, soutinrent l'affirmative avec chaleur. »

Malheureusement M. Lamennais sort immédiatement de la question ainsi posée pour se jeter dans des controverses, où il apporte peu de son génie et beaucoup de ces préjugés ultra-traditionalistes qui ont déterminé sa transformation et qu'il a toujours conservés. Ce livre n'étant consacré qu'à la simple exposition historique des systèmes du moyen âge, nous laisserons là le brillant écrivain, en regrettant que le sens et les recherches historiques aient fait défaut à sa puissante intelligence.

En résumé, on le voit, son livre n'avance en rien la question, et celui de M. Ozanam, si incomplet

qu'il soit, reste encore le livre classique sur la philosophie de Dante.

II.

Dante est regardé généralement comme thomiste; il l'est en effet en un sens. Lui-même parle magnifiquement de saint Thomas, et le regarde comme le chef et le maître de la théologie. Mais ici deux observations se présentent.

Dans saint Thomas il y a deux hommes : le théologien qui expose le dogme de l'Eglise avec une sûreté merveilleuse; de l'autre le métaphysicien qui cherche à éclairer ce dogme par diverses explications, disons mieux, par diverses analogies empruntées à la théorie de la *matière* et de la *forme*. Envisagé sous le premier de ces deux points de vue, saint Thomas a été et sera avec saint Athanase et saint Augustin, une autorité toujours citée, toujours acclamée dans l'Eglise; envisagé sous le second, il est contestable, très-contestable, aussi contestable qu'Aristote lui-même, qui lui a fourni la plupart de ses principes.

Il résulte de là que Dante, en sa qualité de philosophe catholique, dut s'incliner avec respect devant saint Thomas considéré comme théologien; de là, la place éminente qu'il lui donne dans son *paradis*. Mais que pensait-il de la partie purement philosophique de l'auteur de la *Somme?* La question est assez délicate à résoudre.

Dante vint à Paris au moment où l'*Ange de l'école* illuminait l'Université de sa puissante pensée; vis-à-vis de lui, il n'y avait qu'un homme qui jetât autant de rayonnement, c'était saint Bonaventure. Mais saint Bonaventure était moins préoccupé que saint Thomas de ce genre particulier de recherches qui attiraient les scolastiques. Saint Thomas n'était pas seulement une intelligence souverainement organisatrice; ce qu il organisait, c'était cette grande révolution intellectuelle qui avait suscité tant de débats ardents au XIIe siècle, et qu'Albert le Grand avait déjà commencé à régulariser. L'*Ange de l'école*, outre son ascendant comme théologien admirablement exact, en exerçait un autre comme représentant la victoire d'un grand progrès en métaphysique, progrès qui se marquait par la théorie de la *matière* et de la *forme*. Il est incontestable que Dante le subit, comme toute l'université de Paris; et je suis porté à croire qu'il fut à ses propres yeux un *thomiste*.

Cependant il ne l'est, nous l'avons vu, ni complétement ni toujours.

Il conserve les formules de l'école, et du reste elles se conservèrent presque inaltérées jusqu'à la Renaissance. Les nouveaux systèmes les respectaient avec scrupule; sauf à en changer le sens, et surtout à détruire l'économie générale du système par des additions successives, telles que l'*hæccéité* ou les *formalités*. Dante n'a attaché son nom à aucune de ces *additions*, qui étaient l'esprit nouveau se glissant à côté de l'esprit ancien, pour l'expulser un jour; mais déjà il commence à donner aux mots un sens que les thomistes purs n'auraient pas admis, et à modifier, sans avoir l'air d'y toucher, l'ensemble de la doctrine dominicaine.

On sait, et nous avons prouvé qu'il modifie sa métaphysique, c'est-à-dire le principe du système total, en émettant un doute sur la question de savoir si la matière première reçoit son être de la forme, ou bien doit être considérée comme créée spécialement par Dieu à titre d'existence actuelle.

On sait également qu'il donne la première place à la morale (la morale renferme à ses yeux la psycologie), et qu'il relègue à un rang inférieur la logique.

On sait enfin que ses vues politiques s'écartent complétement dans leur direction générale de celle de saint Thomas.

Sur ces trois points capitaux Dante précède les maîtres les plus illustres de l'école franciscaine, Scot, Occam et leurs successeurs; en même temps il continue une tradition vague encore, mais déjà remarquable dans saint Bonaventure.

Ajoutons enfin que le poëte ne prend guère à saint Thomas que les théories où saint Thomas était du même avis que saint Bonaventure ou Alexandre de Halès.

Il y a des esprits qui sont faits pour appartenir à une école encore à naître, et qui se rattachent pour ainsi dire par force à celles qui existent déjà; ils s'y rattachent, mais sur des questions capitales ils émettent déjà des idées ou des doutes qui présagent un système futur.

Tel fut Dante : venu à l'Université de Paris à un moment où l'école franciscaine n'avait pas encore son maître le plus illustre, mais le pressentant et même pressentant, dans le domaine des questions politiques, l'audace de Guillaume d'Occam.

III.

Nous n'avons pas parlé du système de M. Rossetti : l'analyse que nous avons présentée du livre de M. Aroux nous en dispensait.

Du reste, la plupart des commentateurs de Dante ne donnent guère des renseignements que sur les allusions historiques de la *Divine comédie*.

NOTE V.

(Art. DÉFINITION.)

Voici les quelques pages que Goudin a consacrées à la définition :

De definitione.

Circa definitionem tria quærimus : 1° quid sit; 2° quotuplex; 3° quas regulas servare debeat, ut bona sit. Quantum ad primum : Definitio proprie dicitur, oratio explicans naturam rei, seu quid res sit. Quatenus oratio convenit cum aliis modis sciendi, cæteræ particulæ ipsam distinguunt ab aliis modis sciendi. Proprium enim munus definitionis est explicare naturam rerum; dico, naturam rerum; nam definitio, quæ solum explicat nomen, proprie definitio non est, sed interpretatio; ut cum dico : Hydrographia est descriptio maris; cosmographia est descriptio mundi. Ad hanc reducitur etymologia, quæ explicat radicem nominis; ut cum dico : providens, est quasi procul videns. Solæ igitur definitiones, quæ declarant essentias rerum, tales reputantur apud philosophos; non vero definitiones vocum.

Quantum ad secundum : Definitio dividitur in essentialem, et descriptivam. Essentialis est, quæ rem explicat per principia ipsam rem constituentia. Descriptiva vero, quæ rem explicat per ea, quæ sunt ipsi adventitia; res enim innotescit nobis non solum per sua principia essentialia, sed etiam per ea, quæ sunt ei adventitia; sicut rex etiam cognoscitur ex vestibus, apparatu et satellitio : et radix cognoscitur per folia et fructus.

Definitio essentialis est duplex : alia dicitur physica, quæ scilicet datur per partes rei physicas ; alia metaphysica, quæ datur per partes metaphysicas. Partes physicæ sunt ex quibus componitur totum physicum, scilicet materia et forma ; ut suo loco dicetur. Partes metaphysicæ sunt ex quibus constat totum metaphysicum, scilicet species, quæ componitur ex genere et differentia. Exemplum definitionis physicæ est, si definias hominem compositum ex corpore et anima rationali : exemplum definitionis metaphysicæ est, si dicas eumdem hominem esse animal rationale.

Definitio descriptiva est triplex, scilicet propria, accidentalis et causalis. Definitio propria est illa, quæ rem explicat per suas proprietates, ut, homo est animal politicum, et scientiæ capax : proprium enim est homini inter animalia quod sit politicus et scientiarum capax. Definitio accidentalis est quæ notificat rem per quædam accidentia, quæ divisim sumpta conveniunt aliis, conjunctim tamen soli definito congruunt; hæc locum habet præcipue apud Rhetores; sic Virgilius definit Polyphemum :

Monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen [ademptum.
Trunca manu pinus regit, et vestigia firmat.
(*Æneid*, lib. III, 657, 658.)

Sic Plato definit hominem, animal pulchrum, implume, bipes, habens caput erectum.

Definitio causalis est quæ rem explicat per causas extrinsecas, scilicet finalem, exemplarem et efficientem; sic homo dicitur animal ad imaginem Dei factum, propter beatitudinem.

Quantum ad regulas definitionis, quatuor tradi solent. Prima ut definitio sit clarior definito, alias ipsum non manifestaret; unde ista peccat, Homo est mundus abbreviatus, quia obscurius est quid sit mundus, quam quid sit homo.

2° Regula est, ut nec sit superflua, nec diminuta. Superflua enim confundit intellectum, quia discernere non potest quid sit proprium rei ; diminuta vero rem solum dimidiate explicat : unde ista definitio non est bona : Homo est animal rationale album ; superfluit enim *album*. Ista etiam non est bona : Homo est animal bipes ; deest enim differentia distinguens hominem ab aliis bipedibus.

3° Regula est, ut definitio constet genere et differentia, aut saltem aliquo tenente locum generis et differentiæ : nam definitio explicat naturam rei ; unde debet assignare in quo conveniat, et in quo differat ab aliis rebus.

4° Regula est, ut quidquid dicitur de definitione, possit dici de definito; nam definitio est ipsa res definita clarius tantum explicata. Hæc autem regula intelligenda est de his quæ dicuntur de ipsa definitione primo intentionaliter sumpta, id est, de prædicatis realibus, non vero de prædicatis logicis ; nam de ista definitione : Homo est animal rationale, dicitur quod sit modus sciendi, quod tamen non dicitur de homine, quia est tantum prædicatum aliquod logicum. Hæc regula clarius intelligetur, postquam dixerimus infra quid sit prædicatum reale et quid prædicatum rationis, seu terminus primæ intentionis et terminus secundæ intentionis.

Objicies : Definitio non potest definiri, ergo male a nobis definitur. Probo antecedens : Nihil potest definiri per seipsum : sed si definitio definiatur, per seipsam definietur; ergo non potest definiri. Probo minorem : Nam definitio non potest definiri nisi per definitionem : ergo definitur per seipsam.

Respondeo. Nego antecedens. Ad probationem, nego minorem. Ad ejus probationem, distinguo antecedens : Definitio definiretur per definitionem, eodem modo sumpta nego, diversimode sumptam concedo. Explicatur solutio. Definitio potest dupliciter sumi : 1° pro ipsis terminis definientibus et clarius explicantibus ; 2° pro artificiosa dispositione talium terminorum in modum definitionis. Dicimus ergo quod definitio sumpta pro tali dispositione terminorum definitur per aliquos terminos nobis explicantes, quid sit talis dispositio.

NOTE VI.

(Art. EAU.)

Voici quels étaient les points divers de discussion au XVII° siècle, entre les scolastiques et les cartésiens, au sujet de l'élément *froid*. Nous en empruntons la mention assez curieuse au *Tractatus physicus* du célèbre cartésien Rohaut, dont voici le chapitre.

DE AQUA.

« I. *De natura aquæ.* — Quo notitia specialior rerum terrestrium nobis obtingat, resumamus iterum terram, et adnotemus eam cum sit poris prædita (quod jam animadversum). Demum omnia plena cum sint, omnes ejus poros repletos esse debere materia primi elementi, sed cum ii longi sint et angusti, eximiam illorum exilitatem non concedere variis partibus illius materiæ, ut aliter se moveant, quam secundum longitudinem : quo fit, ut quasi immobiles remaneant in respectu ad se invicem, sicque concrescant, efformentque quædam corpuscula figuram ejusmodi pororum obtinentia. Jam si inquiramus cui rei conferre liceat (ex iis, quæ sunt in rerum natura), congeriem infinitorum ejusmodi corpusculorum, quibus proplasmata sunt pori undulatim acti, ac proinde funiculos referunt, ideoque summe ductilia, cum inflecti pluries necesse habuerint, et variis modis dum formationem acceperunt, locus est ut credamus, talem congeriem aquæ non posse esse multum absimilem, ejusque indolem referre, quandoquidem in ea proprietates omnes quæ aquæ insunt reperire est.

« II. *Cur semper liquida sit et aliquando in gelu concrescat.* — Nam primo, si aqua similis est congeriei ejusmodi corpusculorum, certum est eam debere esse liquidam, quia, cum ejus partes admodum exiles sint, ideo facile commoveri possunt a materia secundi elementi, quod eas pervadit, et undequaque fere ambit : sed nihil quoque repugnat quin quoque duritiem acquirat ac glaciei formam induat, quia occurrere possunt tempora et loca, in quibus materia secundi elementi minus multo agitata, vel solito subtilior reddita est, ideo deponet vires, quas sufficientes esse oportet, quo seorsim ejus partes commoveantur, quantum necesse est, ut evadat liquida.

« III. *Cur sit gravis.*—Aquæ gravitas quoque elicitur facile ex illa suppositione, cum ex eo solum pendeat, quod ejus partes non eo motu gaudeant, qui requireretur ad eas determinandas ad recessum a centro terræ, ad quod proinde necessario impelli debent ab actione secundi elementi ; eaque de causa ; Aqua gravis est.

« IV. *Frigus non magis illi nativum esse quam calorem.* — Jam quod aqua in glaciem concreta frigida sit, admirationi locus non est, quoniam id ad ejus partium quietem sequitur (ut supra osten-

sum, ubi de frigore actum est). At ubi liquida est, calor et frigus æqualiter illi competunt, quia ex sua natura æque suscipere potest majorem, aut minorem agitationem, requisitam ut evadat, et videatur calida aut frigida.

« V. *Aquam calidam ex se non tendere ad refrigerationem.* — Si vero contingat aquam excalefactam paulisper frigefieri, id non ideo contingit, quod illi peculiaris ad frigus propensio insit, sed quod tunc valeat partem motus sui communicare (in quo omnis ejus calor situs est) rebus ipsam ambientibus, minusque illa calentibus; id inde confirmare est : quod si aqua calida vase aliquo concludatur, quod quodammodo commercium cum rebus ambientibus impediat, quarum partes motum suscipere aptæ sunt, experiri licet eam diutissime caloris sui esse tenacem.

« VI. *Aquam maxime rarefactionis esse capacem.* — Cum aqua paululum sensibiliter incalescit, contingit quasdam ejus partes e loco in quo sunt evadere, et in auras facessere, ibique in rotundum, a primi et secundi elementi materia eas ambiente agitatas, per totam sui longitudinem expandi, seque non solum mutuo expellere sed et circumcirca omnes aeris partes, quæ occurrere possent in spatiis sphæricis, quorum sunt quasi diametri.

« VII. *Aquæ evaporationem ejus partium naturam non immutare.* — Eximia illa aquæ partium agitatio, ob quam a se invicem segregantur, solam constituit immutationem, quæ in illa accidit, cum in vapores converti dicitur : id confirmatur, quia, si contingat eas parte sui motus privari, quod revera accidit ad occursum corporum frigidorum, earum mutua conjunctio et collectio animadvertitur, unde emergit aqua omnino similis illi, quam componebant ante solutionem in vapores.

« VIII. *Aerem in aquam non converti.* — Nec me latet quosdam hanc opinionem præoccupasse, aquam in vapores solutam aeris naturam induere : aerem quoque nativam exuere, et aquam fieri, tum cum corpore frigido vaporibus in aerem sublatis exposito, animadvertitur ejus superficiem aqua omnino cooperiri : sed falli eos evincam per experimentum a me institutum, ab iisdem proprio testimonio confirmandum si periclitari, quod facile est, velint, unde noscere erit aerem in aquam non transire. Usus ergo sum magnis illis lagenis vitreis, longa proboscide præditis, quas chymistæ vocant *cucurbitas*, eligendo unam capacem duarum pintarum, vel congii quartæ partis; eam sigillo hermetico clausi, ita ut aere plena manserit; demum eam immersi in doliolum aquæ plenum, collocatum in cellæ vinariæ fundo ad tres annos integros, identidem tamen inspiciens, quid in illa contineretur. Non tamen a me animadversum est aeri ullam sensibilem mutationem accidisse, nec ex eo vel aquæ guttam genitam fuisse : quod procul dubio futurum fuisset ob frigiditatem rei ambientis lagenam, si transmutatio elementorum, quomodo a philosophis fieri perhibetur, contingeret.

IX. *Cur vapores sursum ascendunt.* — Sicut partes aquæ, quæ in vapores abeunt, multifariam se concutiunt et undique se invicem propellunt, nec quam liberrime moveri possunt pro ratione eximiæ agitationis et angustiæ spatii, nisi in altum ferantur, et a terræ centro recedant, quia ut plurimum minor occurrit resistentia ex parte aeris superius constituti, quam ex parte corporum a lateribus, et infra existentium; hinc fit ut revera recedant, et in aerem, eo quo videmus modo, ascendant.

« X. *Cur aqua pene insipida et sine odore.* — Facilitas inflexionis in partibus aquæ, in causa est, quod multum non valeant concutere corpora, ad quæ allidunt, non secus ac vix commovebitur corpus in quod chorda erecta vibrabitur, quod ex opposito sensibiliter emovebitur, baculum ejusdem longitudinis, crassitiei et gravitatis in id ejaculando : id quoque in causa est, cur aqua linguæ admota lubrico tantum super eam feratur motu, sicque appareat insipida, saporis nullum pene sensum excitans : atque ut partes corporum odoratorum, quæ odoris sensum in nobis excitant, eædem sunt', quæ saporis sensum linguæ admotæ præbere possunt, clarum est aquæ partes, quæ nequeunt sapidum saporem dare, eas neque odoratas apparere debere.

« XI. *Cur aqua tam facile penetrat poros plurimorum corporum durorum.* — Eadem flexionis facilitas efficit quoque, ne partes aquæ exigant pororum omnium exactam rectitudinem in corporibus duris, sive ut[illegible]ea pervadant, sive evadant ubi semel ingressæ sunt.

« XII. *Cur non omne pororum genus pertranseat.* — Sicut vero partes aquæ pollent quadam crassitie cum certa figura, id saltem requirunt, ut pori durorum corporum certæ sint magnitudinis, quo eos pervadant. Ita, si videmus aquam pertransire quædam corpora, in aliis conclusam cohiberi, quamvis ostendat ratio poris ea non carere, id non magis mirum nobis debet videri, quam si cerneremus semina quædam per cribrum transmitti, cujus foramina satis pateant. nec posse per aliud, cujus angustiora sint.

« XIII. *Error plerorumque philosophorum circa aquam.* — Ea consideratio, nempe aquam facile quosdam poros pertransire, nequaquam alios, usui esse potest ad eos erroris convincendos, qui credunt aquam esse quoddam totum continuum, homogeneum, absque ulla actuali divisione : ea vero solum de causa esse liquidum, quod facillime ex omni parte dividi queat, et omnimode : id enim si foret, nullum esset assignare punctum mathematicum in aqua, per quod non æque posset facile dividi, quam per omne aliud, hoc est posse eam facillime in infinitum dividi; ac proinde aqua æque cito pertransire deberet poros vitri, ac per eos quos efficiunt sabuli grana se contingentia, quod experientiæ aperte repugnat.

« Possent hic ad examen revocari multæ aliæ aquæ proprietates, juxta naturam illi a nobis assignatam, sed satius erit pro re nata de iis disserere, quare transitum faciemus ad salis naturam.

NOTE VII.

(Art. Eléments.)

I.

Voici la discussion qui s'éleva au XVIIe siècle entre les scolastiques et les péripatéticiens au sujet de la théorie des éléments. Nous l'empruntons au *Tractatus physicus* de Rohaut, annoté par Le Grand.

« I. De elementis juxta antiquorum mentem homini dubium erit formas elementorum omnium simplicissimas esse, ubi distinctius perspectum fuerit, quid philosophi *elementi* nomine intelligant. Notandum ergo primarium philosophorum scopum esse, eo modo explicare generationes cujusque entis, ut notitiam præbeant omnium differentiam statuum, quos ea entia percurrunt, a primis suis principiis quousque perfectionem adipiscantur, sta-

tumque perfectum, in quo ea deprehendimus, nanciscantur : quo enim consequerentur, cum illis per experientiam notum esset, rem quampiam non promiscue ex quavis fieri, exempli gratia, lapides aut marmor inepta esse, ut in carnem transeant, atque alimento sint corpori ejusque augmente ex proportione deducunt, sola principia illico simul concurrentia ac quam simplicissime fieri potest, omnes corporis species constituere non posse, at solum quædam entia simplicissima, ex quorum varia mistione omnia alia entia deinceps possint componi : quæcunque autem sint simplicissima illa entia, sic producta a primis determinationibus ac primo principiorum coalitu, ea sunt quæ philosophi vocant *elementa* : ita ut elementa, a principiis differant, eo quod unum principium, exempli gratia *materia*, fit ens quodammodo incompletum et indeterminatum, *elementum* vero ens jam completum et determinatum.

« II. *Plura uno esse elementa, et quæ sit mens philosophorum de eorum natura.* — His explicatis, certum est plura uno debere esse elementa, cum alias omnia uniformi simplicitate donarentur, nec ulla darentur entia composita. Non convenit autem inter philosophos de iis quæ pro elementis habenda sunt; ratio est quia res in propria natura minus ab iis perspectæ sunt, quam in relatione ad sensus, quos in nobis producere aptæ sunt; ita philosophorum quidam, qui ad solum visus sensum animum adduxerunt, asseruerunt hujus mundi elementa esse luminosum et obscurum, aut diaphanum et opacum; alii, qui ad tactum omnia retulerunt, liquidum et solidum, vel calidum et frigidum sola statuerunt elementa.

« III. *Quo modo Aristoteles quatuor statuerit elementa.* — Aristoteles in posteriorum censu collocandus videtur; quamvis hac in re paulo aliter ac alii processerit. Is a limine perpendit primas qualitates tactiles, scilicet calorem, frigus, siccitatem, aut duritiem et humiditatem aut liquiditatem : demum perpendens duas ex illis qualitatibus eodem in subjecto posse concurrere, et quatuor posse copulari invicem quadrifariam, quatuor elementa statuit; unum frigidum et siccum, aliud frigidum et humidum, tertium calidum et humidum, quartum calidum et siccum.

« IV. *Quæ nomina iis indiderit.* — Deinceps, nomina iis elementis impositurus, in natura quæsiit quænam res darentur, in quarum unaquaque aliquod elementum præpollere videretur, et in quibus illius qualitates maxime essent sensibiles. Ita ratus terram rem esse omnium maxime frigidam et siccam simul, terræ nomen indidit primo elemento : eodem modo credens aquam rem esse, quæ plus cæteris omnibus obtineret frigoris et humiditatis, nomen aquæ dedit secundo suo elemento : iterum existimans nihil humidius, simulque calidius aere, tertio suo elemento nomen imposuit aeris : tandem securus ignem omnium maxime calidum et siccum, nomine *ignis* donavit quartum suum elementum.

« V. *Male quosdam a quibusdam explicari.* — Eo quod Aristoteles nomina hæc usurparit, quæ jam usu trita erant ad aliarum rerum significationem; plurimi, qui mentem ejus rite non perceperunt, ansam arripuerunt inepte credendi terram hanc, cujus sumus incolæ, aquam quam bibimus, aerem quem inspiratione ducimus, et ignem quem accendimus, quatuor esse elementa : qui error gravissimus apparebit iis omnibus, quibus perspectum erit elementi vocem simplici tantum corpori adscribi; quatuor autem, de quibus hactenus, e compositissimis esse nobis cognitis.

« VI. *Elementa ab Aristotele et aliis posita omittenda non esse.* — Aristotelis vero elementorum cum simplicitate ab illo ipsis assignata acceptorum, si instituatur comparatio cum iis, quæ alii philosophi invehere tentarunt, non animadvertemus ullam præ cæteris prærogativam, cum non potior ratio sit, qua qualitates tactui propriæ perpendantur, quam visui aut aliis sensibus; sed neque hi, neque illi admittendi sunt, duabus quidem de causis, me judice, fortissimis : prima est, quo rite constituantur elementa, debere id fieri juxta determinationes, quas prævidemus posse accidere materiæ in se consideratæ et absolute, non in respectu, quem differentes formæ, quas induere potest, habere possunt cum variis sensuum nostrorum facultatibus : secunda est, suppositis omnibus illis elementis, determinatis per qualitates sensibiles, quarum nulla nobis exhibetur distincta idea, impossibile esse quin supersit obscuritas quæpiam, quam nullus philosophorum penetrare valeat, ut prævideat quid ex illorum mistione oriturum sit : non secus ac medicus prænoscere nunquam valebit quæ futura sit vis medicamenti ex pluribus simplicibus compositi, cujus non nisi confusam habet notitiam. »

De Chymicorum elementis.

« I. *Qua methodo incedant chymistæ in investigatione elementorum.* — Nescio num hæ rationes, aut similes, induxerint chymistas, ut elementa hæc a priscis instituta reprobarent, id vero constat alia induxisse eos, a prioribus valde discrepantia. Illa constituturi, cum eorum ars in eo præsertim versetur, ut igne varie utantur ad separationem, quantum in illis est, diversarum partium, e quibus varia entia constant, sibi finxerunt dissolutionem illam igne factam certissimam esse viam perveniendi ad notitiam verorum elementorum, quibus natura ad entium compositionem utatur : non secus ac dissolutio partium omnium machinæ alicujus, unicus est modus, qui nobis exhibet e quibus confletur.

« II. *Quid mercurius chymistarum.* — Operam autem in certis corporibus navantes, exempli gratia vino, ejus copiam in alembicum infundunt, atque ope ignis quasdam partes in halitum abire jubent, quæ postea frigore concretæ, in aliud vas stillant, sub forma liquoris sapidi, subtilis et penetrantis, cui placuit nomen *Mercurii spiritus, aquæ vitæ* indere.

« III. *Quod vocant phlegma et sulphur.* — Demum, alembico ab igne non remoto, ab eo eliciunt liquorem insipidum, quem vocare libuit *phlegma;* atque in distillando pergunt donec supersit tantum in alembico materia tenax, melli propemodum similis. Deinceps materiam illam viscidam retortæ imponunt, iterumque ignis beneficio, phlegma educunt priori simile, postea liquorem acidum, cui iterum *mercurii* nomen assignant; hinc alium liquorem minus fluidum, qui oleum refert, quique flammam ut prior concipit, etc. cui *sulphuris* nomen tribuunt.

« IV. *Quid vocent caput mortuum et sal.* — Tandem quod residet in retorta igni tradentes, admodum siccum, cineris forma, in vas vitreum conjiciunt, affusa certa aquæ quantitate, quæ parvo tempore ibi salis saporem acquirit, demum, filtrationis auxilio, limpidam redditam alio vase excipiunt; hinc superest in vase terreo, terræ species, quam vocant *caput mortuum*, aut *terram damnatam;* aquam autem claram alio vase exceptam, ad ignem lentum evaporare omnino permittunt, tum restibile est in fundo vasis corpus durum et friabile, sali simile, cui ideo *salis* nomen concedunt.

« V. *Chymistarum quinque elementa.* — Inde colligunt quinque illa substantiarum genera, scilicet *mercurium, phlegma, sulphur, salem et caput mortuum* esse vini elementa. Quod autem omne id quod ex quovis alio subjecto educere valent, referat quampiam ex dictis substantiis, generice concludunt, res illas sola et vera esse elementa corporum omnium mistorum, quæ in mundo sunt, atque ex

earum varia mistione exsurgere varietatem omnem, quam ibi advertimus

« VI. *Ad quid chymia philosophis utilis sit.* — Iniquum vero fore censeo, si chymicis laudem detraherem, quam eorum industria laborque assiduus iis comparavit. Ab omnibus ut existimo, ac speciatim philosophis, multa ipsis ob susceptum laborem, ac quotidie subeundum debentur, in productione plurimarum experientiarum, quarum ope, notitiam illis exhibent multarum proprietatum, plurimorum entium differentium : unde occasio illis porrigitur indagandi et detegendi rerum naturam, quæque eodem tempore norma illis est ad scrutandam veritatem principiorum suorum, ad robur ratiocinii ac conclusionum inde emergentium. Nec tamen censeo acquiescendum illorum philosophandi methodo, nec speciatim admittenda esse, quæ nobis obtrudunt elementa.

« VII. *Chymistarum vitium.* — Quamvis laudes immodicæ, quas plerique sibi vindicant, quibus eorum libri turgent, quasi soli essent philosophi, solique arcanorum naturæ mystagogi ; ac immoderata eorum promissa, ut plurimum falsa et inania, omnium prope contemptum ipsis conciliarint, voc. sque obscuræ ac æquivocæ quibus perpetuo utantur, ut a plerisque explodantur in causa sint. Non hac tamen de causa, ab eorum opinionibus discede : nam quoad ea enormia encomia, futiliaque promissa, individualia sunt vitia quæ facile declinare licet. Revera chymistæ quidam mihi noti ab iis vitiis sunt alieni, qui tantum abest, ut cæterorum more superbiant, vice versa ea sunt præditi modestia, ut vel ea solum de causa urbanorum gregi accensendi veniant, etsi aliunde non accederet illis, quo commendabiles fierent. Vocum autem obscuritas, e quibus quædam usu jam probatæ sunt, facile superabilis est, earum explicatione quæsita.

« VIII. *Eas misti cujuspiam particulas omnes colligere non posse : eas autem quas colligant alteratas esse.* — Hac vero de causa mihi improbatur chymistarum methodus : 1° quia manca est, certum enim est, quantumvis exactissime labor suscipiatur, eos tamen nihil præter partes sensibiles, corpus componentes colligere posse : eas enim quæ materiam illam subtilem, de qua supra actum est, referunt, et quarum exsistentiam probavimus, ac ad compositionem plurimarum rerum concurrere possunt, subterfugere eorum curam certum est. Præterea, quod nobis pro principio obtrudunt, non potest non valde alteratum prodire, ac valde dissimile ab eo, quod erat in misto, eo quod ignis agitare non potuit partes diversas quas eliciunt, nec ad concursum mutuum eas incitare, quin subdividantur ac proinde figuram et naturam priorem exuant, quod ipsum experientia ratum facit, remistis enim omnibus partibus, in quas mistum dissolutum est, quod hinc resultat, ab illo misto omnino discrepat.

« IX. *Posita tali methodo plura quinque elementis constituenda esse.* — His addere est chymistas sibimetipsis fraudi esse, dum quinque tantum elementa constituunt ; concessa enim eorum methodo, et via cui innituntur, maximus eorum numerus concedendus esset, imo adeo ingens, ut eum noscere impossibile sit : sic maximus exoriretur numerus specierum *mercurii*, *sulphuris*, *salis*, et sic de cæteris. Revera, ut de solo *sale* verba fiant, quot species mistorum dabuntur, tot salium species exsurgent, exempli gratia qui e fraxino educitur, vi pollet caustica, hoc est carnem cui admovetur erodit, quod non præstat sal e quercu elicitum.

« X. *Eos confuse tantum elementa cognoscere.* — Id vero maxime reprobo circa chymistarum ratiocinium, chaos scilicet quod invehunt, et e quo emergere recusant, præterea quod alieno sint animo a distincta rerum notitia, ab omnibus tamen adeo exoptanda : exempli gratia si quis ab iis quæsierit quid sub *sulphuris* voce sibi velint? revera dicent id, substantiam pinguem esse, quæ flammam concipit. Si vero ulterius urgeas ut dicant, quid sit illa substantia pinguis et inflammabilis, cui sulphuris nomen imponunt, ac in quo sita sit ea proprietas flammam concipiendi, nedum respondere parati erunt, quod mirum nemini esse debet, quandoquidem id eos latet. Verum ægre ferunt, quod de iis curiosius inquiratur, deturque opera sibi hac super re satisfaciendi. Ita ut tota eorum scientia intra hos limites coerceatur, ut nomina imponant rebus omnino ipsis ignotis, ex quarum mistione, quid emersurum sit nemo prævideat ; cum tamen hoc e præcipuis sit requisitis ad elementorum notitiam facientibus.

« XI. *Usus suppositus elementorum chymistarum et antiquorum.* — In gratiam elementorum chymistarum forte quis dicet, imo elementorum Aristotelicorum, etsi distincte eorum notitia non percipiatur, et quid in propria natura sint, saltem noscitur quid præstare valeant, hoc est sensationes, quas in nobis excitant, atque quid commodi vel incommodi ex iis percipere valeamus ; idque satis esse forte credat quispiam, quo deducamur in notitiam facultatis rei, quæ ex eorum mistione exsurget. Nam, addent, duæ regulæ generales ex eo fundamento a nobis elici poterunt : prima est, si res duæ seorsim eumdem effectum edere valeant, idem præstabunt ubi mutuo permistæ fuerint : secunda, si res duæ separatim duos effectus contrarios gignere valeant, ubi junctæ fuerint, unum totum component, inter illos duos effectus medium. Ex quibus procul dubio maxima utilitas nascitura sit.

« XII. *Supposititium illum usum.* — Etsi vero utraque illa regula veritati consona sit, imprudentiæ tamen esset fiduciam omnino in illis collocare : imo pro certo habeo ipsos chymistas eas improbaturos, quibus perspectum est, si pressius quis vellet illis adhærere judicia quædam proferret, quibus experientia adversaretur.

« XIII. Exempli gratia : 1° Si utraque illa regula ad amussim admitteretur, assevераretur duo corpora quæ seorsim frigida percipit tactus, compositura unum totum quod frigidum quoque videretur ; 2° assereretur duo corpora liquida unum totum liquidum effectura ; 3° duos liquores diaphanos daturos simul unum totum transparens ; 4° ex duobus liquoribus rubris simul mistis rubicundum colorem superstitem iri ; 5° corpus flavescens remistum alteri viridi, effecturum colorem ex flavo virescentem ; 6° res duas seorsim innoxie assumptas, innoxie quoque mistas posse assumi.

« XIV. *Experientia contraria.* — Interim notum est judicia ea experimentis sequentibus repugnare, exempli gratia. 1° calx ad tactum frigida, frigida irrorata, ad incendium usque incalescit : item, si spiritus vitrioli cum oleo tartari misceatur, quorum unumquodque percipitur frigidum, subito inde exoritur ebullitio, ad quam sensibilis sequitur calor ; 2° si simul spiritus vini et urinæ commisceantur, ex utroque liquore valde tenui, uno pene momento exoritur corpus nequaquam fluidum, imo quodammodo durum ; 3° si quartæ partis horæ spatio, ebulliat semis sextarius aceti stillatitii, in quod infundatur lithargyri argenti circiter uncia ; demum si post maceratum calcis vivæ frustum, per horas 24 in aquæ quantitate sufficienti (in id usurpanda vasa testacea, nova, nitida, sandaraca incrustata) per filtrum seorsim trajiciantur duo illi liquores, pellucidi omnino illi erunt, invicem vero permisti, opacum colorem et valde fuscum acquirent.

« XV. *De atramento sympathetico.* — Ex usu utriusque illius aquæ pendet atramenti arcanum a quibusdam *sympatheticum* dictum : primæ aquæ usus est ad scribendum quod imperspectibile optatur, scripturæ vestigio evanescente statim ac ca-

siccatur : is vero ad quem transmittitur epistola, chartæ affricans spongiam aqua secunda leviter imbutam, scripturam detegit ex rufo nigrescentem : Quandiu aquæ illæ recentes sunt, ac cum sedulitate cooperitur vas, in quo infusa est calx viva, non est necesse humectatam spongiam attingere scripturam, quo in conspectum veniat, satis est ad parvam distantiam admovere, imo sæpius experientia mihi compertum est aquam calcis adeo esse efficacem, ut ab extensa supra mensam epistola ex prima aqua conscripta, eaque minori scapo papyri cooperta si affundatur aqua secunda superiori foliolo, solo ea humectato, scripturam epistolæ nigrorem nihilominus acquirere.

« 1° Ex ebulliente aqua, igni imposita, cui tantillum ligni Brasiliani inditum sit, comparatur brevi tempore liquor rubicundus satis elegans : eum postea si infundas in scyphum vitreum tantillum aceti continens, color ille in succineum abit, eaque celeritate, ut primus color omnino evanescat statim, ac aqua fundum vasis attigit.

« 2° Certum est nucem gallam flavescentis esse coloris, atque eam in pulverem tritam nihil nigri exhibere, uti nec *vitriolum*, cujus color est viridis, si tamen dierum aliquot spatio, in aqua communi utrumque maceretur : vel, quo citius voti compos fias, si una vel altera hora ad ignem ebulliant, exsurgere vides colorem nigrum ab atramento nequaquam discrepantem, nisi quod illi tantillum gummi Arabici deest.

« 3° Medici aliquando præscribunt nitri spiritum, aut olei vitrioli guttas aliquot ex jusculo, vel alio liquore sumenda : ea seorsim assumpta et appositae, remedii opem præstant; nihilominus simul usurpata veneni vim induunt. Verum istud experimentum, non secus ac præcedentia et plura alia, quæ addi possent, tam liquido utriusque regulæ instabilitatem ostendunt, ac proinde inutilitatem elementorum antiquorum, ut superfluum sit amplius circa ea immorari. Hoc jam agendum superest, ut tentemus demonstrare quæ vera sint rerum naturalium elementa.

De elementis rerum naturalium.

« I. *Neminem deceptum iri qui figuras partibus materiæ assignarit.* — Quo majori cum cautione hic procedamus, atque ut stabiliatur numerus elementorum respectu habito ad res in se consideratas, nequaquam ad effectus, quos in nos exserere possunt, advertamus id quod primum nobis occurrit, materiæ posse accidere, esse ejus *divisibilitatem* in plurimas particulas certis figuris comprehensas. Hæc consideratio summi est momenti, sed si vel leviter ad eam attendamus animum, non nullos admirabimur, qui sibi videndi occasionem adesse autumant, si ad considerandum impellantur, minimas materiei partes sua figura donari; et nihilominus aures latas præbent iis, qui qualitates occultas oggerunt, quas neutiquam mente concipiunt.

« II. *Dari multa minima entia.* — Notamus quoque, præter entia crassa et palpabilia, quæ nos circumdant, dari præterea alia minima infinita, visum effugientia, antiquis omnino ignota. Inter ea tamen quædam perspicua sunt, si oculorum acies admoveatur, quales sunt exigui illi serpentes, qui pene momento in optimo aceto, calidiori soli exposito, gignuntur : certum autem est minima illa entia nos non agnituros fuisse, qualia hodie in notitiam veniunt, nisi hoc sæculo felix microscopii inventum accessisset. Jampridem, exempli gratia maculæ mucidæ in libri tegmine deprehensæ fuerunt : non ignotus fuerat acarus, grano arenæ minus animal, quia progressus ejus animadvertebatur; at tantum ab excogitato et invento microscopio, jucundo spectaculo deprehendimus simplicem mucidam maculam, areolam esse plantis consitam, stipitibus, foliis, gemmis et floribus donatam : *Acari* dorsum squammis coopertum esse, tripedem esse utroque ex latere, et duabus maculis nigris in capite notatum, quas oculos esse verisimile est, quia ad præsentiam cuspidis aciculæ, viam intercipienti ad latus deflectit.

« III. *Entia particulis his minoribus donata esse.* — Si vero microscopium exhibuit nobis et detexit entia adeo parva, ratio nostra nunquid nobis est indicatura ea particulis absque comparatione multo minoribus esse donata, omnibus nostris sensibus imperviis, omni hominum industriæ, imo nostræ imaginationi. Idque quo unico exemplo innotescat, quandoquidem acarus incedit, est præditus cruribus, necesse est ea crura juncturas habere; quo eæ juncturæ motu fruantur, oportet adesse musculos, nervos et tendines, nervos illos fibris donari, quales deprehendimus in majoribus animalibus, vel saltem illis æquipollentes. Si vero ulterius structuram illius perpendere velimus, ac de ejus corde, sanguine, cerebro, spiritibusque animalibus verba facere, id in altum mare nos conjiceret, terræque, ut sic dicam, visum eriperet, et confiteri cogeret imaginationem nostram imparem esse, comprehendendæ summæ exilitati ultimarum partium, animalculum illud constituentium : optarem tamen mentem eo dirigi, dataque opera hic immoratus sum, vitaturus ingenii eorum tenuitatem, quibus quodcunque offertur ridiculum videtur, nisi congruat cum crassis illorum ideis, jocoque excipiunt dum apud illos sermo de materia aliqua subtili habetur, cujus agitatio et tenuitas viam ubique sibi aperit, locumque ubique concedit.

« IV. *Elementa nasci e prima divisione quæ materiæ accidere potest.* — Notis illis suppositis, quandoquidem nobis perspectum est, minima mundi entia ex elementorum mistura originem habere, æque ac maxima; atque ut indubium est minimarum partium numerum, sufficientem esse ad res quantumvis magnas componendas, inferendum superest, tot debere exstare elementa, quot reperiri possunt notabiles divisiones in partibus materiæ insensibilibus, juxta primam illius divisionem.

« V. *Non hic agi de divisione facta tempore creationis mundi.* — Sed quo mens nostra dilucidius percipiatur, nostrarum esse credimus partium, monitum quoddam hic iterum obtrudere, scilicet nos res in statu pure naturali perpendere; et quamquam nos non lateat primam divisionem, quæ materiæ accidit, a Deo manare, qui pro libitu eam condidit, cum mundum creavit, de ea tamen verba facere hic non intendimus : creatio enim mysterium est quod credo, et quod scrutari ad me non spectat. Aliam ergo divisionem specto, quæ forsan facta est juxta a nobis de ea conceptam opinionem, et ad quam res omnes creatæ possunt subsequi.

« VI. *Quæ sit divisio e qua supponimus nasci elementa.* — Sic universim, materiam, quantum nobis licet considerando, eam cogitatione primo dividimus in numerum innumerabilem particularum sibi propemodum æqualium, prætermissis illis figuris, quibus donatæ esse queunt; nam præter cubicam, quæ in phantasiam omnium prima incurrit, maximum aliarum numerum obtinere possunt, iisdem effectibus producendis idonearum. Hoc supponimus Deum unamquamque earum particularum convertere variis modis circa proprium centrum, quo initium veræ divisionis earum ab invicem fiat.

« VII. *Tria necessario dari elementa.* — Hoc supposito, impossibile est omnes eas materiæ particulas non ubique disrumpi ubi exstant anguli, ac ubicunque cum viciniis intricatæ et connexæ sunt, ita ut, cum jam valde exiguæ, ex suppositione fuerint, magis ac magis decrescunt, quoad figuram sphæricam adipiscantur; sic duplicis generis materiam determinatam habemus, quæ nobis pro duobus primis elementis admittendæ sunt : atque inter has

duas deinceps *primum elementum* nominaturi illud, cujus essentia est illi pulvisculo similis, qui ex aliis partibus paulo minus subtilibus circumcirca effertur, dum rotunditatem acquirunt. Ejusmodi autem partibus in rotunditatem effictis, nomen *secundi elementi* imponemus. Cum autem possit accidere quasdam exiguas particulas materiæ, solitarias vel plures simul, retinere figuras irregulares et intricatas, motui pene ineptas, eas *tertium elementum* astruemus, quod cæteris adjungimus.

« VIII. *Elementorum proprietates.* Quoad præcipuas trium illorum elementorum proprietates, notandum est nihil repugnare quin ad invicem transmutentur : sic partes tertii elementi in rotundum aliquando effingi possunt; formamque secundi consequi : secundi item et tertii particulæ comminui et atteri possunt, eoque modo immutari, et primi formam adipisci. Sed inter tria illa elementa non datur ullum quod formæ suæ magis tenax sit, entitatisque modum servet, quam secundum, quia solidius est, atque ob sphæricam figuram in sese potest moveri, partibus vicinis nequaquam se immiscens et intricans : ex adverso, primo nu lum mutabilius esse debet, ejus enim partes cum pernicissimo motu cieantur, utilitatisque maximæ exsistant, impulsui aliorum elementorum occurrentium resistere non valent, singulisque momentis coguntur, proprias figuras accommodare, ad formam locorum quos percurrunt, et ad quos abripit earum motus.

« IX. *Primi proprietas.* — Primum quoque elementum majori motu aliis duobus impelli necesse est, etiamsi enim tria illa elementa statim æqualiter a primo motore commota essent, in progressu fieri potuit, ut primum elementum pluries in occursu habuerit alia corpora, quæ ipsis obstiterint, a quibus cum commotum non fuerit, ad reflexionem adactum fuit, etsi de motu nihil ipsi decesserit : cum cætera elementa ipsi occurrere nequeant quin ad motum impellant, eoque pacto ejus motum augeant per proprii diminutionem.

« X. *Quomodo primum elementum celeritatis plus cæteris duobus acquirat.* — Quia autem primum elementum cogitur sæpe insinuare se in parva intervalla, quæ resultant ex parvis globulis secundi elementi ad invicem compactis, necessum est ut plures ejus particulæ conculcatæ et oppressæ, deserant quos ad latera habebant, eos anticipatura : ita ut cum compositus motus illis accidat, ex proprio et motu partium subsequentium et urgentium, inde major illis accedat celeritas ea, qua pollent partes secundi elementi eos impellentis. Non secus ac aer folle conclusus, ad exitum majori celeritate promovetur, ea quæ inest parietibus illius, qui adinvicem adducuntur, quique adducti eum ad exitum impellunt.

« XI. *Cur nomina propria illis elementis non imponimus.* — Obiter notandum est facile mihi esse non secus ac Aristoteli, nomina imponere tribus memoratis elementis desumpta a rebus eorum maxime participibus. Sic nomine *ignis* primum elementum donare liceret, secundum nomine *aeris*, et tertium *terræ*; sed, adde quod ordinis rationi sic vis inferretur, quandoquidem nondum probavimus ignem maxima ex parte constare ex materia primi elementi, aerem ex secundi materia, et terram ex ea, quæ componit tertium. Subest præterea alia ratio, quæ me ne id faciam avocat, scilicet me eo pacto tria illa vocabula æquivoca redditurum, unde abusus occasio nasceretur, eaque in alia significata ab iis, quæ ipsis assignari cupio transferendi.

« XII. *Tria illa elementa non esse imaginaria.* — Forte quis objiciet materiam initio non fuisse divisam eo quo supposui modo; id fateor equidem, sed hoc contra me non facit; nec multum refert quomodo materia initio divisa fuerit : quomodocunque enim divisionem admiserit, nullus dubitabit jam triplicem ejusmodi materiam in natura rerum reperiri, qualem descripsi. Cum certissimum sit necessario illam sequi ad motum et divisionem partium materiæ, quas experientia cogit nos in rerum natura admittere. Ita ut tria elementa a nobis constituta pro figmentis habenda non sint : ex adverso, cum facillimum sit ea comprehendere, eorumque exsistentiæ necessitas apertissima sit, non possumus non iis uti, ad rerum pure naturalium explicationem. »

Animadversio.

« Enimvero tanta est horum elementorum, et præsertim subtilioris materiæ in universo necessitas, ut omnis pene generatio ab illa pendeat tanquam ejus causa, et omnium motuum opifice. Nam licet corpus consteⁱ, a quibus essentiam suam depromit, nunquam tamen sponte movetur, aut mutationem aliquam subit, nisi illius partes ab al o impellantur, aut saltem ad id stimulentur. Quare ubi contingit illas ab invicem divelli, aut aliarum accessu *situm* mutare, necessarium est dari *tenue* aliquod corpus, cuncta pervadens, quod motum in partibus illis excitet atque alterationem inducat. Nam quid minimas *metalli fusi* partes distrahit easque a se mutuo separat, cum antea quiescerent, nisi exilis quædam substantia adsit quæ illius meatus penetret, et eas secundum naturæ leges concutiat?

« Præterea, quantumvis solidorum corporum partes inter se compingantur, non possunt tamen ita arcte constringi, quin plurima intervalla relinquant, quæ quum crasso aere repleri nequeant, oportet ut subtili materia occupentur. Deinde quid crystallum tot spiraculis perforat, ut luminis radios transmittat, nisi subtilis æther adsit, qui proportionatos sibi poros concinnat et effingit. Quippe si vitrum dum recens e fornace extractum est, in locum frigidiorem deferatur, illico dissilit et rumpitur : eo quod exteriorum partium meatus, citius quam interiores præ frigore coercentur. Quo fit, ut tenuissimo corpori intra eos recondito, egressum impediant, quod utpote moræ impatiens, in solidiores partes impingit, et vitrum in frusta comminuit.

« Pari ratione, si vitrum frigidum igni adhibeatur, ita ut una parte multo magis quam aliis vicinis calefiat, hoc ipso in illa parte frangetur; quia non possunt ejus meatus calore dilatari, meatibus vicinarum partium immutatis, quin illa ab istis per materiam subtilem disjungatur.

« Ob eamdem causam, vitrum pellucidum est lumenque libere trajicit; quia, dum vitrum generatur, liquidum est, et materia ignis undique circa ejus particulas fluens, innumeros ibi meatus sibi excavat, per quos postea globuli secundi elementi libere transeuntes, actionem luminis in omnes partes secundum lineas rectas transferre possunt.

« Materiam subtilem evidenter etiam probant corpora fluida, quæ certe non alia ratione a duris discriminantur, quam quod durorum corporum partes stabiles sunt ac immotæ; liquidorum autem partes etiam exiguæ, variis motibus cientur, et locum suum variant. Verum hi motus a nullo alio, quam a subtili materia proficisci queunt, cum omnia corpora permeet, et eorum partes ad sui motus leges inflectat.

« Hinc oritur quod fluida, diu incerta serventur, quæ ad corruptionem vergere statim necessum est, si tenuis illius substantiæ agitatio perturbetur, et ab instituto declinet. Hinc vinum dolio inclusum, tonitrui stridore omnino concitatur; sanguis quoad externam speciem mutatur, aut in febrim effervescit. Quæ mutationes aliunde proficisci non possunt, quam a subtilis ætheris motu impedito, aut

perturbato. Hæc nunc sufficiant. » (ROHAUT, *Tractatus physicus.*)

II.

Voici comment au XVIIe siècle les docteurs qui mêlaient la tradition platonicienne et la tradition scolastique, entendaient la théorie des éléments, ainsi que les rapports qu'ils mettaient entre les éléments, les formes et les principes de l'harmonie universelle.

On verra par cette citation que la doctrine péripatéticienne était le fond commun de tous les systèmes même de ceux qui tendaient à l'illuminisme.

Le fragment qui suit est extrait de la *Magie naturelle* du Napolitain De la Porte :

Cap. IV. — *Antiquorum opiniones de mirabilium operationum, et primo de elementis.*

« Quos sæpe intuemur naturæ effectus in causarum aucupio ita priscorum philosophorum animos accendit, ut in eo non parum insudarint et hallucinati sint, ut varii varias dixerint opiniones, quas antequam ulterius progrediamur, referre non fuerit inopportunum. Primi ab elementis omnia progredi, eaque rerum principia statuerunt, ut hippasus Metapontinus, et Heraclides Ponticus ignem, Diogenes Apolloniates, et Anaximenes aerem, Thales Milesius aquam. Hæc igitur primigenia naturæ semina statuerunt, scilicet elementa, simplicia corpora (nunc autem illegitima, spuria, et adulterina, et magis et minus aliis mista transmutantur) materiale principium naturalis sunt corporis, perpetua vicissitudine alterabilia, et vertibilia agitantur, atque ita sunt intra ingentes cœli fornices conglobata, ut totum hunc sublunarem repleant mundum. Ignis enim levissimus, purissimusque, ut visum effugiat, in altum se substulit, et superiorem locum sibi ascivit, quem æthera appellant. Huic proximum elementum spiritus, paulo igne ponderosior, immensa amplitudine circumfusus, per cuncta meabilis, ad suam nos reddit qualitatem, nunc in nubes densatur, cogiturque in nebulas, et solvitur. Succedit his aqua, inde ultimum ex defæcatis elementis abrasum, coalitumque, quod terra dicitur, cunctis substernitur, crassa, solidissima, impenetrabilis, ut nil tangi possit solidum, quod terræ sit expers, et nil vacuum sine spiritu. Ipsa medii spatio æquilibrata, obvallatur omnibus, immobilis sola residens, alia namque rotata vertigine circumferuntur. Hippon vero et Critias elementorum vapores principia dixere. Parmenides qualitates prounutiavit; ex calido namque et frigido omnia constare dixit. Medici ex quatuor qualitatibus, calido, frigido, humido, sicco, quando simul conferuntur ex eorum victoria. Singula enim elementa vicina, veluti quibusdam ulnis complectuntur, et contrariis dissident qualitatibus. Natura enim sagax rato modulo, miraque opportunitate hanc machinam architectata est. Quum enim binæ essent in unoquoque qualitates, in aliquibus jugabilis societas, in aliquibus vero discrepantia, talem singulis de duobus alteram dedit, ut cui adhæreat, agnatam sibi, et similem habeat qualitatem, ut aer, et ignis, alter enim calidus, et siccus, alter vero calidus et humidus. Siccum enim et humidum contraria sunt, conciliatione tamen socii caloris copulantur : sic terra frigida et sicca est, aqua enim frigida et humida, quæ etsi per siccum et humidum sunt adversantia, connectuntur tamen frigiditatis societate, aliter enim difficilis esset eorum concordia. Sic ignis paulatim in aerem abit per calidum, hic in aquam per humidum, aqua in terram per frigidum; et terra igni per siccum conjungitur, et ita providissime gradiuntur. Inde ordine præpostero denuo transmutantur, et ex se invicem fiunt; facilis enim transitus, quum communem nacta sunt qualitatem, uti ignis et aer per caliditatem, quæque autem ambabus opposita sunt qualitatibus, ut ignis et aqua, difficilius vertuntur. Caliditas igitur, frigiditas, humiditas, et siccitas principes qualitates dicuntur, quum ab elementis elabantur primo, et ex iis secundarii emanent effectus, quarum duæ effectrices sunt, caliditas, et frigiditas, quæ plus ad agendum, quam patiendum natæ sunt; patiuntur aliæ, humiditas, et siccitas, non quod prorsus ocientur, sed quia ab aliis conserventur et inducantur. Secundariæ dicuntur, quasi primis inservientes, et secundo operari dicuntur, ut emollire, maturare, resolvere, tenuiorem reddere, uti quum calidum in mistum aliquod agens, educit impurum, et dum suæ actioni idoneum reddere tentat, ut simplicius fiat, evadit tenue : sic frigidum conservat, constringit, et congelat : siccum inspissat, et exasperat; nam dum excedit in illius superficie humidum, quæ consumere non valet, indurat : unde superficiei scabrities inducitur, nam vacuitate depressa, et elevata duritie, partium fit asperitas, et prominentia evenit. Sic humidum auget, corrumpit, et plerumque per se unum agit, per accidens aliud, ut ex maturatione, constrictione, expulsione, et iis similibus lac, ut urinam, menstruum, sudorem evocat, quæ tertiæ a medicis dicuntur qualitates, sic secundis inservientes, ut illæ primis, et quandoque in aliquibus operantur membris, ut caput corroborare, renibus consulere, quas et nonnulli quartas vocant. Hæc igitur fundamenta pronuntiarunt mistorum omnium, et operationum mirabilium, quæque in medio protulere experimenta, iis componi, et causas reperiri posse crediderunt. Sed Empedocles Agrigentinus elementis, uti non sufficientibus concordiam, et litem addidit, ex una res gigni, corrumpi ex altera, his versibus :

Quatuor in primis cunctarum semina rerum,
Jupiter æthereus, Pluto inferus, almaque Juno,
Et Nestis lacrymis hominum quæ lumina complet.
Nonnunquam connectis amor, simul omnia rursus
Nonnunquam sejuncta jubet contentio ferri.

Jovem autem intelligit fervorem, et æthera, almam vero Junonem, aera. Plutonem terram, Nestim quoque humanos rivos, tanquam genituram, et aquam. Concordiam et litem hanc reperiri in elementis per qualitates sibi oppositas dissidentes, et consentientes, ac etiam in ipso cœlo, uti Jupiter et Venus planetas omnes diligunt, præter Martem et Saturnum, Venus amica Marti, cui planetæ cæteri aversantur. Est altera inimicitia, quæ per oppositiones domorum, et exaltationes. Flagrant enim odio signa, et amicitiæ nexu convinciuntur, ut canit Manilius.

Quin etiam propriis inter se legibus astra
Conveniunt, et certa gerunt commercia rerum,
Inque vicem præstant visus, atque auribus hærent,
Aut odium, fœdusque gerunt, conversaque quædam
In semet proprio ducuntur plena furore.

Cap. V. — *Multas naturæ operationes ex formis provenire.*

« Peripatetici omnes, et recentiorum philosophorum ætas, ex iis, quæ a vetustioribus dicta erant, rerum operationes omnes tueri non poterant, cum res aliquando contraria qualitatibus operarentur, ac ultra elementa, et qualitates, aliquod aliud esse conjectarunt, uti virtutes substantialibus formis connatæ. Nunc autem, ut enucleatius patescant omnia, æquum est meminisse, a quibus vires proficiscantur, non minimum in reperiendis novis, componendisque profuturum, ut separare et discernere discamus, nec omnem veri seriem conturbemus. Cum ex eodem misto plures fluitent effectus varii admodum, et diversi, ex uno autem peroriri pri-

cipio est omnibus in confesso, cujusmodi multa in processu leguntur exempla. Jamque unde proficiscantur aperte dicturis paulo altius exordiendum est. Cujusque naturalis substantiæ (nam substantiam voco id, quod ex utraque compactum est) compositioni materia formaque uti principia eveniunt, nec qualitatum functiones ejicimus, quæ ex primordiis in elementis latitabant, ternumque simul replent numerum. Cum elementa ipsa in alicujus efformatione eveniunt, retinet efformatum qualitates præexcellentes aliquas, e quibus quanquam cuncta in effectum productione concurrant, a superioribus totum provenisse creditur, quum sibi reliquorum vires ascribant; si enim omnes æque decertarent, in conspicua esset eorum virtus. Nec materia quodammodo viribus est viduata, non illa princeps, simplexque est, de qua memoro, sed quæ ex elementorum vi, substantiisque enata est, e duobus maxime patibilibus, terra videlicet et aqua; et quas aliquando solet Aristoteles secundarias qualitates, et corporeos effectus appellare; nos materiei functiones, sive vires, sine alio vocabulo gaudent, cognominemus; uti rarum, densum, asperum, læve, durum, fissile, materiei gremio penitus constituta, ab elementis tamen omnia veniunt. Rectius igitur censui, ne confundantur qualitatum, effectus a temperatura, materiæ vero a consistentia effluere. At formæ tanta vis inest, ut quos omnes intuemur effectus, ab ipsa primum progigni nemini sit non cognitum, divinumque habeat exordium, veluti superior, et præstantissima, per se sine alterius adminiculo eis, uti instrumentis utitur, ut citius et commodius actionem expediat: quique animum minime addictum, assuetumque speculationibus habet, a temperamento, materiaque omne effici posse putat, cum iis tanquam per instrumenta fiant. Opifex enim si in alicujus constructione simulacri aliquo utitur stylo, vel scalpro, non ut agens utitur, sed suppeditando, ut navius expediat. Tres igitur cum in unoquoque sint efficientes causæ, non feriari, aut cessare putes, sed fetificantes omnes, remissius unam, validius reliquam, omnium vero maxime forma ipsa id efficit, reliquas corroboram, et, si deficeret, irritas faceret, et frustrarentur, cum non sufficiant cœlestibus muneribus capiendis. Et quanquam sola exprimere eos non possit, quin reliquæ suos depromant, tamen nec confunduntur, nec diversæ fiunt, sed ita inter se colliguntur, ut mutuo indigeant opere. Qui recte id rationis indagine cernere noverit, obscuritatis nil habet, nec veri scientiam confundet; unde vis ea, quæ rei dicitur proprietas, non e temperamento, sed ab ipsa evenit forma. »

Cap. VI. — *Unde eveniat forma, et de Homeri catena, et Platonis annulis.*

« Forma igitur, ut omnium præstantissima, compari quoque evenit loco : a suprema igitur vertigine proxime, huic ab intelligentiis, illis denique ab ipso Deo, sic quæ formæ, eadem est et proprietatum origo. Zeno Citticus materiei Deum adjunxit, quarum efficiendi unum, patiendi alterum fecit principium. Nam Deus, ut sentit Plato, cum primitus cœlos, sidera, ipsaque rerum primordia elementa, ortus et interitus vicissitudine marcescentia, suæ divinitatis omnipotentia apto modulamine condidisset, dein animalium, stirpium, et inanimatorum genera, ne illa eadem cum cœlo conditione forent, cœlorum, elementorumque viribus accitis, per gradus assignavit, inferiora supernis ancillari fatali lege sancivit, et formam unicuique suam sidereo lapsu viribus cumulatam immisit; et ne continua rerum desisteret procreatio, singula semen proferre jussit, et formam præparatis f. nerari. Sic ab ipso cœlo devenientes formas divinas, et cœlestes esse necessario pronuntiabis : in qua formarum exemplar, et nobilissima consistit causa, quam Plato ipse, philosophorum princeps, mundi animam vocat, summus item Aristoteles universalem naturam, Avicenna autem formarum datorem. Ipse non de re, uti caduca, sed ex se eliciens, et immittens primo intelligentiis, stellisque impartitur, dein elementa, tanquam per instrumenta materiam disponentia aspectibus informat. Quis est ergo tam demens, tam male a natura formatus, ut si hæc ab elementis, cœlo, intelligentiis, et denique ab ipso Deo veniat, cœlestem dicat quod naturam illam non sapiat, et divinam quodam modo majestatem non redoleat? et cum tanta cum eo sit affinitas, opera efficiat quibus nil admirabilius, aut fingi, aut cogitari possit? Hæc igitur rerum combinatio, hæc series, et ordo divinæ deserviens providentiæ, ut qua reguntur hæc omnia inferiora, ab ipso Deo primitus seriatim procedant, et operandi virtutem suscipiant. Deus enim, ut Macrobius ait, qui prima causa, et rerum princeps, et origo suæ majestatis fecunditate mentem creavit, hæc autem animam (secus autem christiana se habet veritas) quæ partim rationem, quam divinis rebus, ut pote cœlo, et sempiternis ignibus impartitur (ideo enim divinis dicuntur animatæ mentibus) partim quoque et sentiendi, et crescendi caducis rebus vim largitur. Id Maro sentiens, mundi animam his mentem vocat.

Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.
(*Æneid.*, lib. VI.)

Homo igitur cum medius in utroque consistat; et a cœlo nobilitate recedens, et rationis particeps, qua meretur cæteris præstare animalibus, et sentiendi vim retinet, reliqua deinde animalia, ut ab eo degenerantia, duo tantum retinent remanentia, sentire, et crescere. Arbores autem quia sensu, rationeque carent, quum crescendi tantum indigeant usu, hoc potiri, solumque crescere, et hac parte vivere dicuntur. Id exprimit deinde poeta paulo post,

Unde hominum pecudumque genus, vitæque volantum,
Et quæ marmoreo fert monstra sub æquore pontus.
(*Ibid.*) »

—

NOTE VIII.

(Art. Experientia.)

1. Rohault, auteur d'une *Physique cartésienne*, imprimée en 1691 à Amsterdam, examine dans sa préface quelle doit être la vraie méthode pour pénétrer les secrets de la nature. On voit, par sa réponse, qu'à ses yeux la physique du moyen âge n'était nullement considérée comme ayant systématiquement sacrifié les faits et l'observation à la raison pure. Suivant lui, comme suivant Bacon (la rencontre est à noter), deux grands vices ont retardé les progrès de la science : l'un a consisté dans l'emploi du seul raisonnement, l'autre dans l'invocation exclusive de l'expérience. Le Grand insiste

particulièrement sur ce dernier excès, qu'il regarde comme le plus dangereux : ce qui prouve qu'il le regardait comme le plus inhérent au génie scientifique de l'école péripatéticienne et du moyen âge :

« Tertium vitium, quod in philosophorum regimine a me deprehensum est, illud est, quod quidam perpetuis ratiociniis incumbant, ac tam arcte amplectantur quæ præsertim ab antiquis mutuati sunt ut experientiam omnem respuant. Alii contra amplorum ratiociniorum pertæsi, quorum pleraque erronea sunt, aut e quibus nihil frugis elicere est, semper ad experientiam provocant omni repudiata ratiocinatione. Extrema autem hæc duo physicæ progressum ex æquo cohibuerunt. Enimvero in priorem errorem qui prolapsi sunt apertam viam novi quippiam comminiscendi sibi præcludunt, imo ratiocinium proprium firmandi : et qui secundum errorem errant, ii negata libertate conclusiones eliciendi, notitiam removent magnæ rerum verarum seriei, quam sæpe unica experientia deducere apta est. Hinc utile semper fuerit, experientiæ rationem nectere; nam, quid tandem ex assiduo ratiocinio, et crebrius iterato de rebus genericis, quæque vulgo in disquisitionem adducuntur, nullo facto ad specialia transitu ? An hæc via est comparandi notitiam maxime diffusam et certissimam? Hinc compertum habemus easdem res semper incudi redditas, nihil vero novi emersisse; nec comparatam adhuc certitudinem eorum, quæ tractantur, utut generalium. Imo animadversum est ratiociniis arctius adhærentes, quæ Aristotelis esse contendunt, perpetuo altercari, et pertinaciter res omnino sibi mutuo oppositas tueri, nec argumenta quibus utuntur adversarios ad partes pertrahere posse; quod certe satis indicat, quantum hæc ratiocinia, si per se spectentur, parum certitudinis ac evidentiæ contineant.

« Experimenta ergo ad physices constitutionem necessaria sunt, eaque res ipsi Aristoteli adeo rata fuit, ut ratio ob quam censuit infantes studio physico tardius addicendos esse, hæc fuerit, quod ea ætas pauco rerum usu pollens, nequeat rerum multa experimenta sibi comparare. Ex opposito crediderit facilem illis ad mathematicas disciplinas patere aditum, eo quod eæ puris innitantur ratiociniis, quorum capax est humanum ingenium, atque ea ab experimentis nequaquam pendeant.

« Sed vicissim, omne ratiocinium qui respuunt, solique experientiæ inhærent, in alterum extremum priori pejus devolvuntur; nam quid id aliud est, quam a ratione recedere, et omnia sensibus largiri, nostramque cognitionem angustis limitibus coarctare? quandoquidem experimenta res tantum maxime sensibiles et crassiores nobis exhibeant : ita ut, quo legitima sit rerum naturalium indagatio, necesse sit duos hosce cognoscendi modos individue cohærere : ratione, et experientia simul copulatis.

« Quo autem melius pateat felix connubii successus, et usus qui inde exsurgere potest in physicæ commodum, notandum experimentorum tres esse species: primum, ut sic dicam, nihil aliud est, quam simplex sensuum usus, ut cum forte et inconsulto conjicimus oculos in res, quæ nos circumstant soloque aspectui acquiescimus, nec cui usui possint applicari mente revolvimus. Secunda species est, cum ex proposito, ignari tamen et improvidi quid possit sequi, rei alicujus experimentum instituimus; ut cum, chimistarum exemplo, modo hæc, modo illa assumitur et eligitur materia, atque omnium probationes, quæcunque in mentem veniunt, instituuntur, sedulo adnotando quidquid subinde successum habuerit, et methodum, qua quempiam effectum consecuti simus, quo deinceps eadem media in usum ducantur, si de novo periculum faciendum sit, utque idem consequatur finis. Altero item modo experimenta secundæ speciei suscipiuntur, quando, ut arcana artium nobis pateant, varios adimus opifices, exempli gratia, vitrarios, et encausto opere celebres; item aurifabros, eosque qui varia tractant metalla, observandi gratia quo apparatu materiam sibi subjectam præparent, et quomodo deinceps unusquisque elaboret sibi peculiarem. Tandem experimenta tertiæ speciei ea sunt, quæ antecedit ratiocinatio, quæque deinceps in usum ducuntur ad judicium ferendum verane sint ea necne; atque id contingit, cum in examen adductis ordinariis rei cujuspiam effectibus, ac concepta quadam de ejus natura idea, hoc est de causa, per quam efficax est et apta effectus ejusmodi edere, ratiocinationis deinceps ope cognoscimus, si id quod de ejus natura nobis perspectum, verum est necesse esse ut ea certo modo disposita, novus inde prodeat effectus opinioni præconceptæ dissentaneus : demum, ad examen probitatis illius ratiocinii, dicta in re periculum facimus ejus, quod, juxta opinionem conceptam, potuit ea ex re ejusmodi elicere effectum.

« Notissimum autem est tertiam illam experimentorum speciem philosophis eximie utilem esse, quod ejus ope veritatem aut falsitatem conceptarum opinionum detegere possint : et quoad duas priores, quanquam non tanti momenti sint, non tamen tanquam physicis inutiles respui debent. Nam præter usum, quem præstant, scientiam eorum promovendo, occasiones quoque subministrant primas instituendi conjecturas de subjectorum natura, circa quæ occupantur : præcaventque falsas opiniones procul dubio absque iis nasciturus : sic, exempli gratia, conclusio hæc generica prolata non esset : *Frigus constringere et condensare*, si antea, duce fortuna, aut aliter, cognitum fuisset res quasdam vi frigoris dilatari.

« Quartum vitium a me annotatum circa philosophorum methodum, est neglectus mathematicarum disciplinarum usus, usque adeo, ut nec in scholis prima earum elementa tradantur ; hoc vero admirationem auget, quod in divisione ab iis totius philosophiæ tradita, eæ semper inter partes illius in censum veniant.

« Attamen ea philosophiæ pars omnium forte utilissima est, aut saltem ejus naturæ cujus utilitas maximæ est latitudinis : nam præter ingentem numerum veritatum, quas eæ disciplinæ nobis patefaciunt, quæ emolumentum præstant, si dextre in usum flectantur, id præterea hinc insignis commodi accedit, quod ingenium in variis demonstrationibus, exercendo illud ita effingunt, ut multo citius assuescat veri a falso discrimini faciendo, quam ope præceptorum omnium logices inutilis. Revera, qui mathematicas disciplinas excolunt, cum singulis momentis, vi ratiocinationum, quas refellere impossibile est, evincantur, sensim veritas illis se aperit, unde rationi reluctandi locus non datur; ita ut si neglectui eæ non traderentur, ex consuetudine ista in usum revocaretur, ut pueri statim illi scientiæ traderentur, earumque studium ad cæterorum proportionem promoveretur, procul dubio miræ essent efficaciæ ad arcendam insuperabilem illam pertinaciam, quæ plerumque eos obsidere observatur, qui philosophiæ cursum absolverunt, verisimiliter perniciosa illa ingenii dispositione affectos, quod mature imbuti non fuerint cognitione veritatum insuperabilium; et quod animadvertant quod qui in scholis, quamvis doctrinam tuentur, triumphum semper reportent de iis qui contrarium probare conantur, ita ut eorum respectu, omnia pro probabilibus tantum habeantur : non hi studia perpendunt tanquam viam, per quam iter est ad novarum veritatum acquisitionem, sed tanquam animi exercitium et ludum, cujus finis alius non est, quam verum falso implicare et confundere, mediantibus quibusdam argutiis, quibus utraque pars æqualiter fulciri queat, nec succumbentis sa-

rationum pondere unquam speciem exhibere, quantumvis opiniones absurdæ adducantur; revera successus hic ordinarius est omnium actionum publicarum, in quibus sæpe in eadem cathedra opiniones omnino contrariæ alternis ventilantur, et æque victoriam reportant, materia tamen nequaquam dilucidata, veritateque in obscuro nihilominus latente. (Rohault, *Tractatus physicus*.)

II. A côté de ces observations de Rohault, il est bon de citer les paroles mêmes des écoles très-nombreuses, à partir du xiv° siècle, qui mêlèrent quelques vues de mysticisme et d'alchimie aux idées scolastiques, c'est-à-dire qui représentent dans Albert le Grand une série de principes que saint Thomas avait un peu négligés. On verra que ces écoles professaient aussi pour l'*expérience* et l'induction, qu'elles confondaient avec l'*analogie* (616), un profond respect, et qu'ainsi, lorsqu'on célèbre Bacon et Descartes pour avoir fait leur part aux sens, aux faits, à l'observation, on est dans l'erreur la plus complète.

Voici dans ce rapport un fragment significatif d'un livre très-curieux, et qui fut très-répandu du temps même de Descartes. (Jo. Baptistæ Portæ, *Magiæ naturalis libri viginti*, Rothomagi, 1650.)

Cap. X. — *Quemadmodum ex mundi contemplatione arcanarum rerum cognitio dependeat.*

« Ex totius mundi faciei contemplatione, motu scilicet, habitudine, et figura, ex nascentibus, crescentibus, occidentibusve rebus arcanorum cognitionem dependere opinamur. Assiduus enim naturalium rerum scrutator, et contemplator, ut et naturam ipsam gignentem, et omnia corrumpentem videt, ita et ipse facere condiscat. Nec minus ex animalibus : nam, etsi intellectu carent, sensibus adeo vigent, ut longe humanos superent, eorum actionibus medicinam, agriculturam, architecturam, œconomiam, ac denique scientias, et artes fere omnes docent. Et quæ in medicina adhuc, aliisve artibus vere inventa, omnia ab eisdem ostensa sunt. Idem in metallis, gemmis et lapidibus faciendum remur. Fascinantium oculos rationis expertes bestiæ natura quadam admirabili cavent : columbæ ad fascinationis amuletum, propulsationemque laurinos ramulos tenues primum colligunt, dein ad custodiam pullorum nidis impónunt, milvi rhamnum, circi amaraginem, turtures gladiolum, corvi amerinam, upupæ capillum Veneris, harpæ hederam, ardeolæ careon, perdices harundinum folia, turdi myrtum, alaudæ gramen, unde Græcum adagium :

Graminis intorti lustro galerita recumbit.

Cygni viticem, aquila callitrichum, vel lapidem ætitem, qui mulieribus commodus, nam abortibus adversatur, ex Æliano. Herbas ad venena valentes eadem animalia demonstravere, quum ad eorum commoda quærerent. Elephas chamæleonte jam depasto, qui frondibus concolor immoratur, suo veneno occurrit, oleastrum desumens, hinc ortum est, ut si quis casu chamæleontem devorarit, oleastro assumpto, pesti medeatur, ex Solino. Pantheræ aconito devorato, carnibus a venatoribus insperso, ne exstinguantur, humanum stercus quærunt, quo sibi medeantur. Testudo ex serpentis esu morbum concipit, origani cibo noxam discutit, et contra eum dimicatura, hoc se munit. Cum mandragoræ mala ursi gustavere, ne malum in perniciem convalescat, eunt obviam formicas comedendo. Phalangium cervis perniciosum, nam eos celeriter interimit, nisi sylvestrem hederam comederint, et ubi venenosa advertunt pabula, sibi cinara medentur herba, et contra serpentes se muniunt elaphobosco. Sic palumbi, graculi, et merulæ laurifolio. Cimicis natura contra aspidum morsum valere compertum est, argumento, quod gallinas, quo die id ederint, non interfici ab aspide, ex Plinio. Capræ ocimum spernunt, quia lethargum inducit, ex Chrysippo. Vulnerarias etiam herbas ipsa demonstravere. Cervi dictamno herba tela corpore ejiciunt : Cretenses enim vulnerandi periti feras in verticibus montium pascentes percutiunt, illi accepto vulnere herbam quærunt, et e vestigio spicula excidunt. Sic etiam et capræ. Elephantes in venationibus vulnerati, quærunt aloes lacrymam, et vulneribus illinunt. Adinvenere et sibi medicinas, quibus noxios humores e corporibus purgarent, ipsasque nos docuerunt. Asini asplenum herbam vorant, ut atram bilem ejiciant, ex quibus edocti medici, eamdem herbam ad eumdem usum præparant. Cervæ ante partum purgantur seseli herba, faciliore ita utentes utero. Ursi, ut relaxetur intestinum, arum comedunt, ex Aristotele. Columbæ et gallinacei helxine pasti annuum fastidium deducunt. Canes gramine herba comesta, omne id, quo affliguntur, cum pituita et bile evomunt, sibique hæc vomitio salutem affert, rabiem enim, nisi tollatur, facit. Et peculiaribus morbis, quibus infestantur, peculiaria remedia adhibendo, ab eis iidem commonefacti, in nostris eisdem utuntur. Leo quartana febre laborans, simias vorat, ut sanetur : hinc nos scimus contra febrem simiæ sanguinem valere, corroborando. Hausto etiam canum sanguine eodem morbo liberatur. Ventris et intestinorum dolor sedatur intuitu anserum, et anatum visu : nam si eas conspexerint, confestim torminibus liberantur, ex Vegetio : eadem anas majore profectu et equinum genus conspectu suo sanat, ex Columella. Unde Plinius. Quod traditur in torminibus mirum est, anate apposita ventri transire morbum, anatemque emori : et carnem anatis in cibo torminosis prodesse Marcellus scribit. Dapræ et dorcades non lippiunt, quod quasdam herbas comedant. Accipitres comedunt hieracium, quando caliginem oculis senserint. In oculorum morbis elephantes lac bibant. Feniculum nobilitavere serpentes, gustatu senectutem exuendo, oculorumque aciem succo suo reficiendo : unde intellectum est hominum quoque caliginem eo relevari. Herbis lacteis vescuntur lepores, ob id coagulum habent in ventriculo, hinc didicere pastores lacteis herbis quam pluribus lac coagulare. Perdices porrum mandunt, quia ad sonoram vocem prodest, ex Aristotele *Problematum* libro. Ex hoc Nero vocis gratia ex oleo statis mensium omnium diebus, nihilque aliud, ac ne pane quidem vescendo. Instrumenta insuper quamplurima medicinæ animalia etiam adinvenere. In oculorum suffusione capra iunci punctura sanguinem exonerat, caper rubi : nam cum oculum caligine adumbratum, et non probe affectum ad vivendum senserit, eum ad rubi spinam admovet, et reserandum permittit, hæc ut pupugit, statim pituita evocatur, et nulla pupillæ læsione facta, videndi usum recuperat, hinc homines hoc curationis genus didicisse existimatur. Ægyptii non ex humano invento clysteres se didicisse, sed ibim avem ad dejiciendas alvos usum sibi, et medicinam docuisse prædicant. Ex qua etiam dietam didicere, et crescente luna vivendi rationem augere, et decrescente diminuere. Ursorum oculi hebetantur crebro, qua maxime causa favos expetunt, ut convulneratum ab apibus os, levent sanguine gravedinem illam : unde utuntur hodie medici ad oculorum hebetudinem phlebotomia. Gulo immodicæ voracitatis repletus, ventrem inter duas arbores stringit, ut excrementa protrudat.

(616) On remarquera, du reste, que la méthode des alchimistes, qui ne se livraient pas complétement à l'illuminisme et au panthéisme, se rapproche un peu de nos méthodes modernes.

Cap. XI. — *Ex similitudine arcanas vires in rebus reperiri.*

Qui penitus nostrorum majorum scripta scrutabuntur, Hermetis scilicet, Orphei, Zoroastri, Osthanis, Damagerontis, Harpocrationis, Kirannidis, et aliorum coævorum cordatorum virorum, qui de arcanis conscripserunt, eaque adinvenerunt, non nisi ex similitudine seminum, fructuum, florum, frondium, et radicum, quæ morbos, humanos artus, et animalium cognoverunt, nec non siderum, metallorum, lapidum, gemmarumque ex quibus postea Hippocrates, Dioscorides, Plinius, et alii, ubi vera esse cognoverunt, in suos libros transcripserunt, exceptis iis, qui satis stulte, ne dicam invidiose, aut rabiose ad manifestarum qualitatum normam redigere conati sunt. Operæ pretium non vulgare erit, de ejusmodi aliqua referre exempla. Theophrastus de herbis loquens, scorpii, et polypi imagines referentibus, inquit : Non desunt quæ forma quadam peculiari spectentur, ut scorpii vocata radix, atque filiculæ, altera enim speciem scorpionis repræsentat, et utilis ad ejus ictum, altera hirsuta, et acetabulis cavernosa, ceu polyporum citri, quæ purgare inferius apta est, et ubi polypum innasci affirmat, deleat. Et alibi : Nec quæ attribuuntur plantarum viribus, absurde conscribi videntur, ut puta generandi seminis facultatem, atque sterilitatem, sicut qui testiculus appellatus est ; cum enim gemini sint, alter magnus, alter parvus, magnum efficacem ad coitum, minorem obesse dicunt. Quædam ad procreandum marem, vel feminam valere, ut herba, quam *marificam*, et *feminiparam* vocant; ambæ inter se similes, fructus feminiparæ modo musci oleaginei, mariparæ geminus modo testiculi hominis. Ne semen fetificum sit, fructum hederæ candidæ facere dicunt, contra ut sit prolificum fructu cratæi, quod fructum tanquam milium refert. Penitus hominem sterilescere folio herbæ hemionitidis Quæ enim fructuosæ et fecundissimæ sunt, fetificas dixerunt, quæ steriles, homines steriles reddere. Et alibi : Notabile in lappa : nascitur flos in eo ipso hirsuto, et aspero non exiens, neque evi ens, sed intra se concipiens, et semen pariens, ut illis simile sit, quod in galeis, et viperis evenit : illa enim ubi intra se ova pepererint, mox animalia gignunt, et hæc florem in se continens, concoquensque fructum deinde parit. Sed mutuas virtutes habent.

Dioscorides scorpio idem herbam caudæ scorpionis effigie scribit, quæ ad morsus scorpionis valet. Sic serpentariam majorem, minoremque, quæ extima corticum superficie maculis variis fuscis, rubris, croceis, ceruleis, serpentum exsuvium exprimunt, ad eorum ictus valere tradidit; sic arum, arisarum, et allium anguinum, sic echium, et anchusæ viperinum capitulum suis seminibus ostendunt, ad earum morsus valere. Idem de lithospermo, saxifragis dixit, quæ ad comminuendos in vesica calculos valent, et multa alia, quorum liber plenus est. Tradidit Galenus alaudæ aviculæ galericulatum verticem esse, cujus similitudinem exprimit corydalis capnos : utraque adversus colicos suam affert opem. Apud Plinium multa, et innumerabilia leguntur, quæ ex antiquorum scriptis transcripsit, quorum opera suis temporibus exstabant. Aliqua ex eo referemus. Herbam in capite statuæ enatam, collectamque alicujus in vestis panno, et alligatam in lino, capitis dolorem confestim sedare dixit. Eriphiam multi prodidere : scarabæum hæc in avena habet, sursum, deorsumque decurrentem cum sono hœdi, unde et nomen accepit, hac ad vocem nihil præ tantius esse tradit. Orpheus suis lapidibus virtutes ex indole venatus est. Galactites lapis lactei coloris, cujus pulverem si sparseris super dorsum caprarum, suis fetibus copiosius lac præbebunt, si in potu nutricibus dederis, lac mammis adauget. Christallus aquæ similitudinem gerit, in febribus ore detentus, et volutatus sitim exstinguit. Amethistus vini colorem refert, ebrietatem propulsat. Conspiciuntur in achate fruges, arbores, prata, et viridaria, pulvis injectus circa cornua, vel humeros boum, dum arant, facit, ut maximam frugum copiam largiatur Ceres. Ophites serpentum maculas ementitur, eorum morsibus opitulatur. Calcophonos lapis illisus æris tinnitum reddit, tragœdis traduat gestandum, quia optimam vocem facit. Hæmatites lapis tritus sanguinem rejicientibus, oculisque cruore suffusis utilis, sic cinnabaris ejusdem coloris, et virtutis. Reliqua minime duximus huc afferenda, cum in nostris *Phytognomonicis* diffusius pertractentur.

Cap. XII. — *Quomodo ex similitudine componendum, et applicandum sit.*

Naturam virtutum similitudinem ostendisse jam diximus, nunc quomodo eas componere, et applicare possimus, doceamus. Nec est principium magis in dicendis profuturum, nec radix, unde secretorum et mirabilium operationes expullulent magis : proinde maximam et talem adhibeas diligentiam, qualem accuratissime veteres adhibuisse in eorum scriptis reperimus, ut hinc pars major eorum secretorum constet, ut in compositione noscere, et assimilare discas. Universas rerum species, et qualitates ad se aliqua secundum totum eorum posse inclinare, trahere, allicere, et ad suum convertere simile videmus : et si ex actione præcellentes fuerint, id facilius evenit; uti ignis ad ignem movet, ad aquam aqua. Asseverat Avicenna, si quid diu in sale steterit, salsilaginem totum resipiet, et si quid in fetido fetidum, et si cum audace, et timido, audax et timidus fiet, cum hominibus si quod animal conversari solitum, humanum et cicur evadet. Hujusmodi multa astruunt medicorum dogmata : uti corporum partes aliquæ similibus gaudent, ut cerebrum cerebro, dentes dentibus, pulmo pulmone, et jecur jecore. Hominis, vel gallinæ cerebrum memoriæ, et ingenio confert, ejusdemque calva recens epulis immista juvat epilepsiæ, gallinæ ventriculum ante cœnam si comederis, et si ægerrime concoques, ventriculum tamen confirmat. Cor simiæ cordis prohibet pulsum, et audaciam, quæ in corde residet, adauget. Lupi virga assa, et incisa si edatur, venerem excitat, si languescant vires. Vulturis corium dextri calcanei dextro podagrici pedi si imponas, vel lævum lævo, articulorum lenit dolores : et tandem membrum quodlibet membro simili prodest. Pleraque ex medicorum libris condisces, non est enim nostri consilii omnium meminisse, quorum jam ipsi meminere. Colligendum præterea, multumque animadvertendum quibus insit rebus qualitas, vel proprietatis alicujus excessus, et non communis, vel affectio, vel hujuscemodi perturbationes, et num ille excessus casu, natura, vel arte insitus sit, ut calorificus, frigorificus, amor, audacia, sterilitas, fecunditas, tristitia, loquacitas, vel aliud quod facere volumus, ex his operentur, et quam minime impune puto. Ut si mulierem fecundam reddere destinaveris, fecundissima animalia considerato, et inter cætera leporem, cuniculum et murem. Lepus enim superfetat, dum utero gerit, et singulis mensibus generat, et fetus edit non universos, interpositis enim diebus, quod res tulerit, peragit, et a partu continuo repetit coitum, et lactans adhuc concipit fetum, et in utero aliud pilis vestitum, aliud implume, aliud inchoatum gerens pariter. Considerabis præterea eas partes et membra, ubi affectio illa residet, ut ea propinemus indigentibus, ob id leporum testiculos, vulvas, coagulum dabis feminis et viris, sed feminis de femineo, et masculis de masculino ad conceptum in mulieribus excitandum. Sic homo, vel individuum aliquod, quod nunquam fuerit infirmum, ægritudinibus confert

omnibus. Si audacem, vel impudentem aliquem reducere curaveris, fac illum secum afferre leonis pellem, aut oculos, vel galli, et animosus, et invictus perget inter inimicos, et eis timorem inducet. Si loquacem aliquem optabis, dant linguas, modumque optato potiendi ranæ aquaticæ, sylvestres anates, anseres, et si quæ sunt animalia obstrepera, et loquacitate non in celebria, quibus loquacitatis notam impingunt, quorum linguas si pectori, vel capiti dormientis mulieris supposueris, quia loquaciora noctu sunt, noctis secreta propalat. Pleraque quæ potius luxuriantis, quam proficientis essent lectionis, quum uberius hæc in *Phytognomonicis* tractentur nostris.

CAP. XIII. — *Quod individuis peculiares insint dotes, aliquibus in toto corpore, aliis in partibus.*

Haudquaquam dotibus individua carent luculentis et mirificis; sed magnam in operationibus retinent potestatem, et majorem, quam ab ipsa habeant specie, vel occulta proprietate, vel ipso cœlesti stellarum situ, ut putavit Albertus, mirabilem haurire patiendi, operandique energiam, non specificam, sed propriam et peculiarem : unde varii individuis ascribuntur effectus, et inclinationes, vario ab influxu, cœlestique habitudine, quæ omnia novisse Magum oportet, ut multis ostensis operandi viis, eligat commodiorem, suoque inserviat usui, si inops aliquando eorum fuerit. Nostrum enim tunc pensum absolvimus, cum indagandi, componendique methodum tradidimus, nequid nostris in historiis desiderari possit Sed redeat, unde fluxit oratio. Refert Albertus gemellos exstitisse, alteri quorum latus erat, tactu cujus claustra, et portæ paterent omnes, alter e diverso repente claudebat, quæ aperiebantur. Alii cati, muris, aliorumve animalium sic perhorrescunt aspectum, ut non possint non ægre ferre, et in animi deliquium cadere. Sic aliquibus strumas sanandi, et diversa curandi ulcera impressa est cœlitus potestas : et quod chirurgum fatigavit multum, pharmaco curari non valuit, nec ulla profuit medicina, solo salivæ tactu sanatur. Nec minus considerari debent, quæ aliquibus conveniunt, ut meretricibus audacia, ganeonibus petulantia, furibus timiditas, et hujusmodi passiones multæ, quæ passim litterarum monumentis memoriæ produntur. Insunt præterea naturalibus rebus aliquæ communicationes, ut non solum ipsæ vires retineant, sed aliis communicent. Impudentissimæ meritrici non impudentia solum, sed virtus etiam inest, ut quæ tetigerit, vel secum habuerit, vim habeant impudentem reddendi; unde qui illius sæpius sé contemplatus fuerit speculo, vel induerit exsuvias, ei redditur et in impudentia, et in libidine similis. Nec solum ferrum a magnete contactum trahitur, sed cætera allicit ferrea, ac, uti dicemus, annulus unus, quem rapiet magnes, multos trahit, ut tanquam catena pendere videatur, et mutuo illius virtus transferatur. Idem in cæteris observare licet. Animadversione quoque dignum puto, rerum virtutes aliquibus substantia tota, aliquibus vero et partibus immorari.

III. Pour confirmer ce qui précède, voyons maintenant la méthode que l'école cartésienne proposa de substituer à celle des scolastiques. On verra qu'elle se préoccupa davantage peut-être d'assurer leur véritable part aux notions innées dans les sciences physiques que de les jeter dans la voie de la pure observation. Les cartésiens et Bacon, qui apparemment connaissaient mieux que nous les habitudes logiques des savants au milieu desquels ils vivaient, rejetaient la cause des erreurs scientifiques non sur l'esprit d'hypothèse, mais d'une part sur l'amour des abstractions fondées sur les choses sensibles, et d'autre part sur la nuance de l'induction quand même. Aussi, ce qu'ils proposent de substituer aux méthodes reçues, les cartésiens, du moins, ce n'est pas l'observation pure, pas même la méthode que nous employons aujourd'hui, c'est l'analyse, l'analyse calquée autant que possible sur celle des mathématiciens Cette analyse doit avoir pour but d'extraire ce que contiennent les notions innées d'étendue et de mouvement, toutes les généralités de la physique et de l'astronomie. L'observation n'intervenait que dans les détails et surtout dans les détails des sciences naturelles, parce que, disaient les cartésiens, entre les combinaisons infinies de l'étendue et du mouvement que Dieu a pu choisir, nous ignorons, sans l'expérience, laquelle il a choisie en effet. Voici, du reste, la méthode cartésienne, en matière de physique, exposée par Rohault. On verra qu'elle n'est point,

Ce qu'un vain peuple en pense.

Antiquas opiniones posse esse noxias. — Præcipuum eorum ad quæ sedulo attentio nostra dirigi debet, est, quod omnes ii, qui physicæ studio dant operam non omnino rudes esse, quandoquidem cum doctis commercium, librorum lectio, experientiæ ac particulares observationes, animum jam eorum rerum copia imbuerunt. At eum forsan aliorum relationibus nimis leviter fides sit adhibita, nec forte sedulo ad trutinæ examen revocatum est, quod in sensus incurrit, atque error potuit in rationis usu contingere, nemo sibi fingat posse se fructum percipere ex notitia per media dicta comparata ; cum contra maximo possit esse detrimento, in eo quod errores qui animum occuparent, ætate nondum adulta, nec dum subjecta ratione, in majorum discrimen nos possent conjicere.

Ea novo examini subjicienda. — Ideo, quo recta ineatur via, e re esset exuere antiqua omnia præjudicia, imo tanquam falsa explodere ; non quidem eo fine, ut contrarium eorum quibus ante assensum dedimus, credamus ; at quo disponatur animus, iis tantum fidem adhibere, quæ maturiori judicio fuerint elimata ; atque hoc pacto ab ovo et fundamentis physicæ studium ordiri. Cum vero arduus nimis sit ille conatus, ac vix quispiam in id consentire posse videatur ; quandoquidem facile credimus inter tot errores, qui animum jam occuparunt, plurima intermista esse veritati consona, quibus nos exuere propemodum impossibile est, tritæ insistemus viæ, atque ex antiquis opinionibus, quantum licet, retentis, tentabimus subeundum laborem leviorem reddere, jam æquo majorem. Attamen ne rationi obluctari videamur, non possumus non antiquas opiniones incudi iterum reddere, easdemque novo examini subjicere.

EXAMEN COGNITIONUM, QUÆ STUDIUM PHYSICUM ANTECEDERE DEBENT.

I. *Tota physica in duo capita revocanda.* — Præconceptæ omnes notitiæ, dum animus primo studio physicæ addicitur, ad duo præcipua capita reduci possunt. Primo enim prænoscimus quasdam res in mundo exsistere, ac proinde nosse arbitramur, si non omnino, saltem ex parte, quid illæ sint. Atque his duabus considerationibus præcipue inhærendum est, quo examen instituendum quam latissime fieri potest, instituatur. Ideo prius inquirere debemus, quo instinctu crediderimus res in mundo exsistere ; postmodum perpendendum talesne sint, quales eas credimus.

II. *Exsistentia nostra quomodo in notitiam nostram venerit.* — Atque ut a nobis initium fiat, experientia comprobatum est nostra, variarum cogitationum nos capaces esse, quarum conscii sumus. Idea essentiæ in numero est earum cogitationum ; præterea lumen rationis naturale docet nos *non entis nullas esse proprietates*, atque cogitationem præsupponere exsistentiam. Eo posito, non difficile est noscere qua via cognitionem nostræ exsistentiæ consecuti sumus ; quotusquisque enim nostrum procul dubio

hoc ratiocinio usus est : Cogito, cogitatio supponit essentiam. Ergo existo.

III. *Animæ nostræ notitiam habere potius nos quam corporis; atque hæc duo realiter esse distincta.* — Agnita sic exsistentia nostra, solum agnoscimus nos tanquam res cogitantes, quarum idea nihil extensum repræsentat. Id quidem verum est, posse nos consequi ideam extensionis, quoad longitudinem, latitudinem et profunditatem, sed quandoquidem illa idea nullatenus in se continet cogitandi vim, considerandæ veniunt res cogitans et res extensa, tanquam res duæ realiter ab invicem sejunctæ : neque hinc fundamentum datur alicui credendi se esse rem extensam. Et quia res illa quæ cogitat, quæque in nobis est, quam ante omnia noscimus, et in qua nullam concipimus extensionem, ea est quam *animam* vocamus, item *spiritum* nostrum ; rem autem, quam concipimus in longum, latum et profundum extensam, ac cui vim cogitativam omnino detrahimus, *corpus* nominamus, clare inde constat animam vel spiritum se prius quam corpus cognoscere.

IV. *Corpora mundum constituentia nos non noscere aliter quam mediantibus modis cognoscendi nobis innatis.* — Quoad corpora mundum constituentia, in quorum serie nostrum quoque ponimus, certum est nos eorum exsistentiam non percepisse, nisi ope variorum cognoscendi modorum nobis innatorum : ut vero sciamus rite an secus iis simus usi, quemque seorsim perpendere decet.

V. *Quinam sint illi cognoscendi modi.* — Quotquot nobis insunt modi cognoscendi, ad quaternarium numerum ii reducendi sunt, scilicet : conceptionis, judicii, ratiocinationis et sensus.

VI. *Quid sit conceptio vel imaginatio.* — Conceptio, simplex est perceptio, vel simplex idea, quam concipimus de rebus, nullam sub se continens affirmationem vel negationem. Sive illa idea objiciat nobis quamdam imaginem, quod vocant *imaginari*. Sive nullam repræsentet, tunc conceptionis nomen genericum retinet : exempli gratia, cum vox *arbor* effertur, idea quam tunc fingimus imaginatio quædam est. Si vero mentio fiat de re, quæ per nullam imaginem possit concipi, exempli gratia, *dubium* aliquod, idea quam tunc formamus, simplex est conceptio.

VII. *Quid sit judicium.* — Judicium est combinatio vel disjunctio, quam facit animus duarum rerum prout illas concipit, affirmando de una quod idem sit cum altera ; vel negando de una quod sit idem cum altera. Ita cum dicimus terram esse rotundam, ut tunc jungimus quod concipimus sub vocibus terræ et rotunditatis, id vocatur *judicare;* eodem pacto, cum negamus terram esse rotundam, ea disjungendo, aliud fit judicium.

VIII. *Quid sit ratiocinium.* — Ratiocinium est judicium subsequens quodpiam aliud judicium antea factum, exempli gratia. Si postquam judicatum est nullum numerum parem posse ex quinque partibus constare, quarum unaquæque sit numerus impar. Iterum, numerum vicenarium esse numerum parem, inde colligitur numerum vicenarium non posse dividi in quinque partes, quarum quælibet sit numerus impar, et id ratiocinari nuncupatur.

IX. *Quid sensus.* — Sentire est tangere, gustare, odorari, audire et videre.

X. *Conceptionem solam certos nos non facere de ullius rei exsistentia.* — Primo, evidens est, nullam simplicem rei alicujus conceptionem, firmam uno modo in nobis fidem facere de sui exsistentia, exempli gratia, ex eo quod concipio triangulum, nulla ratione teneor, ut credam eum exsistere.

XI. *Nec judicium solum de alicujus rei exsistentia.* — Iterum constat solius judicii ope nequaquam posse nos urgeri, ut credamus cujuspiam rei exsistentiam. Nam etsi cohibere nos non possimus quin varia proferamus judicia, exempli gratia, si res duæ æquales sint eidem rei, eas esse inter se æquales : si rebus æqualibus res æquales addantur, omnia fore æqualia, etc. Non tamen inde certi sumus ullas res æquales vel inæquales exsistere : nam judiciorum nostrorum veritas ad summum competit rebus possibilibus.

XII. *Ratiocinium nos certos non facere de exsistentia rerum a nobis differentium.* — Possumus quoque in infinitum varia ratiocinia parere : ac inde nascitur propalatio omnium earum veritatum quas discimus ope mathematicarum disciplinarum, adeo discrepantium et dissitarum a principiis ex quibus deducuntur : at quia consequentiæ subticentur, et intelliguntur solum de rebus ipsis in antecedentibus contentis, jamque intelligimus judicia certos nos non facere de exsistentia cujuspiam essentiæ, sequitur ratiocinia nostra nihil præter possibilitatem rerum differentium a nobis constituere et stabilire.

XIII. *Ratiocinationis ope exsistentiam Dei nos noscere.* — Una tamen datur omnis regulæ expers, Deus scilicet : quisquis enim de eo simplicem ideam habet, potest inter ratiocinandum certus fieri de ejus exsistentia, dummodo eum concipiat, ut *Ens omnino perfectum*, atque sciat exsistere, perfectionem esse : id latius hic demonstrare nolo, quod subjecti vastitas tractatum desideret peculiarem.

Animadversio secunda. — Rei cujuspiam exsistentia, triplici ex capite colligitur. Primum, ex illius cum altero nexu, quemadmodum ex fumo ignem adesse constat ; et ex crepusculo, solis ortum illico futurum. Secundo, ex illius præsentia, ut cum ex Dei idea animis nostris impressa, illius exsistentia deducitur. Tertio, ex illius natura et indole, et hoc pacto, cum creaturæ omnes contingentem duntaxat habeant exsistentiam, atque in suo conceptu, ab alio dependentiam complectantur, infertur solum Deum exsistere; quandoquidem omnem perfectionem involvat; et cum exsistentia maxima sit rei perfectio, nequaquam citra illam apprehendi potest, non magis quam trianguli essentia, absque trium ejus angulorum magnitudine, duobus rectis æqualium.

Hæc quidem comparatio, celeberrimo Gassendo haud placet, qui existimat existentiam perfectionem non esse, nec ullius rei proprietatem, sed id tantum, quæ nec perfectionem, neque imperfectionem rei conciliat : ac proinde asserere Deum esse, quoniam substantia est summe perfecta, quid aliud est, quam fictionem moliri, et conclusionem pro principio assumere.

Respondet Cartesius exsistentiam non minus esse Dei proprietatem, eique essentialiter convenire, quam omnipotentiam, immensitatem, etc., aut in triangulo angulorum æqualitatem duobus rectis. Quandoquidem ad naturam divinam spectat, quod sit, et absque exsistentia considerari non potest. Quod certe neque triangulo, nec ulli alteri creatæ rei, præter Deum, qui est suum esse, competit. Enimvero annon aliquid Deo deesset, si exsistentia destitueretur? Quippe Exsistentia realitas est, per quam res extra nihilum ponitur, et citra quam nullum ens summe perfectum censeri nequit. Siquidem enim cogitatio rei cogitantis exsistentiam præsupponit, quoniam illa, ni esset, cogitare non posset : similiter summa perfectio exsistentiam postulat, quia substantia summe perfecta intelligi nequit, nisi ut exsistens concipiatur, et ab æterno invariata.

Hinc manifestum evadit ideam, quam de Deo formamus, nullatenus fictitiam esse, aut impossibilem, quandoquidem illam in partes dividere, aut ei quidquam adjicere fas non sit. Fictitia quidem est cogitatio, quam de *equo alato* habemus, quia plures alas aut pauciores pro arbitrio ei adjungere

possumus, imo illum his omnibus exuere, et sine aliis imaginari. Ideæ autem entis summe perfecti nihil detrahi aut superaddi potest, quin illico talis idea pereat et destruatur. Exsistentiam enim, aut sapientiam a Deo tolle, jam ens summe perfectum esse desinet; ac proinde cogitatio de Deo non ficitia est, aut impossibilis, sed vera, et naturam immutabilem repræsentans. Hac de re consule *Institutionem philosophiæ*, part. II, cap. 22. *Apologiam pro Renato Descartes*, cap. 22.

XIV. *Sensus in subsidium fuisse advocandos, ad notitiam exsistentiæ rerum a nobis differentium.* — Cum hic de rebus solummodo naturalibus agatur, conceptiones autem nostræ, nostra judicia, et ratiocinia sola fidem facere non potuere de earum exsistentia, certissimum est, sensum nostrum præcessisse priusquam judicium de earum exsistentia tulerimus: at impossibile est scire sensusne soli eam in rem satis fuerint, imo quo pacto ad id contulerint, nisi prius rite constitutum fuerit, quid sit sentire.

XV. *Modus præcise sciendi quid sit sensus.* — Habitus diuturnus aliquando in causa est ut ratiocinemur adeo expedite et facile, ut sæpe eodem momento et sentiamus et ratiocinemur, cum solum sensu uti nos credamus: ideo, ne hic promiscue sumantur, aut in errorem ruamus, rem in aliis exploremus; supponamus ergo hominem modo natum, atque eum singulari prærogativa, æque judicio et prudentia pollere ac virum consummatissimum: ac, ut seorsim unicum sensum excutiamus, fingamus nondum oculos illi esse apertos, expertem suffitus esse locum in quo degit; nullo agitari strepitu.

XVI. *Ab acicula exemplum.* — Ut autem quid sentire sit exploremus per tactum, acicula pungatur brachium hominis illius: certum est inde eum talem experiri dolorem, qualem alias in nobis percepimus, quandoquidem supponimus illum hominem esse nobis similem. Quod si omnino non judicet aut ratiocinetur, constat tunc illius sentire nihil aliud esse quam affici quodam dolore illi peculiari; adeo ut, si quispiam nostrum usque eo foret insanus ut crederet similem quempiam dolorem aciculæ inesse, aperte noscimus eum non esse dolorem, quem homo ille, qui ictus fuit et sentit, perciperet.

XVII. *Quod tantum sentiamus punctionem et nihil ultra.* — Hic observare conducit in eo sensu, de quo hactenus, quatuor intercedere; primo hominem sensus capacem; 2 aciculam, aut objectum sensum feriens; 3 aciculæ in corpus ejus actionem, ob quam mutationem aliquam subit; et tandem id quod sequitur ex unius actione et passione alterius, scilicet, quod puncturam aut dolorem vocamus: cum tamen hoc ultimum solum in notitiam incurrat, inferendum est eum sensum solum, ab omni judicio secretum, nullo comite ratiocinio, nihil aliud esse quam perceptionem confusam in nobis, a novo statu superveniente resultantem; quæ nos nullatenus in cognitionem adducit novi illius status aut objecti illum inducentis, quodque nostri sensus occasio est.

XVIII. *Id exemplum nos docet quid sit sentire per tactum, gustum et olfactum.* — Ex iis quæ dicta sunt de dolore pungentem aciculam sequente, facile percipere est eamdem esse rationem de aliis sentiendi modis per tactum, gustum et odoratum. Nam supposito pennam, aut aliam rem levem, per brachium nudum ejus hominis, de quo verba facimus, duci; vel admoveri carbonem candentem; aut glaciei frustum corporis parti cuipiam, vel vini guttam linguæ infundi aut tandem offerri rosam aut quippiam odoratum, rite concipimus ti illationem, calorem, frigus, saporem et odorem, quem homo ille perciperet, futuras sensationes illi peculiares non secus ac dolorem.

XIX. *Recte Aristotelem enuntiasse sentire et pati idem esse.* — Et quoniam nulla suppetit ratio, quæ nos ad credendum alliciat aliter sensum fieri per auditum et visum quam per alios sensus, ideo pro comperto habendum sonum, lumen et colores, quæ mediantibus sensibus percipimus, ex nobis proficisci æque ac dolorem et titillationem: inde cum Aristotele dicere possumus *omnem sensum passionem quamdam esse:* et cum sentimus, quomodo sentiamus, optime nos noscere id quod in nobis objecta pariunt, non autem propriam eorum naturam.

XX. *Error vulgaris.* — Non eo tamen est plerorumque opinio, qui secus censent sonum auribus exceptum esse in aere, aut corpore sonoro dicto. Item, lumen, colores visui objectos, esse in flamma, aut peripetasmatis oculis expositis; atque fundamento hoc innituntur, quod nemo sentiat sonos, lumen et colores in seipso, eo modo quo percipit dolorem et titillationem; e contra ea ad externum quid refert, uti etiam ex eo quod colores percepti ut plurimum longe majores nobis ipsis videantur.

XXI. *Vulgi opinio per plurimas experientias rejecta.* — Sed ut constet eas rationes nullius esse momenti, id solum perpendendum est, plurima occurrere, per quæ certi possumus fieri, nobis inesse sensus quarumdam rerum quas ad exteriora referimus, imo quas nobis multo majores judicamus, etsi nihil plane sit extra, quod sensus illos in nobis excitet.

XXII. *Experimenta.* — 1° Sæpe contingit per somnium, nos strepitum audire, colores videre, non secus ac si vigilaremus: tum strepitum illum et illos colores extra nos esse judicamus, atque fingimus illos colores nobis multo majores, etsi tunc temporis nihil eorum sit extra nos, ad quod vere referri queant.

2° Phrenetici, et qui febre ardente laborant, extra se quoque vident ea quæ non sunt.

3° Aliquando tinnitus quidam in auribus percipitur, vel sonus quidam, quem valde remotum credimus, etsi causa ejus sit proxima.

4° Accensa candela, aut aliud quodpiam parvum objectum, ad mediocrem distantiam consideratum, ebriis duplex apparet, aut iis, qui digiti extremitate angulum oculi premunt, ita ut duplex objectum, quanquam simplex revera sit, conspiciatur.

5° Si oculis nictando flamma candelæ, in tenebris lucentis, mediocriter distans, aspiciatur, tum luminis radii apparent, qui e flamma exsilire videntur, et per aerem sursum deorsumque spargi et vibrari. Nec dubium est ejusmodi radios merum esse sensus, illius qui intuetur, effectum, atque extra ipsum eos radios nihil esse, si perpendatur plures simul eam candelam aspicientes eos non percipere: atque ejus ipsius, cui, oculis nictando, erant visibiles, visum effugere eo momento, quo oculos diducit et ad perfectiorem visionem illos disponit.

XXIII. *Insignis illius experimenti probatio.* — Imo potest quis sibi facilius persuadere eos radios non manere e loco, quo referuntur, considerando quod si ibi exsisterent, sequeretur ab interjecto inter oculum et locum corpore opaco, e quo radii inferiores exsilire censentur, non amplius conspicuos esse debere, quod tamen non contingit: e contra oculos nihilominus afficiunt, et solum propiores judicantur, scilicet, inter oculum et corpus opacum interpositum: et quod maxime in hoc experimento notabile est, si paulatim attollatur corpus opacum, quasi omnino intercipere vellemus radios inferiores, ii nihilominus in oculos incurrunt, etsi superiores omnino disparuerint, quod non posset accidere si radii illi manerent e loco, in quo finguntur esse.

XXIV. 1° *Experimenta.* — Transpiciendo massam vitream triangularem, colores variegati admodum

se offerunt, iridem exprimentes, quos male arcessunt e loco in quo non sunt.

2° Huc quoque referri potest experimentum a speculis sumptum, et visio quæ oritur ab intuitu speculorum, pluribus planitiebus donatorum, quæ nobis objecta referunt, quasi e locis, in quibus nequaquam insunt, prodeuntia.

3° Neque hic omittendum est experimentum sumptum ab iis, quibus membrum aliquod amputatum est, brachium puta vel crus, qui per plures menses, imo annos a restituta valetudine, pruritus quosdam patiuntur, et quasdam molestias, quas inviti ad ea quæ extra se sunt, referunt, scilicet ad loca, ubi sitæ esse deberent digitorum extremitates, quibus tamen carent. Eos tamen errare certum est, cum certum sit hujusmodi sensationes in ipsis, nequaquam autem in partibus illis, ad quas ipsas referunt.

XXV. *Difficultas orta ex politico loquendi genere.* — Hoc experimentum aliaque præcedentia, cum aperte demonstrent nobis inesse sensus plurimarum rerum, quas inviti extra nos ipsos quærimus et imaginamur, quanquam revera absint, nihil amplius obstat quo minus repudiemus vulgatam opinionem, qua ab incunabilis imbuti fuimus, qua persuademur eas ibi exsistere; nisi forte id loquendi genus nimis familiare sit, et quo tanquam ratione quidam utuntur. Nam, aiunt, quando dicitur baculum tangi, rationi consonum est dicere, baculum illud quamdam esse rem, omnino extra eum qui id tenet. Ita, quando dicitur videri colorem, qui videtur, aliam esse rem ab eo, qui videt, illumque ad objectum pert.nere, quod extra videntem est constitutum.

XXVI. *Explicatio vulgaris illius modi loquendi.* — Liberari tamen ab eo scrupulo possumus, si notetur, non omnes linguas æqualiter locupletes esse, ad omnem rem subjectam dilucidandam : nostra, exempli gratia, suppeditat quidem nobis vocabulum *animalis*, ad significandum genus quod omnes animalium species sub se complectitur. Eadem utitur vocabulis *hominis* et *equi*, quibus designantur particulares eæ species : usurpat quin etiam voces *Petri* et *Pauli*, *Bucephali* et *Bayardi*, ad indicanda quædam individua illarum specierum : non idem est judicium quoad subjectum, de quo in præsentiarum agitur ; quippe lingua nostra utitur quidem vocabulo *sentire*, quo generice significantur omnes perceptionum species, quæ mediante corpore in nobis fiunt : habet et voces *tangendi*, *gustandi*, *odorandi*, *audiendi et videndi*, ad declarandas peculiares eas perceptionum species : at si specialius quid sit designandum, vocabula illi deficiunt, nomenque genericum ex necessitate est usurpandum, cui tantum adjungitur vocabulum aliquod rem determinans. Unde sequitur, cum, exempli gratia, dicitur sentiri calorem, aut videri colorem, si nullo ratiocinio uti velimus, ac solummodo inhærere rei sensui perceptæ, non aliter esse distinguendum tactum a calore aut visionem a colore, ac dirimi debet in specie genus a differentia : nam revera color et calor, quos sentimus, nobis insunt neque differunt ab ipso nostro sensu.

XXVII. *Analogia visus cum tactu.* — Etsi vero hactenus prolixior fuerim ad demonstrandum id quod percipimus, mediante solo visu, unice a nobis pendere, ulterius volo palam facere omnimodam analogiam, quæ visui cum tactu intercedit : Perpende igitur, ubi objectum aliquod tactus organum debiliter ferit, sensum revera id efficere, sed sensationem adeo debilem ut desinat statim ac id objectum organum deserit. Itidem, cum visus objectum debile est, quamprimum id ab oculis removetur, id videre statim desinimus. Et sicut tactus objectum, quod majori agit violentia, excitat sensationem, etiam ab organo semotum ; sic si potens visus objectum, fortem in eo sensationem effecit, ea, quanquam id oculis non amplius objiciatur, nihilominus aliquo tempore persistat, etiam capite aliunde obverso. Hinc qui pertinaciter solem intuiti sunt, quanquam in locum obscurum se recipiant, sol tamen et scintillæ illorum oculis obversantur.

XXVIII. *Plures cognoscendi modos huc fuisse adducendos, quo constaret exsistere res extra nos.* — His positis sensuum gratia et sensationum nostrarum, ut palam est, illos nobis tantum exhibere res quæ nobis insunt atque ad nos pertinent; ita certum est eos solos impares fuisse ad probandam rerum extra nos exsistentiam, et quæ ad nos haud spectant : eaque re probata respectu cujusque cognoscendi modi seorsim usurpati, necessario colligendum est plurimos ex allatis firmam fidem facere de exsistentia earum.

XXIX. *Quomodo earum exsistentia in notitiam nostram devenerit.* — En propemodum ordinem, quem hac in re secuti sumus, primo sensu percepimus *objectum;* post animadvertimus *sensationem* quandocunque libuit factam non esse; imo quandoque nobis invitis sensationem fieri ; hinc conclusionem elicuimus, nos non esse causam totalem nostrarum sensationum ; ex parte quidem nostri, quidpiam ad id accedere, sed præterea aliud ulterius requiri. Et hoc pacto initium factum cognitionis nos solos non esse, sed adhuc plures esse res alias, quæ in mundo nobiscum exsisterent.

XXX. *Exsistentiam rerum sensibilium mediante ratiocinio præsertim dignosci.* — Quisquis hunc veritati assensum præbuerit, fateatur necesse est se errasse, cum credidit se ope sensuum novisse res quasdam extra nos exsistere, nam earum exsistentia ratiocinio præsertim stabilitur.

XXXI. *Quomodo exsistentia plurium corporum nobis innotuerit.* — Sicut unica sensatio satis nobis fuit ad inferendam exsistentiam rei alicujus, ita plurimi sensationum modi impulerunt nos ad concludendum plures exsistere : ac prout eas concepimus extensas in longitudinem, latitudinem et profunditatem, ita omnes eas corporum nomine donavimus.

XXXII. *Quomodo corpus nostrum speciatim cognoverimus.* — Ex iis autem corporibus, unum aliter ac cætera considerare debuimus, et quod speciatim necesse fuit perpendere tanquam nostrum corpus, non modo quia indesinenter nobis erat præsens et objiciebatur; sed præterea eo quod prægressis quibusdam mutationibus, quas aliæ res in eo pariebant, innascebantur nobis quædam sensationes; et præcedentibus in nobis quibusdam cogitationibus, oboriebantur in corpore quædam mutationes : exempli gratia, eo quod intendo movere brachium, contingit id moveri; at si solummodo emoveri velim al.ud corpus, ejus tamen inde commotio non sequitur.

XXXIII. *Non esse credendum æqualem esse numerum essentiarum et sensationum in nobis.* — Observate, postquam mediis illis observationibus, in notitiam venimus corpus nostrum conflatum esse ex diversis partibus, atque earum quasdam organa esse diversorum sensuum, varias sensationes, quæ inde exsurgunt, insufficiens argumentum fuisse ad certo concludendum plurium rerum exsistentiam; quoniam suspicio nobis oboriri debuit unum idemque objectum sufficiens fuisse ad varias in nobis excitandas sensationes, varia afficiendo organa. Eo pacto, quamvis ignis e longinquo excitet luminis sensationem, oculos nostros afficiendo, ac propinquus caloris sensum, in manus nostras agens; nos tamen inde unius objecti tantum exsistentiam intulimus.

XXXIV. *Quod præsciendum quo certi simus de pluralitate essentiarum.* — Alia adhuc fallacia, priori omnino contraria, vitanda est, quæque erroris ansam potest præbere. Nunquid enim videtur certum posse ferri judicium de exsistentia plurium rerum,

atque absque hallucinationis metu, si unico usi sensu, atque uno eodemque modo, is nobis uno eodemque tempore, plura simul objecta offerret? Ne tamen aberremus, perpendendum præterea est, medium per quod transmittitur actio objecti : exemplum enim conspicillorum, pluribus planitiebus donatorum, quæ uno eodemque tempore plura simul objecta exhibent, etsi unicum in oculos nostros incurrat, clare ostendit fallaciam aliquando contingere.

XXXV. *Quid indicent nomina variis essentiis indita.* — Duæ hæ posteriores observationes nos admonent temere non efferendum judicium et ad primam faciem, de plurium rerum exsistentia; sed quoque si præmissis necessariis cautionibus, nobis omnino, certo, sufficienter et semel constet de earum exsistentia, mediantibus variis sensationibus quas in nobis excitarunt, necessario nobis fuisse utendum ea ratiocinationis specie, quam philosophi vocant, *ab actu ad potentiam*, quæ insita est et ingenita hominum generi, ac colligendum fuisse iis inesse potentiam producendi in nobis eas sensationes. Unde postmodum iis rebus indidimus nomina designantia varias eas potentias; sic perpendendo corpus aliquod in nobis *calorem* parere, calidi nomine id donavimus, atque calorem illius corporis vocavimus, simplicem potentiam quam in eo agnovimus ejusmodi sensationem in nobis imprimendi.

XXXVI. *Error circa nominum significationem.* — Hinc clarum est errare eos qui, nullo prius usi ratiocinio, ejusmodi nominibus ampliorem assignant significationem, ea quam jam memoravi. Quique, exempli gratia, cum agitur de ignis calore, illico sibi fingunt ex parte ignis, nescio quid simile illi calori, quem experimur eo mediante. Quippe simplex nominis impositio rei nondum notæ, ejus notitiam non promovet.

XXXVII. *Alius error.* — Æque turpiter errant, etsi acuminis quippiam subesse videatur, qui (quo alios inducant ad credendum ignem in se quidpiam continere, quod simile sit illi calori quem percipimus eo præsente) aiunt satis esse ad eum accedere, quo ejus rei fides fiat : etsi enim millies illi proximi essemus, imo ob viciniam combustio sequeretur, inde tamen tantum nosceretur actio ignis in nos, nequaquam autem id quod revera est. Cum ergo, verba fiunt de calore, frigore, de odoribus, sonis, lumine et corporum coloribus, demum asseritur ea propria esse sensuum objecta, certum est eam enuntiationem fallacem esse : nam illa loquendi formula supponit ad solum et simplicem sensum earum rerum, subsequi earumdem notitiam, quod absolute falsum est.

Animadversio tertia. — Axiomatum nomine, intelliguntur notiones communes, sive propositiones adeo claræ et perspicuæ ut nulla demonstratione indigeant, qua evidentes reddantur. Quæ enim per se dilucida sunt, nequaquam probari debent, cum majorem habeant *evidentiam*, quam quæ ab ipsa demonstratione hauriri queat. Exempli causa, hæc axiomata : *Nemo dat quod non habet ; quidquid est in effectu ipsius exsistit in causa,* omnibus scientiis communia sunt, et tanquam principia sunt supponenda.

Si quis vero roget, in quo talium propositionum evidentia consistit, ut tanquam præcognita habeantur, et scientiis comparandis adeo proficua? Respondeo, non ideo existimandum est propositionem claram esse ac indubitatam, quoniam omnes illam ut veram agnoscunt, aut quia ei nemo refragatur : et e converso, ambiguam censeri, quoniam a nonnullis rejicitur, et pro falsa reputatur. Nam si id verum esset, nihil penitus clarum ac inconcussum foret, cum philosophi etiam nunc non desint, qui omnia in dubium revocent, imo quidam inter eos asserant nullam assignari propositionem, quæ suam contrariam verisimilitudine superet.

Quare propositio illa evidens, et clara existimanda venit, quæ talis iis omnibus videtur, qui eam attente contemplantur, et quid de ea interius sentiant, sincere promunt et eloquuntur. Non tamen ea certitudo a sensibus desumenda est, quasi vero quidquid per experimenta eruimus, aut facta inductione colligimus, verum sit, et assensum a nobis extorqueat; quandoquidem nusquam magis decipiamur, quam in imperfectis inductionibus, quas tanquam generales agnoscimus, et omni exceptione solutas. Annon ad hæc usque propemodum tempora creditum est, calorem dilatare, et frigus contrahere? Nihilominus re pressius discussa, compertum est aquam, dum congelatur, rigoremque induit, ampliari, et majus spatium occupare. Principia quidem ab inductione, et sensuum testimonio claritatem quamdam mutuantur; verum, ab illis eorum veritas non pendet, sed a perceptionum evidentia, et idearum connexione. Axiomatum enim certitudo, in distincta terminorum notitia posita est, dum nimirum sedulo intentis attributi cum subjecto nexus obversatur, et unius idea alterius ideam infert ac deducit.

DE MODO PHILOSOPHANDI CIRCA RES PARTICULARES.

I. *Philosophicum exercitium animum postulat a præjudicio liberum.* — Observatio præcedens ejus est momenti, ut vel sola veram philosophandi, de rebus specialibus methodum stabiliat. Exinde discimus, ad indagandum qualis sit natura rei alicujus, id solum requiri, ut in ea reperiamus quippiam quod usui sit, ad rationem reddendam omnium effectuum, quos parere illa posse experientia nobis ostendit. Sic quando desideramus nosse, quid calor in igne sit, scopus is esse debet ut in eo quippiam inveniamus, cujus ope idoneus reddatur in nobis producendæ ejusmodi titillationi, aut calori dulci et grato, quem experimur quando ab eo aliquantulum distamus, vel dolori, sive urenti calori cujus sensu afficimur, si propius ad ipsum accedamus. Insuper per eamdem rem reddere rationem debemus quare ignis capax sit certa quædam corpora rarefaciendi, alia indurandi, atque alia dissolvendi. Ut verbo rem absolvam, oportet ut ejus ope, omnes effectus, quos ignem producere videmus, explicare queamus. Quapropter ante omnia sedulo nobis cavendum est, ne circa ejus rei cognitionem præoccupari animum patiamur nostrum; neque illico credamus ipsi igni inesse calorem, sive is sit mitis, sive acer, illi similis quo afficimur, cum sumus proximi, aut ab eo dissiti. Et quidem non firmior subest ratio, quare talem caloris speciem igni ascribamus, quam si aciculæ dolorem, similem illi, quem percipimus, quando pungimur, affingamus. Et quia procul dubio falleretur is, qui aciculæ dolorem nostro similem attribueret, ac imposterum incassum laboraret, si sciscitari conaretur quæ possit esse illius essentia : similiter etiam frustra ratiocinaremur, ubi concesso igni calore, consimili isti, quem interdum ejus causa experimur, inde notitiam naturæ ejus venaremur, quoniam non nisi falso et lubrico fundamento innixi, nihil solidi exstruemus, chimæras tantum pariturí.

II. *Quomodo certæ quædam conjecturæ admitti aut rejici possunt.* — Quod gratia ignis caloris allatum est, eodem modo de omni alia re intelligi debet. Hæcque nobis deinceps, esse debet norma, si id quod supposuimus aut stabilivimus ad explicandum entis alicujus specialem naturam, non omnino respondeat iis, quæ sub sensus nostros cadunt; aut si forsan evidenter contrarium inveniatur singulari experimento nostram conjecturam et cogitationem pro absolute falsa æstimare debemus. Et vice versa nostram conjecturam rite stabilitam

credere oportet, imo pro verisimili tenere, si perfecte quadret cum iis, quæ ex illo ente nobis offeruntur.

III. *Ut plurimum verisimilitudini acquiescendum.* — Sic in posterum satis nobis erit inquirere, quomodo res exsistere queant, nec ultra procedemus, indagaturi et determinaturi id quod reapse sunt; nam nibil absurdum inde sequetur, si dicamus non plures esse causas, eumdem effectum edere habiles, quam modos adinvenire possumus eumdem explicandi.

IV. *Conjectura quomodo verisimilis evadat.* — « Quemadmodum vero is qui obscuritatem epistolæ extricare intendit, censetur nactus esse alphabetum tanto verisimilius, quanto plura explicat vocabula paucissimis usus suppositionibus. Eodem modo dicere licet conjecturam a nobis factam de natura subjecti, eo verisimiliorem fore, quo simpliciorem : quo paucarum proprietatum intuitu facta est, et quo illud idem subjectum majorem earum discrepantium numerum complectetur, quibus conjectura nostra satisfecerit. Nam si, exempli gratia, quatuor tantum proprietates subjecti alicujus expenderimus, postea eam exinde effingamus ideam, ut suppositio a nobis facta ad earum naturam explicandam, ad viginti aliarum proprietatum notitiam deducat, quæ experimentis faveant, indubium est, totidem inde exoritura argumenta probitatis suppositionis a nobis factæ.

V. *Conjectura quomodo moraliter vera censeatur.* — Imo possibile est reperiri in uno eodemque subjecto adeo insignem proprietatum numerum, adeoque ab invicem discrepantium, ut vix quis credat posse eas duas differentes explicationes pati : eo in casu hypothesis nostra non solum verisimilis evadet, sed inducemur etiamnum ut credamus nos veritatem consecutos esse.

VI. *Non sine causa a conjectura rite stabilita discedendum.* — Cæterum, quo occurratur scrupulis quibusdam, qui deinceps exoriri possunt, cavendum est, ne conjectura jam recte constituta, verisimilitudinem suam amittat, eo quod illico non liceat explanare quamdam ejus proprietatem, ob recens aliquod experimentum productum, aut forte non prævisum. Nam revera aliud est noscere evidenter conjecturam aliquam experientiæ non consentire, et aliud causam non percipere, cur non consentiat; nam, etsi sensibus non pateat, hinc tamen non sequitur quod illi repugnet : imo possibile est ut quod hodie non contingit, postera die id acci 'at, vel oculatiores alii id postmodum deprehendant. Sic, quod inferius demonstrabimus, conspicilla Batavica quæ nostro sæculo innotuerunt, Copernici hypothesim stabiliverunt de motibus planetarum Veneris et Mercurii; cum qua magnitudo sub qua Venus diversis temporibus conspicitur, congruere non videbatur.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS CE VOLUME.

(100) Voici le sommaire de ce long chapitre : Les principes et les théories fondamentales de la science des anciens et des scolastiques expliqués par la théorie des *formes substantielles.* — De l'astronomie, de la théorie des quatre éléments, de l'alchimie, de l'astrologie, de la magie, de la physique, de la physiologie et de la psycologie au moyen âge. — Du but et de l'objet de la science au moyen âge et dans l'antiquité. — Des méthodes scientifiques pendant ces deux époques. — Des théories fondamentales dans la science moderne : 1re phase dans le développement de l'idée de force : création de l'astronomie moderne; 2e phase dans le développement de l'idée de force ; création de la physique moderne; 3e phase dans le développement de l'idée de force : transformation des sciences naturelles. — De la vraie nature des méthodes scientifiques dans les temps modernes.

B

C

D

NOTES ADDITIONNELLES.

FIN DE LA TABLE.

Imprimerie de MIGNE, au Petit-Montrouge.



